SANTO TOMAS
DE AQUINO

SUMA
TEOLOGICA

TOMO II - III
1 q.27-74

B. A. C.
41 y 56
SECCION II
TEOLOGIA
Y CANONES

SUMA TEOLOGICA

II-III

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia
Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional
de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO II-III

SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
de NUESTRA SEÑORA (Stg. Fe)

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C. ESTA INTEGRADA EN EL AÑO 1959 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. Fr. AGAPITO SOBRADILLO, O. F. M. C., *Decano de la Facultad de Teología;* M. I. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Decano de la Facultad de Derecho;* M. I. Sr. Dr. BERNARDO RINCÓN, *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JOSÉ JIMÉNEZ, C. M. F., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* R. P. Dr. Fr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* R. P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466

MADRID • MCMLIX

SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo Sr Dr.

FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.

OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.

SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

PLAN GENERAL DE LA EDICION DE LA SUMA TEOLOGICA BILINGÜE EN LA BAC

TOMOS	CUESTIONES	TRATADOS
		Introducción general a la *Suma*.
I	1 q.1-26	De Dios uno.
II-III	1 q.27-74	De la Santísima Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea.

Estos cuatro últimos tratados (1 q.27-74), que en la disposición tipográfica anterior de esta edición ocupaban los tomos II y III, se han refundido en un solo volumen (= t. II-III).

III (2.º)	1 q.75-119	Del hombre. Del gobierno del mundo.
IV	1-2 q.1-48	De la bienaventuranza y de los actos humanos. De las pasiones.
V	1-2 q.49-89	De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.
VI	1-2 q.90-114	De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.
VII	2-2 q.1-46	Sobre la fe, esperanza y caridad.
VIII	2-2 q.47-79	De la prudencia. De la justicia.
IX	2-2 q.80-140	De la religión. De las virtudes sociales y de la fortaleza.
X	2-2 q.141-189	Sobre la templanza. Sobre la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.
XI	3 q.1-26	Sobre la encarnación.
XII	3 q.27-59	De la vida de Cristo.
XIII	3 q.60-83	De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.
XIV	3 q.84-90	De la penitencia.
	Supl. q.1-33	De la extremaunción.
XV	Supl. q.34-68	Del orden. Del matrimonio.
XVI	Supl. q.69-99	Sobre los novísimos. Indices.

TOMO II-III

TRATADO DE LA SANTISIMA TRINIDAD

TRADUCCIÓN DEL PADRE
RAIMUNDO SUAREZ, O. P.

INTRODUCCIONES DEL PADRE
MANUEL CUERVO, O. P.

TRATADO DE LA CREACION EN GENERAL

TRADUCCIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE
JESUS VALBUENA, O. P.

TRATADO DE LOS ANGELES

TRADUCCIÓN DEL PADRE
RAIMUNDO SUAREZ, O. P.

INTRODUCCIONES Y APÉNDICES DEL PADRE
AURELIANO MARTINEZ, O. P.

TRATADO DE LA CREACION CORPOREA

TRADUCCIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE
ALBERTO COLUNGA, O. P.

TERCERA EDICIÓN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLIX

Nihil obstat: Fr. T. Urdánoz, O. P. S. Theol. Lector;
Fr. G. Fraile, O. P. S. Theol. Lector:

Imprimi potest: Fr. Anicetus Fernández, O. P. Prior prov.

Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P. Episcopus Salmant.
Salmanticae, 15 ian. 1959.

INDICE GENERAL

Depósito legal M 239-1959

ÍNDICE GENERAL

Págs.

AL LECTOR XXI

TRATADO DE LA SANTISIMA TRINIDAD

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD 3
BIBLIOGRAFÍA 15
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 27.—De las procesiones en Dios ... 22
I. Concepto de las procesiones 22
II. Existencia de procesiones en Dios 25
III. Explicación teológica de las procesiones divinas según Santo Tomás 27
IV. Del principio de las procesiones divinas 42
CUESTIÓN 27.—Del origen o procesión de las personas divinas ... 42
Art. 1.—Si hay procesiones en Dios 44
Art. 2.—Si hay en Dios alguna procesión que pueda llamarse generación 47
Art. 3.—Si hay en Dios otra procesión distinta de la generación del verbo 50
Art. 4.—Si la procesión del amor es en Dios generación .. 52
Art. 5.—Si hay en Dios más procesiones que estas dos .. 54
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 28.—De las relaciones en Dios ... 57
I. Concepto de la relación 57
II. Existencia de relaciones reales en Dios 61
III. Naturaleza de las relaciones reales existentes en Dios .. 63
IV. Las relaciones y la esencia divina 64
V. Distinción de las relaciones divinas entre sí 68
VI. Número de las relaciones reales en Dios 69
CUESTIÓN 28.—De las relaciones divinas 72
Art. 1.—Si hay en Dios relaciones reales 72
Art. 2.—Si la relación en Dios es lo mismo que su esencia 76
Art. 3.—Si las relaciones que hay en Dios se distinguen realmente unas de otras 79
Art. 4.—Si las relaciones reales en Dios no son más que estas cuatro: la paternidad, la filiación, la espiración y la procesión 81
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 29.—De las personas divinas ... 85
I. Concepto general de la persona 85
II. De la existencia de personas en Dios 92
III. Significado propio de la persona en Dios 97

Págs

CUESTIÓN 29.—De las personas divinas 99
Art. 1.—De la definición de persona 100
Art. 2.—Si la persona es lo mismo que la hipóstasis, la subsistencia y la esencia 104
Art. 3.—Si podemos emplear el nombre de «persona» aplicado a Dios 107
Art. 4.—Si este término «persona» significa la relación 111

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 30.—De la pluralidad de personas en Dios 116

I. Pluralidad de las personas divinas 116
II. Sólo hay tres personas en Dios 117
III. Qué ponen en las personas divinas los términos numerales. 119
IV. Si la noción de personas es común en la Trinidad 120

CUESTIÓN 30.—De la pluralidad de las personas divinas 122
Art. 1.—Si debemos poner muchas personas en Dios 122
Art. 2.—Si hay en Dios más de tres personas 125
Art. 3.—Si los términos numerales ponen algo en Dios 129
Art. 4.—Si este sustantivo «persona» puede ser común a las tres personas 132

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 31.—Del modo de expresarse acerca de la unidad y pluralidad de Dios 135

CUESTIÓN 31.—De lo que pertenece a la unidad o pluralidad de Dios. 136
Art. 1.—Si hay trinidad en Dios 136
Art. 2.—Si el Hijo es otro que el Padre 139
Art. 3.—Si el vocablo exclusivo «sólo» puede añadirse a un término esencial en Dios 143
Art. 4.—Si puede añadirse una dicción exclusiva a un término personal 146

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 32.—Del conocimiento de las divinas personas 149

I. De la demostrabilidad de la Trinidad 149
II. De las nociones o notas distintivas de las personas divinas. 160

CUESTIÓN 32.—Del conocimiento de las divinas personas 163
Art. 1.—Si por medio de la razón natural puede conocerse la trinidad de personas 163
Art. 2.—Si debemos poner nociones en Dios 169
Art. 3.—Si hay cinco nociones en Dios 173
Art. 4.—Si es lícito sostener opiniones contrarias en materia de nociones 176

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 33.—De la persona del Padre 178

A) Del nombre «Principio» 178
B) Del nombre «Padre» 181
C) Del nombre «Ingénito» 2

Págs.

CUESTIÓN 33.—De la persona del Padre 183
Art. 1.—Si compete al Padre ser principio 183
Art. 2.—Si la palabra «Padre» es propiamente el nombre de una persona divina 186
Art. 3.—Si el nombre de «Padre» antes se dice de Dios cuando se toma como nombre personal que cuando se toma como esencial 189
Art. 4.—Si ser ingénito es una propiedad del Padre 192

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 34-35.—De la persona del Hijo 197

A) Del nombre «Verbo» 197
B) Del nombre «Imagen» 206

CUESTIÓN 34.—De la persona del Hijo 208
Art. 1.—Si la palabra «verbo» en Dios es personal 208
Art. 2.—Si el Verbo es nombre propio del Hijo 214
Art. 3.—Si en el nombre de Verbo va implicada referencia a las criaturas 217

CUESTIÓN 35.—Si la imagen en Dios se dice personalmente 220
Art. 1.—Si la imagen en Dios se dice personalmente 220
Art. 2.—Si el nombre de imagen es propio del Hijo 222

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 36-38.—De la persona del Espíritu Santo 225

A) El nombre de «Espíritu Santo» 225
B) El nombre de «Amor» 242
C) El nombre de «Don» 243

CUESTIÓN 36.—De la persona del Espíritu Santo 245
Art. 1.—Si este nombre «Espíritu Santo» es propio de alguna persona divina 246
Art. 2.—Si el Espíritu Santo procede del Hijo 249
Art. 3.—Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo 255
Art. 4.—Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo 259

CUESTIÓN 37.—Del nombre del Espíritu Santo, que es el Amor 264
Art. 1.—Si Amor es nombre propio del Espíritu Santo 264
Art. 2.—Si el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo 268

CUESTIÓN 38.—Del nombre del Espíritu Santo, que es Don 273
Art. 1.—Si la palabra «Don» es nombre personal 273
Art. 2.—Si la palabra «Don» es nombre propio del Espíritu Santo. 276

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 39.—De las divinas personas en relación a la esencia 278

I. De la identidad de las personas y de la esencia divina 278
II. Del modo de atribuir lo esencial a las personas y lo personal a la esencia 280
III. De la aprobación de los atributos esenciales a las divinas personas 281

Págs.

CUESTIÓN 39.—De las personas comparadas con la esencia 284
Art. 1.—Si la esencia en Dios se identifica con la persona 284
Art. 2.—Si se debe decir que las tres personas son de una misma esencia 287
Art. 3.—Si los nombres esenciales se dicen en singular de las tres personas 291
Art. 4.—Si los nombres esenciales concretos se pueden poner en lugar de las personas 294
Art. 5.—Si los nombres esenciales, significados de modo abstracto, pueden ponerse en lugar de las personas 298
Art. 6.—Si las personas pueden decirse de los términos esenciales 302
Art. 7.—Si los nombres esenciales deben apropiarse a las personas 304
Art. 8.—Si los santos doctores han apropiado debidamente los atributos esenciales a las personas 307

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 40.—De las divinas personas en comparación con las relaciones 316
I. Identidad de las relaciones y las personas 316
II. Las personas se constituyen y distinguen por las relaciones. 318
III. Si, abstraídas por el entendimiento las relaciones, permanecen en Dios las personas distintas 321
IV. Orden entre las procesiones, las relaciones y las personas. 324

CUESTIÓN 40.—De las personas comparadas con las relaciones o las propiedades 326
Art. 1.—Si la relación es lo mismo que la persona 327
Art. 2.—Si las personas se distinguen por las relaciones 330
Art. 3.—Si, caso de abstraer intelectualmente las relaciones de las personas, permanecen aún las hipóstasis 332
Art. 4.—Si los actos nocionales se conciben como anteriores a las propiedades 337

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 41.—De las personas en comparación a los actos nocionales o de origen 340
I. Si los actos nocionales se han de atribuir a las personas . 340
II. Si los actos nocionales son voluntarios 342
III. Principio virtual de los actos nocionales de las personas divinas 344
IV. Término de los actos nocionales 349

CUESTIÓN 41.—De las personas comparadas con los actos nocionales. 352
Art. 1.—Si deben atribuirse actos nocionales a las personas .. 352
Art. 2.—Si los actos nocionales son voluntarios 355
Art. 3.—Si los actos nocionales se ejercen sobre alguna cosa ... 358
Art. 4.—Si hay en Dios potencia con respecto a los actos nocionales 363
Art. 5.—Si la potencia de engendrar significa la relación o la esencia 366
Art. 6. Si el acto nocional puede terminar a muchas personas 369

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 42.—Comparación de las divinas personas entre sí 372
I. De la igualdad de las divinas personas radicalmente considerada 373
II. De la igualdad de las divinas personas en cuanto al modo de existir y obrar 379

CUESTIÓN 42.—Igualdad y semejanza de las divinas personas comparadas entre sí 389
Art. 1.—Si entre las divinas personas hay igualdad 390
Art. 2.—Si la persona procedente es coeterna con su principio; por ejemplo, el Hijo con el Padre 394
Art. 3.—Si entre las personas divinas hay orden de naturaleza ... 397
Art. 4.—El el Hijo es igual al Padre en la grandeza 399
Art. 5.—Si el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo 402
Art. 6.—Si el Hijo es igual al Padre en el poder 404

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 43.—De las personas divinas en comparación con las misiones 407
I. Concepto de las misiones divinas y su división 408
II. Existencia de la misión invisible de las personas en toda alma en gracia, o de la inhabilitación de la Trinidad en el alma de los justos, y su causa 410
III. Extensión y progreso de la inhabilitación de las divinas personas en el alma de los justos 437
IV. Errores acerca del modo de inhabitar la Trinidad en el alma. 439

CUESTIÓN 43.—De la misión de las divinas personas 441
Art. 1.—Si corresponde a alguna persona divina ser enviada ... 441
Art. 2.—Si la misión es eterna o sólo temporal 443
Art. 3.—Si la misión invisible de la persona divina se hace solamente por el don de la gracia santificante 445
Art. 4.—Si corresponde al Padre ser enviado 448
Art. 5.—Si corresponde al Hijo ser enviado con misión invisible. 449
Art. 6.—Si se hace la misión invisible a todos los que participan de la gracia 452
Art. 7.—Si pertenece al Espíritu Santo ser enviado visiblemente. 455
Art. 8.—Si ninguna persona divina es enviada más que por aquella de quien procede 460

TRATADO DE LA CREACION EN GENERAL

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DE LA CREACIÓN EN GENERAL 465
I. Finalidad del tratado 465
II. Contenido y orden del tratado 467

BIBLIOGRAFÍA 471

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 44-46.—La creación 473
I. Trascendencia del problema de la creación 473
II. Noción de la creación 475

Págs

III. Proceso evolutivo del concepto de creación. Origen cristiano de la idea exacta de la creación 476
IV. Principales errores acerca de la creación 480
V. Doctrina de la Iglesia sobre la creación 482
VI. La exposición teológica de Sto. Tomás acerca de la creación. 483

CUESTIÓN 44.—Del origen divino de las criaturas y de la causa primera de todos los seres 496
Art. 1.—Si es necesario que todo ser haya sido creado por Dios. 497
Art. 2.—Si la materia prima ha sido creada por Dios 499
Art. 3.—Si la causa ejemplar es algo distinto de Dios 502
Art. 4.—Si es Dios la causa final de todas las cosas 505

CUESTIÓN 45.—Del modo cómo las cosas proceden del primer principio 507
Art. 1.—Si crear es hacer algo de la nada 507
Art. 2.—Si Dios puede crear algo 510
Art. 3.—Si la creación es algo real en la criatura 513
Art. 4.—Si el ser creado pertenece exclusivamente a los seres compuestos y subsistentes 515
Art. 5.—Si el crear es exclusivo de Dios 517
Art. 6.—Si el crear es propio de alguna de las divinas personas ... 522
Art. 7.—Si en las criaturas se encuentra necesariamente algún vestigio de la Trinidad 525
Art. 8.—Si hay creación en las obras de la naturaleza y del arte. 528

CUESTIÓN 46.—Del principio de duración de las cosas creadas 531
Art. 1.—Si el conjunto de las criaturas ha existido siempre 531
Art. 2.—Si es artículo de fe que el mundo ha comenzado a existir. 539
Art. 3.—Si la creación de las cosas se verificó en el comienzo del tiempo 545

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 47 548

CUESTIÓN 47.—De la distinción de las cosas en general 549
Art. 1.—Si la multitud y distinción de los seres provienen de Dios. 550
Art. 2.—Si la desigualdad de las cosas proviene de Dios 553
Art. 3.—Si el mundo es uno solo 557

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 48-49 560

A) Razón y orden de estas cuestiones 560
B) Noción del mal 560
C) Especies o división del mal 560
D) El problema del mal 561

CUESTIÓN 48.—De la distinción de los seres en particular 565
Art. 1.—Si el mal es alguna naturaleza real 565
Art. 2.—Si el mal está en las cosas 569
Art. 3.—Si el mal está en el bien como en un sujeto 572
Art. 4.—Si el mal corrompe totalmente el bien 574
Art. 5.—Si es completa la división del mal en mal de pena y mal de culpa 577
Art. 6.—Si la pena tiene más carácter de mal que la culpa 580

Pág.

CUESTIÓN 49.—De la causa del mal 585
Art. 1.—Si el bien puede ser causa del mal 585
Art. 2.—Si el sumo bien, que es Dios, es causa del mal ... 586
Art. 3.—Si hay un sumo mal que sea causa de todo mal 589

APÉNDICE.—Notas complementarias al tratado de la creación 594

TRATADO DE LOS ANGELES

INTRODUCCIÓN AL TRATADO «DE LOS ÁNGELES» 607

BIBLIOGRAFÍA 618

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 50.—De la naturaleza de los ángeles. 631

CUESTIÓN 50.—De la substancia de los ángeles en sí misma 631
Art. 1.—Si el ángel es totalmente incorpóreo 632
Art. 2.—Si el ángel está compuesto de materia y forma 635
Art. 3.—Si es muy grande el número de los ángeles 640
Art. 4.—Si los ángeles difieren en especie 643
Art. 5.—Si los ángeles son incorruptibles 646

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 51.—De los ángeles con relación a los cuerpos 649

CUESTIÓN 51.—De los ángeles en comparación con los cuerpos 650
Art. 1.—Si los ángeles tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos. 650
Art. 2.—Si los ángeles asumen cuerpos 653
Art. 3.—Si los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen 655

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 52.—De los ángeles en relación con el lugar 661

CUESTIÓN 52.—De los ángeles en comparación con el lugar 663
Art. 1.—Si el ángel está en un lugar 663
Art. 2.—Si el ángel puede estar a la vez en muchos lugares ... 665
Art. 3.—Si pueden muchos ángeles estar a la vez en un mismo lugar 667

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 53.—Del movimiento local de los ángeles 670

CUESTIÓN 53.—Del movimiento local de los ángeles 671
Art. 1.—Si el ángel puede moverse localmente 671
Art. 2.—Si el ángel pasa por el medio 675
Art. 3.—Si el movimiento del ángel es instantáneo 678

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 54-60.—De las operaciones de los ángeles 683

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 54.—Del conocimiento de los ángeles 685

CUESTIÓN 54.—Del conocimiento de los ángeles 686
Art. 1.—Si el entender del ángel es su substancia 686

Págs

Art. 2.—Si el entender del ángel es su ser 689
Art. 3.—Si la potencia intelectiva del ángel es su esencia 691
Art. 4.—Si en el ángel hay entendimiento agente y posible 693
Art. 5.—Si el conocimiento de los ángeles es exclusivamente intelectual 695

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 55.—Del medio del conocimiento angélico 698

I. Razón de ser de la cuestión y orden de los artículos 698
II. Algunas nociones previas 698

CUESTIÓN 55.—Del medio del conocimiento angélico 701
Art. 1.—Si los ángeles conocen todas las cosas por su substancia. 701
Art. 2.—Si los ángeles entienden por medio de especies tomadas de las cosas 704
Art. 3.—Si los ángeles superiores entienden por especies más universales que los inferiores 707

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 56.—Del conocimiento que los ángeles tienen de las cosas inmateriales 711

I. Conexión de las cuestiones 56 y 57 711
II. Razón de ser de esta cuestión 56 y orden de los artículos. 712

CUESTIÓN 56.—Del conocimiento del ángel con respecto a las cosas inmateriales 713
Art. 1.—Si el ángel se conoce a sí mismo 713
Art. 2.—Si un ángel conoce a otro 716
Art. 3. Si los ángeles pueden conocer a otro con sus medios naturales 719

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 57.—Del conocimiento que los ángeles tienen de las cosas materiales 722

CUESTIÓN 57.—Del conocimiento de los ángeles con respecto a las cosas materiales 723
Art. 1.—Si los ángeles conocen las cosas materiales 723
Art. 2.—Si el ángel conoce los singulares 726
Art. 3.—Si los ángeles conocen las cosas futuras 730
Art. 4.—Si los ángeles conocen los pensamientos de los corazones. 732
Art. 5.—Si los ángeles conocen los misterios de la gracia 736

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 58.—Del modo de conocer de los ángeles. 740

CUESTIÓN 58.—Del modo de conocer a los ángeles 742
Art. 1.—Si el entendimiento del ángel está unas veces en acto y otras en potencia 742
Art. 2.—Si puede el ángel entender simultáneamente muchas cosas 745
Art. 3.—Si los ángeles conocen por discurso 747
Art. 4.—Si los ángeles conocen componiendo y dividiendo 749
Art. 5.—Si en el entendimiento del ángel puede haber falsedad. 752
Art. 6.—Si hay en los ángeles conocimiento matutino y vespertino. 754
Art. 7.—Si el conocimiento matutino y vespertino son un solo conocimiento 757

Págs

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 59 Y 60.—De la voluntad y del amor en los ángeles 760

CUESTIÓN 59.—De la voluntad de los ángeles 762
Art. 1.—Si en los ángeles hay voluntad 762
Art. 2.—Si la voluntad de los ángeles difiere del entendimiento y de la naturaleza 765
Art. 3.—Si en los ángeles hay libre albedrío 768
Art. 4.—Si en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible. 770

CUESTIÓN 60.—Del amor o dilección de los ángeles 773
Art. 1.—Si hay en el ángel amor o dilección natural 773
Art. 2.—Si en los ángeles hay amor electivo 775
Art. 3.—Si el ángel se ama a sí mismo con amor natural y electivo 778
Art. 4.—Si un ángel ama con amor natural a otro como a sí mismo 780
Art 5.—Si el ángel ama con amor natural a Dios más que a sí mismo 782

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 61.—De la producción de los ángeles en su ser natural 787

I. Conexión de ésta con las demás cuestiones 787
II. Razón de ser de la cuestión 61 y orden y conexión de los artículos 788

CUESTIÓN 61.—De la producción de los ángeles en su ser natural. 789
Art. 1.—Si los ángeles tienen causa de ser 789
Art. 2.—Si el ángel fué producido por Dios desde la eternidad. 791
Art. 3.—Si los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo 793
Art. 4. Si los ángeles fueron creados en el cielo empíreo 795

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 62.—De la perfección de los ángeles en el estado de gracia y de gloria 798

I. Razón e importancia de esta cuestión 798
II. Orden y conexión de los artículos 799

CUESTIÓN 62.—De la perfección de los ángeles en el ser de la gracia y de la gloria 800
Art. 1.—Si los ángeles fueron bienaventurados en su creación ... 801
Art. 2.—Si el ángel necesita de la gracia para volverse a Dios ... 804
Art. 3.—Si los ángeles fueron creados en gracia 806
Art. 4.—Si el ángel bienaventurado mereció su bienaventuranza. 809
Art. 5.—Si el ángel alcanzó la bienaventuranza inmediatamente después de un acto meritorio 811
Art. 6.—Si los ángeles alcanzaron la gracia y la gloria según la cantidad de sus dotes naturales 814
Art. 7.—Si en los ángeles bienaventurados permanecen el conocimiento y el amor natural 816
Art. 8.—Si el ángel bienaventurado puede pecar 818
Art. 9.—Si los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza 820

Págs

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 63 Y 64.—Del pecado y castigo de los ángeles malos 824

I. Conexión de las cuestiones 63 y 64 824
II. Orden de los artículos de ambas cuestiones 825

CUESTIÓN 63.—De la maldad de los ángeles en cuanto a la culpa ... 827

Art. 1.—Si en los ángeles puede haber mal de culpa 827
Art. 2.—Si en los ángeles no puede haber más pecados que los de soberbia y envidia 880
Art. 3.—Si el diablo apeteció ser como Dios 833
Art. 4.—Si algunos demonios son naturalmente malos 836
Art. 5.—Si el demonio fué malo desde el primer instante 838
Art. 6.—Si entre la creación y la caída del ángel medió algún tiempo 842
Art. 7.—Si el más elevado de los ángeles que pecaron fué el supremio entre todos 845
Art. 8.—Si el pecado del primer ángel fué la causa de que otros pecasen 847
Art. 9.—Si fueron tantos los que pecaron como los que perseveraron 850

CUESTIÓN 64.—Del castigo de los demonios 852

Art. 1.—Si el entendimiento de los demonios quedó obscurecido por la privación del conocimiento de toda verdad 852
Art. 2.—Si la voluntad de los demonios está obstinada en el mal. 857
Art. 3.—Si en los demonios hay dolor 861
Art. 4.—Si el lugar de tormento de los demonios es nuestra atmósfera 863

APÉNDICES:

I. *Notas complementarias* 867
II. *Puntos doctrinales del tratado «De los ángeles»* 907
I. Demostrabilidad racional de la existencia de los ángeles. 908
II. Del número de los ángeles 909
III. Posibilidad de varios ángeles de la misma especie 910
IV. Sobre las apariciones de los ángeles 911
V. Razón formal de la existencia de los ángeles en el lugar. 912
VI. Sobre el movimiento de los ángeles 915
VII. Sobre las especies inteligibles de los ángeles 916
VIII. De cómo los ángeles se conocen entre sí 920
IX. Conocimiento que los ángeles tienen de los futuros contingentes 922
X. Conocimiento angélico de los secretos de los corazones y misterios de la gracia 923
XI. Actualidad permanente del conocimiento angélico 926
XII. Diferencia entre el entendimiento y voluntad de los ángeles y de los hombres 927
XIII. Cómo sea la necesidad del amor que los ángeles se tienen a sí mismos 928
XIV Perennidad de la visión de Dios por los ángeles bienaventurados 930

Págs

XV. Defectibilidad de toda criatura en el orden sobrenatural e impecabilidad de los ángeles en el orden natural 932
XVI. Naturaleza del primer pecado de los ángeles según la tradición 937
XVII. Sobre la obstinación de los demonios y su causa .. 945

TRATADO «DE LA CREACION DEL MUNDO CORPOREO»

INTRODUCCIÓN AL TRATADO «DE LA CREACIÓN DEL MUNDO CORPÓREO». 950

BIBLIOGRAFÍA 983

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 65.—La creación 984

CUESTIÓN 65.—De la obra de la creación de las criaturas corporales. 985

Art. 1.—Si las criaturas corporales proceden de Dios 985
Art. 2.—Si las criaturas corporales han sido hechas a causa de la bondad de Dios 988
Art. 3.—Si las criaturas corporales han sido producidas por Dios mediante los ángeles 991
Art. 4.—Si las formas de los cuerpos son producidas por los ángeles 994

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 66.—Orden de la creación 998

CUESTIÓN 66.—Del orden que hay entre la creación y la distinción. 999

Art. 1.—Si el estado informe de la materia precedió en tiempo a la formación de la misma 1000
Art. 2.—Si es una misma la materia informe de todos los cuerpos. 1005
Art. 3.—Si el cielo empíreo fué creado junto con la materia informe 1009
Art. 4.—Si el tiempo fué creado junto con la materia informe ... 1013

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 67.—De la distinción de las cosas creadas 1016

CUESTIÓN 67.—De la obra de la distinción en sí misma 1016

Art. 1.—Si se puede con propiedad hablar de luz en los seres espirituales 1017
Art. 2.—Si la luz es cuerpo 1018
Art. 3.—Si la luz es cualidad 1021
Art. 4.—Si con razón se pone la producción de la luz el primer día 1023

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 68 1029

CUESTIÓN 68.—De la obra del segundo día 1030

Art. 1.—Si el firmamento fué hecho el segundo día 1030
Art. 2.—Si hay aguas sobre el firmamento 1034
Art. 3.—Si el firmamento divide unas aguas de otras 1038
Art. 4.—Si el cielo es uno solo 1041

	Págs.
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 69	1044
CUESTIÓN 69.—De la obra del día tercero	1045
Art. 1.—Si está bien dicho que la reunión de las aguas tuvo lugar el día tercero	1045
Art. 2.—Si la producción de las plantas estuvo bien hecha el día tercero	1050
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 70.—Del ornato de la creación	1054
CUESTIÓN 70.—De la obra de ornato, propia del cuarto día	1054
Art. 1.—Si los astros debieron ser producidos el día cuarto	1055
Art. 2.—Si está bien descrita la producción de los astros	1059
Art. 3.—Si los astros están animados	1062
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 71	1067
CUESTIÓN 71.—*Art. único:* De la obra del quinto día	1067
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 72	1072
CUESTIÓN 72.—*Art. único:* De la obra del sexto día	1072
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 73	1077
CUESTIÓN 73.—De lo que toca al séptimo día	1078
Art. 1.—Si se ha de atribuir al séptimo día la conclusión de las obras divinas	1078
Art. 2.—Si Dios descansó de todas sus obras el séptimo día	1081
Art. 3.—Si la bendición y la santificación son propias del séptimo día	1083
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 74.—Los días genésicos	1086
CUESTIÓN 74.—De todos los días en común	1087
Art. 1.—Si estos días son suficientes para contar la obra de la creación	1087
Art. 2.—Si todos estos días son uno solo	1090
Art. 3.—Si la Sagrada Escritura emplea un lenguaje apropiado para expresar la obra de los seis días	1094

AL LECTOR

NINGÚN tratado de teología salió de la inspirada pluma del Doctor Angélico con tanta perfección como el de la Trinidad. En él todo es unidad, armonía, lógica impecable, luz y claridad convergiendo sobre el fondo obscuro del más inaccesible de los misterios de nuestra fe. Lo que la razón no es capaz de ver ni demostrar, gozosa lo cree la fe después de conocer la explicación de Santo Tomás y ver lo razonable del acto sobrenatural que le presta en su asentimiento. Razón y fe se estrechan así, sin confundirse, en un abrazo íntimo de amor en el claroscuro de los misterios divinos.

Va en dos lenguas: en la latina, en que fué escrito, y en la propia castellana. Lleva, además, una introducción a cada cuestión, que no persigue otro fin que el de *introducir* al lector en el pensamiento de Santo Tomás. Por eso se ha prescindido en ellas, en cuanto fué posible, de todo tecnicismo en las palabras y de toda discusión en el movimiento de opiniones acerca de muchas cuestiones, que ni siquiera se han tocado.

En lo que sí nos hemos esforzado es en que el pensamiento de Santo Tomás aparezca diáfano, sin adulteraciones ni mixtificación de ninguna clase. Tal vez por esto las introducciones hayan resultado demasiado extensas. Particularmente tiene lugar esto en la última cuestión, sobre la inhabitación de la Trinidad en nosotros, en la que, sin duda por su dificultad, ha sido, y todavía sigue siendo, adulterado el verdadero sentir de Santo Tomás acerca de ella.

Si, a pesar de todo, no logramos *introducir* al lector, debe éste tener en cuenta que la verdadera introducción para la inteligencia del tratado de Santo Tomás sobre la Trinidad no es precisamente su traducción a la lengua propia, ni tampoco una exposición esquemática del mismo en conceptos más vulgares, sino tan sólo una buena preparación filosófica y teológica. Sería, ciertamente, demasiado barato adquirir por tan poco precio la inteligencia de una materia que tantos sudores cuesta a los ya especializados.

Contiene también el presente volumen la parte general del tratado de la creación, en el que se completa y ultima la demostración de la existencia de Dios, haciendo ver el modo de origen que todas las cosas tienen en El, como primera causa eficiente y final última de las mismas. Aunque este origen de todas las cosas en Dios por creación es también una verdad de fe, en este tratado se camina, sin embargo, por campo absolutamente accesible a la razón, combatiéndose eficazmente por la misma todos los errores filosóficos acerca de este particular

En esta tercera edición van también el tratado de los ángeles y el de la creación corpórea.

Y ahora una observación de carácter más general.

Alguien ha manifestado extrañeza porque en el tomo anterior se haya clasificado a los expositores de la SUMA de Santo Tomás en tomistas y no tomistas.

Era una exigencia de lealtad a nuestros lectores, que buscan claridad y seguridad en la interpretación del texto del santo Doctor.

Y no tratamos ahora de determinar el valor objetivo de unas u otras corrientes doctrinales de los comentaristas. La Iglesia ha manifestado bien clara y repetidamente y en todos los tonos, desde el exhortatorio al preceptivo del Código de Derecho Canónico, cuáles sean sus preferencias, como puede verse en el cúmulo de documentos recogidos con toda imparcialidad en la *Introducción general* del tomo I.

Mas en cuanto a su valor de intérpretes de Santo Tomás, de una escuela ha dicho Su Santidad Benedicto XV que su principal alabanza consiste en no haberse apartado un ápice *(ne quidem unguem)* de la doctrina del Angélico.

Del valor y méritos, verdaderamente eximios, de los comentaristas de la otra escuela, mas también en qué medida y con qué cautela hayan de utilizarse sus escritos en la interpretación de Santo Tomás, habla bien claro León XIII en las Letras Apostólicas *Gravissime Nos,* de 30 de diciembre de 1892. Si hubiera tenido en cuenta estas Letras Apostólicas, que constituyen *Lex perpetua* de la Compañía de Jesús, así como otros varios documentos pontificios hasta llegar al reciente solemne discurso de Su Santidad Pío XII, no se hubiera atrevido el escritor de nuestros días anteriormente aludido a atribuírnos en esto desobediencias; a nosotros precisamente, que tratamos de situar en toda su luz los documentos completos de los Pontífices y ciframos nuestra mayor gloria en seguirlos fielmente.

En cuanto a los criterios que guían la clasificación de los expositores en tomistas y no tomistas, no pueden ser ni más objetivos ni más seguros. Se basan en los tres principios inconcusos siguientes:

1.° Todo el sistema doctrinal de Santo Tomás es de una construcción férrea, de una arquitectura armónica, de una lógica impecable. Sus principios doctrinales infunden savia a toda su construcción científica, filosófica y teológica. Quien no admita sus principios no puede llamarse con verdad su discípulo.

2.° La Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades ha declarado que las *veinticuatro tesis* llamadas tomistas son: *a)* realmente enseñadas por el santo Doctor; *b)* principios básicos y puntos principales de su doctrina; *c)* deben proponerse como normas seguras, directivas del pensamiento. Y que contienen la doctrina preferida por la Iglesia, lo declaró Benedicto XV.

3.° Nuestra conclusión es evidente: Quien no admita las *veinticuatro tesis* tomistas no puede llamarse discípulo de Santo Tomás, y, si pretende presentar como del santo Doctor doctrinas contrarias a dichas tesis, desorienta a sus lectores.

Las *veinticuatro tesis* constituyen, pues, el criterio más seguro y objetivo para clasificar en tomistas o no tomistas a los expositores de la SUMA TEOLÓGICA.

Ahora bien, no es culpa nuestra que determinado comentarista, a quien, por una parte, pretenden algunos presentar como fundador y jefe de escuela, y, por otra, como fiel discípulo de Santo Tomás, haya enseñado doctrinas precisamente opuestas a todas y cada una de las *veinticuatro tesis,* señaladas por la Sagrada Congregación como seguras en sí mismas, como ciertamente enseñadas por Santo Tomás y como principios básicos de su doctrina.

Baste esto para justificar nuestra clasificación de los comentaristas de la SUMA TEOLÓGICA.

Por lo demás, con la Iglesia afirmamos que no se trata de imponer estas tesis al asentimiento interior intelectual, lo cual equivaldría a darles cierto marchamo de infalibilidad, pero que sí deben proponerse como doctrina segura y preferida por la misma.

Con la Iglesia afirmamos también que no está *prohibido* seguir otras opiniones de autores graves y acreditados, especialmente cuando hay fundada divergencia en la interpretación del pensamiento del santo Doctor (Pío XII). Mas al mismo tiempo, y porque ella así lo afirma, sabemos que «cuando alaba o recomienda la doctrina de algún autor o de algún santo, aunque sea con especiales alabanzas y con exhortación o mandato de difundirla, en tanto la alaba o recomienda en cuanto está conforme con los principios de Santo Tomás o al menos no se les oponen» (Pío X). Y que «nadie se aparta de Santo Tomás, principalmente en cuestiones metafísicas, sin exponerse grandemente a errar» (Pío X).

No creemos que ningún discípulo de Santo Tomás, por fervoroso que fuere, se hubiera atrevido a estampar estas sentencias antes que la Iglesia lo hiciera.

Finalmente, en este punto debe distinguirse claramente entre doctrinas toleradas o no prohibidas y doctrinas recomendadas y preferidas por la Iglesia y mandadas enseñar como normas directivas seguras.

Estas cosas quería decirte, lector benévolo, a fin de que con pie seguro y ánimo tranquilo pases a leer y meditar el profundísimo tratado de Santo Tomás sobre el misterio de la Santísima Trinidad, alfa y omega de la doctrina de Jesucristo, cuya contemplación constituirá un día—así lo esperamos—nuestra eterna felicidad en el cielo.

TRATADO DE LA SANTISIMA TRINIDAD

(q.27-43)

INTRODUCCION AL TRATADO DE LA SANTISIMA TRINIDAD

LUGAR QUE LE CORRESPONDE EN LA TEOLOGIA.—Los autores anteriores a Santo Tomás suelen comenzar la exposición de la teología por el tratado sobre la Trinidad, omitiendo por completo el tratado sobre Dios Uno o estudiando solamente algunas cuestiones del mismo, pero fuera de su lugar propio, en el tratado de Trinidad. Así, por ejemplo, el Maestro de las Sentencias, San Alberto Magno, San Buenaventura, etc. Alejandro de Hales trata varias cuestiones acerca de Dios Uno antes de Dios Trino, pero sin llegar a una verdadera organización de aquel tratado.

Santo Tomás, al reorganizar el concepto de teología, trazó también de manera definitiva el orden en que debían ser expuestas y estudiadas sus diferentes partes. Según él, el tratado de la Trinidad debe preceder al de Dios Uno, pues así fué también el proceso de la misma revelación divina en el Antiguo y Nuevo Testamento.

Varios fueron los motivos que indujeron a Santo Tomás a introducir esta variación fundamental, admitida posteriormente por todos. En primer lugar, porque el conocimiento de Dios Uno es hasta cierto punto asequible a nuestra razón, y, según un principio general de método, debe procederse de lo más conocido a lo menos conocido. En segundo lugar, porque así lo aconseja también el principio general de que la consideración absoluta de una cosa—la cual, tratándose de Dios, no puede ser otra que su esencia—ha de preceder a la relativa, que en Dios son las personas. Además, porque, en la concepción trinitaria de Santo Tomás—común a los Padres latinos—, de la unidad de esencia en Dios se pasa al establecimiento de la distinción de personas por medio de las procesiones divinas y de las relaciones a ellas consecuentes, de las cuales es principio radical la misma esencia divina por las operaciones de conocimiento y de amor.

Estos motivos fuerzan a exponer lo concerniente a la esencia de Dios y sus operaciones antes que lo relativo a la trinidad de personas. De aquí que no sólo en la concepción trinitaria, sino también en la ordenación de la misma teología, Santo Tomás siga más de cerca a San Agustín que su compilador Pedro Lombardo.

El tratado sobre la Trinidad es el más teológico de todos, pues en este misterio se nos da a conocer de alguna manera la vida íntima de Dios, de la cual es una participación en nosotros la vida de la gracia. La Trinidad es el misterio de Dios por antonomasia, del cual son manifestación o consecuencia las otras verdades de nuestra fe. Por eso mismo, la Trinidad es como el corazón de la fe y, por tanto, de la teología.

De este misterio, por su misma trascendencia, afirmaron algunos protestantes que no tenía influjo en nuestra vida, habiendo sido revelado por Dios para humillar el orgullo de nuestra razón, concediéndole tan sólo un valor regulativo de la fe, para evitar sus contradicciones intrínsecas acerca de la unicidad de Dios y la divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo. Y de aquí, según ellos, que al estudio de la Trinidad no debe concedérsele más importancia que el de una introducción a la fe.

Pero la verdad es que la Trinidad, así como es el misterio más trascendente, es al mismo tiempo el más inmanente a la vida cristiana. Porque ésta no es más que una participación en nosotros de la misma vida de Dios por medio de la gracia, que hace presente real y substancialmente en nuestras almas, como en un templo, el misterio augusto de la Trinidad beatísima, centro, objeto y fin de toda nuestra vida sobrenatural. Sin la Trinidad no sería concebible la gracia como participación de la misma vida de Dios, ni nuestra filiación adoptiva en cuanto semejanza participada de la filiación natural del Hijo de Dios, ni el objeto de las virtudes teologales, ni el de nuestra bienaventuranza y último fin, al cual se dirigen todos los actos de la vida cristiana. En suma, la vida cristiana sin la Trinidad perdería todo su sentido y razón de ser.

Además de revelarnos los secretos insondables de la vida íntima de Dios, el misterio de la Trinidad suprime toda contradicción entre el Antiguo Testamento y el Nuevo acerca de la unidad de Dios e ilumina otras verdades de nuestra fe, como los misterios de la encarnación, de la redención y de la venida del Espíritu Santo y toda la obra de nuestra santificación, y, de modo semejante, todo nuestro conocimiento natural acerca de Dios creador de todas las cosas y fin último de ellas. Por eso escribe Santo Tomás que "la revelación de las personas divinas nos fué doblemente necesaria: para sentir rectamente acerca de la creación de las cosas... y principalmente acerca de la salvación del género humano, llevada a cabo por la encarnación del Hijo de Dios y por el don del Espíritu Santo" (1 q.32 a.2 ad 3).

De donde se sigue que el tratado de Trinidad debe ir inmediatamente después del de Dios Uno y antes de las otras partes de la teología.

ESENCIA DEL DOGMA TRINITARIO.—Consiste el dogma trinitario en la afirmación de la unicidad de Dios en la trinidad de personas. El *Concilio IV de Letrán* (1215) expresa la esencia del dogma en los términos siguientes: "Firmemente creemos y absolutamente confesamos que existe un solo Dios verdadero, eterno, inmenso e inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas distintas en una sola esencia, substancia o naturaleza absolutamente simple. El Padre no procede de ninguna persona, el Hijo procede sólo del Padre, y el Espíritu Santo igualmente de los dos: sin principio, siempre y sin fin: el Padre engendrando, el Hijo naciendo y el Espíritu Santo procediendo; consubstanciales, y coiguales, y coomnipotentes, y coeternos; un solo principio de todas las cosas" (D 428).

ORIGEN DEL DOGMA TRINITARIO.—Pretenden los racionalistas que este dogma tiene su origen en doctrinas trinitarias paganas. Pero la verdad es que entre las trinidades paganas—como, por ejemplo, la de Osiris, Isis y Horus—y la cristiana media un abismo. Aquéllas, además de múltiples, son verdaderas triadas de esencias y dioses, ideadas sobre la base de la familia humana; mientras que la doctrina católica descansa toda sobre la unidad más absoluta de la esencia divina en la trinidad de personas. Todas las semejanzas de las paganas son de tipo material y extrínseco.

El dogma trinitario católico trasciende absolutamente la razón humana y sólo mediante la revelación divina puede ser conocido, por lo cual antes de ésta era completamente ignorado (cf. 1 q.32 a.1).

SU REVELACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.—La manifestación de este dogma no se contiene explícita, ni siquiera implícitamente para nosotros, en el Antiguo Testamento, de tal manera que la revelación del misterio de la Trinidad es patrimonio del Nuevo por medio de Jesucristo. Así lo afirma Santo Tomás en unas palabras que expresan la ley del progreso en la revelación divina: "Antes de la Ley, Abrahán y los padres fueron instruídos proféticamente acerca de la Deidad... Bajo la Ley les fué hecha de una manera más excelente que antes la revelación de esta misma verdad... Por último, en el tiempo de gracia fué revelado por el mismo Hijo de Dios el misterio de la Trinidad" (2-2 q.174 a.5).

El Antiguo Testamento insiste sobre todo en el monoteísmo y en la preparación del pueblo israelítico para la venida del Mesías, pero nada se encuentra en él que sea capaz por sí mismo de llevar al conocimiento de la trinidad de personas en Dios. Del Espíritu Santo, como persona distinta, no se dice nada, y del Padre sólo en sentido esencial, no personal, o en sentido metafórico, para significar la protección que tiene Dios sobre el hombre en general y del pueblo de Israel y del justo en particular. La doctrina sobre la Sabiduría, contenida en los libros sapienciales, no pasa de ser una personificación literaria de los atributos esenciales de la ciencia y del poder de Dios, por medio de los cuales concibe y crea todas las cosas.

Bien es cierto, sin embargo, que en el Antiguo Testamento, mirado a la luz clara del Nuevo—y sólo en este sentido—, podemos encontrar *alusiones* e *insinuaciones* de la pluralidad en la unicidad de Dios. De esta forma, observa el P. Lagrange, el uso plural del nombre de Dios—Elohim—y de ciertas locuciones que se refieren a Dios, las interpretamos mejor cuando, a través de la fe trinitaria del Nuevo Testamento, las entendemos de todas las personas divinas. Mas esto no quiere decir que en el Antiguo estén suficientemente indicadas para nosotros, sin ulterior revelación divina.

El límite extremo a que parece llegar la revelación del Antiguo Testamento es la dualidad en la unicidad de Dios, al afirmar, principalmente en Isaías (9,5), la naturaleza divina del Mesías. Pero ni aun aquí hallamos manifiesta la naturaleza de su origen eterno ni de su distinción divina. Y si es cierto que los Salmos (2,2; 109,1-4) nos hablan de una generación divina del Mesías, no lo es menos que puede entenderse en sentido metafórico y temporal, por la exaltación del Mesías a la dignidad de Rey teocrático y Sumo Sacerdote. La generación propiamente divina queda en el misterio. En suma, que, ateniéndonos al Antiguo Testamento, no alcanzaríamos a ver en aquella dualidad la distinción real de las personas.

No obstante lo dicho, hay que afirmar, por otra parte, que la doctrina contenida en el Antiguo Testamento sobre Dios Padre, y la relativa a la Sabiduría en los libros sapienciales, principalmente en los Proverbios (8,22-31), Eclesiástico (1,1-4; 24,3-16) y la Sabiduría (7,25-29), a pesar de no ser trinitaria, constituye, sin embargo, una preparación magnífica para la revelación de misterio tan alto en el Nuevo Testamento, conforme a la misma ley de progreso en la revelación divina.

EN EL NUEVO TESTAMENTO.—En el Nuevo Testamento se encuentra la revelación de la Trinidad esparcida por todo él. Tertuliano no vacila en llamarla substancia del mismo, pues es su obra y lo que principalmente distingue a los cristianos de los judíos [1]. La misma afirmación hacen muchos Santos Padres, como San Hilario, el Nacianceno, San Juan Crisóstomo, San Gregorio Magno, etc.; y San Epifanio escribe en frase precisa y tajante: "Una divinidad es predicada por Moisés, la dualidad es anunciada más diligentemente por los profetas, pero la Trinidad se muestra en el Evangelio" [2].

Las afirmaciones directas más notables de toda la Trinidad son las contenidas en el relato del bautismo de nuestro Señor por los tres sinópticos y en la fórmula de nuestro bautismo. En el primero vemos en escena la persona del Padre, que en Jesús reconoce a su Hijo, y en la paloma el símbolo del Espíritu Santo. He aquí cómo refiere San Lucas el bautismo de Jesucristo: *Aconteció, pues, cuando todo el pueblo se bautizaba, que, bautizado Jesús y orando, se abrió el cielo y descendió el Espíritu Santo en forma corporal, como una paloma, sobre El, y se dejó oír del cielo una voz: Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco* [3].

Interpretando este cuadro a la luz del Nuevo Testamento, se nos manifiesta en él el misterio inefable de la Trinidad. La expresión *Tú eres mi hijo amado* no significa sino el hijo natural, el unigénito, tenido por verdadera generación y, por consiguiente, de la misma naturaleza del Padre, Dios como El, cuya voz desde el cielo se oye. Mas no se concibe un hijo engendrado de la misma substancia del padre si no es una persona realmente distinta de él en la comunidad de naturaleza. Tenemos, pues, dos personas distintas en Dios, Padre e Hijo. Y como el Espíritu Santo, que aparece bajo la forma de paloma, es enumerado junto con el Padre y el Hijo, y no se trata de un espíritu cualquiera, sino del mismo Espíritu de Dios—expresamente se le llama Dios en los Hechos (5,34) y se dice que procede del Padre y del Hijo (Io. 15,26; 16,13-15)—, este Espíritu forzosamente tiene que ser también una persona divina realmente distinta de las dos anteriores. He aquí, pues, tres personas distintas en un solo Dios.

Por un procedimiento semejante aparece clara la Trinidad en la fórmula de nuestro bautismo, referida por San Mateo (28,19): *Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo;* de donde el Padre y el Hijo manifiestamente significan personas realmente distintas, habiéndose de decir otro tanto del Espíritu Santo, enumerado con ellos

[1] *Advers. Prax.* c.31: ML 2,220.
[2] *Anchoratus et haeres.* 73. MG 43,154.
[3] 3,21-22; cf. Mt. 3,16-17; Mc. 1,9-11.

en la misma línea y orden, teniendo todos la misma perfección y naturaleza, como queda patente en el singular de la expresión *en el nombre.*

Pero no es solamente en estos lugares donde aparece la distinción de las tres personas en una sola esencia divina, sino que existen testimonios suficientemente explícitos de la Trinidad en otros muchos, como en el libro de los Hechos, las Epístolas de San Pablo y de San Juan y en el Apocalipsis, que sería prolijo enumerar. Contentémonos con la referencia de algunos textos. Sea el primero las palabras de Jesús a los apóstoles al despedirse de ellos: *Y comiendo con ellos, les mandó no apartarse de Jerusalén, sino esperar la promesa del Padre que de mí*—dijo—*habéis escuchado, porque Juan bautizó con agua, pero vosotros, pasados no muchos días, seréis bautizados en el Espíritu Santo* (Act. 1,4-5). De los labios del Hijo oímos la mención del Padre y del Espíritu Santo, relacionada también con el bautismo.

Lo mismo hallamos en las siguientes palabras de San Pedro: *A este Jesús le resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos. Exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, le derramó, según vosotros veis y oís* (Act. 2,32-33).

San Pablo, queriendo mostrar la unidad de los múltiples carismas que se manifestaban en la Iglesia de Corinto, se expresa de este modo: *Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obrá todas las cosas en todos* (2 Cor. 12,4-6). El pensamiento es claro. En un solo Dios que obra las cosas se juntan los dones del Espíritu y los ministerios del Señor e Hijo de Dios, Jesús.

La segunda Epístola a los Corintios concluye con esta salutación final, que expresa cuán vivo se hallaba en la mente del Apóstol el pensamiento de la Trinidad con los atributos apropiados de cada persona: *La gracia del Señor Jesucristo, y la caridad de Dios, y la comunicación del Espíritu Santo, sean con todos vosotros* (13,13).

Semejante lenguaje no tiene la claridad y precisión que tienen nuestros catecismos modernos, ni aun los antiguos símbolos de la Iglesia; pero nos muestra lo intensamente que los apóstoles vivían la fe trinitaria.

Los textos referidos y otros más que pudiéramos añadir, se completan con la doctrina sobre cada una de las personas. La afirmación del Dios único es tan categórica en el Nuevo Testamento como puede serlo en el Antiguo; pero en aquél el Dios único, creador del cielo y de la tierra, es el Padre de nuestro Señor Jesucristo; Jesús es el Hijo de Dios, Uno con el Padre y que participa de su ciencia y de su poder. El Espíritu Santo procede del Padre y recibe del Hijo cuanto es y cuanto comunica a los fieles.

Todos estos documentos se hallan difundidos por las páginas del Nuevo Testamento y vienen a completar la doctrina general enunciada en los textos arriba referidos. Sin el dogma de la Trinidad sería incomprensible el Nuevo Testamento.

EN LA IGLESIA PRIMITIVA.—Así se explica que en la Iglesia primitiva existiese una exuberancia de fe trinitaria tal, que hasta su salutación—empleada también por San Pablo—llegase a constituir un acto litúrgico. Siendo el bautismo el misterio de la iniciación

cristiana—cuya fórmula expresa la fe en la Trinidad—, dicho se está que la predicación apostólica y la catequesis habían de tener por objeto principal la exposición de esta verdad de fe que a todos se exigía para su recepción. La predicación apostólica se recoge en los símbolos—llamados por esta causa de los apóstoles—, los cuales no son otra cosa que una explicación más amplia de la fórmula del bautismo. El más antiguo que se conoce data de mediados del siglo II y no contiene más que la parte trinitaria (cf. D 1). Los posteriores añaden a la trinitaria la cristológica, a cuyos dos artículos de fe se reducen todos los demás, como enseña el Angélico Doctor (cf. 2-2 q.1 a.9 c y ad 5).

Las llamadas *Reglas de fe,* síntesis de la doctrina cristiana y de la predicación apostólica, empleadas como manuales en la instrucción de los catecúmenos, contienen también como fundamental la doctrina trinitaria. Probablemente son ampliaciones del *Símbolo de los Apóstoles.* Las más notables son la de San Ireneo [4], de Tertuliano [5] y de Orígenes [6].

Todos los Padres apostólicos y posteriores dan testimonio irrefragable de la Trinidad. Como expresión legítima del pensamiento de la tradición, puede considerarse el siguiente pasaje de la Epístola primera de San Juan (5,7), que en el siglo IV comenzó a introducirse en los códices bíblicos, hasta pasar en el siglo XIII al texto de la Vulgata en la forma siguiente: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y los tres son Uno.*

EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—La doctrina de la Iglesia—custodio de la revelación e intérprete auténtica de la misma—se expresa acerca de la Trinidad en los símbolos de fe, hechos o aceptados por ella; en los concilios, en las profesiones de fe. El símbolo más antiguo (mediados del siglo II) expresa con sublime sencillez nuestra fe, centrada toda en el misterio de la Trinidad: "Creo en el Padre omnipotente, y en Jesucristo, Salvador nuestro, y en el Espíritu Santo Paráclito, en la santa Iglesia y en la remisión de los pecados" (D 1).

De ésta, como célula primitiva, se forman otros en los que se explica más la parte cristológica, hasta llegar al llamado Símbolo Atanasiano, universalmente recibido como síntesis admirable de todo el dogma trinitario, que comienza: "El que quiera salvarse es necesario, ante todo, que profese la fe católica, la cual, si alguno no observare íntegra y pura, sin duda perecerá para siempre. La fe católica es ésta: venerar un solo Dios en la Trinidad, y la Trinidad en la Unidad, no confundiendo las personas ni separando la substancia, pues una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo; mas una es la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, igual la gloria y coeterna la majestad" (D 39). Esta fe es la que la Iglesia, en lucha tenaz contra las herejías de todo tiempo, mantuvo siempre incólume a través de los siglos en sus concilios y profesiones de fe, como en el *Niceno I, Constantinopolitano I, Toledano XI, Lateranense IV, Florentino* (D 54 85 275-81 428 697 705), etc.

[4] I *Advers. Haereses* 10,1-2; 22,1: MG 7,549; 669.
[5] *Advers. Praxeam* 2: ML. 2,156.
[6] I *De principiis* praef. 2,4: MG 11,116-117.

ERRORES TRINITARIOS.—Entendemos por tales los que niegan la existencia de tres personas distintas en la unidad de la esencia divina, o que de tal manera la enseñan que conducen a la existencia de tres dioses.

Fácil es reducirlos todos a tres grupos o categorías distintas. En primer lugar, los que niegan la existencia de orígenes inmanentes en Dios, y, por tanto, la real distinción de personas. Están comprendidos en esta categoría los *monarquianos* y los *modalistas.* Los primeros, no acertando a conciliar la unicidad de Dios con la pluralidad de personas divinas, o bien negaban la divinidad de Jesucristo, diciendo que era sólo hijo adoptivo de Dios *(adopcionistas,* cuyo principal representante en el siglo II fué Pablo de Samosata), o sostenían que el Hijo era el mismo Padre en cuanto encarnado para sufrir y padecer por nosotros, llamados por esta causa *patripasianos* (Noeto y Práxeas en el siglo II).

Los modalistas no admitían tampoco la distinción real de personas, enseñando tan sólo una distinción modal de sola razón, a la manera que una misma causa recibe denominaciones diferentes en cuanto se manifiesta obrando efectos distintos. Sabelio fué su principal representante en el siglo III. Pero después de él otros muchos renovaron de maneras diferentes su herejía: "Mahoma en el siglo VII, los waldenses en el XIII, los socinianos en el XVI y los llamados *unitarios* (protestantes liberales y teósofos modernos) en los siglos siguientes.

Forman el segundo grupo todos aquellos que, concibiendo los orígenes inmanentes divinos al igual de los transeúntes, aunque admiten la distinción de personas, niegan, sin embargo, su consubstancialidad, afirmando que el Hijo y el Espíritu Santo son puras criaturas hechas de la nada, aunque superiores a todas las demás. Arrio († 336), Eunomio († c.390) y Macedonio († c.370) fueron sus principales representantes.

Entran en el tercero los que, admitiendo tanto la unicidad de Dios como la consubstancialidad y distinción de personas, de tal manera la explicaban que conducen a la existencia de tres dioses distintos, ya multiplicando la esencia con las personas (Roscelino en el siglo XI y el abad Joaquín en el XII), ya distinguiendo realmente de la esencia las relaciones divinas, constitutivas de las personas (Gilberto Porretano en el siglo XI); ya también estableciendo el constitutivo de las personas en algo absoluto—la conciencia—distinto en cada una de ellas (Günther en el siglo XIX).

Ultimamente, los modernistas, conforme a su teoría evolucionista del dogma católico en general, han dicho que el dogma trinitario es una transformación de la revelación divina, hecha por la Iglesia en virtud de ciertos conceptos tomados de la filosofía, como los de persona y de substancia, y que carece, por tanto, de todo valor objetivo, no teniendo más que un sentido práctico-hipotético para la determinación de nuestras relaciones con Dios (D 2026).

LA TEOLOGIA Y LA TRINIDAD.—La teología no es extraña a la revelación, sino su explicación razonada, en la cual, por lo mismo, se contiene la doctrina revelada, si ha de ser verdadera teología. Pero siendo la Trinidad un misterio en sentido estricto y el más insondable de los misterios, o lo que es igual, una verdad que trasciende totalmente el poder de la humana razón, la teología no

puede ni intentar siquiera su demostración (cf. q.32 a.1). La Trinidad sólo puede ser admitida por la fe.

La teología, como sabiduría suprema, supuesta la fe en el Dios que revela, prueba la existencia de la revelación de la Trinidad por medio de los órganos auténticos de aquélla, que son la Sagrada Escritura, la tradición y el magisterio de la Iglesia; lo que equivale a probar la misma existencia de la Trinidad. Pero entiéndase bien: esta prueba no se funda en argumentos de razón natural, sino que se lleva a efecto por medio de la revelación divina o con argumentos que descansan por entero en la fe en el Dios que revela.

Este es el motivo por el cual para aceptar estos argumentos se requiere la fe como fundamento inconmovible.

Además de esto, la teología, como sabiduría suprema, tiene también otras funciones respecto de los misterios en general y concretamente del de la Trinidad, la primera de las cuales es explicarlos por medio de analogías o semejanzas tomadas del orden natural, para hacerlos inteligibles en lo que cabe. Hace ver también la armonía que las distintas verdades de fe guardan entre sí y con las del orden natural. Y, por último, resuelve los argumentos que contra ellos oponen los adversarios [1].

Y como ciencia, la teología deduce de las verdades de fe, explícitamente reveladas, el sentido implícito de las mismas, el cual expresa en las conclusiones teológicas.

Padres griegos y latinos escribieron tratados sobre la Trinidad, en los que, a la vez que exponían este dogma de nuestra fe, rebatían las herejías contra ella existentes. Entre los griegos se destacan San Atanasio, San Basilio, San Gregorio Nacianceno y el Niseno, Dídimo, San Cirilo de Alejandría y San Juan Damasceno. Y entre los latinos, San Hilario, San Ambrosio San Agustín, San Fulgencio y Boecio. Al principio, estos escritos tuvieron más bien un carácter positivo y apologético, adquiriendo después, especialmente en San Agustín y San Juan Damasceno, un aspecto especulativo, que culminará en Santo Tomás.

LOS PADRES GRIEGOS.—En cuanto al modo de exponer el dogma trinitario, no todos los Santos Padres y teólogos procedieron de la misma manera. Los griegos, generalmente, ateniéndose al modo concreto en que este dogma se nos revela en el Nuevo Testamento, parten de las personas distintas para llegar a la unidad de esencia por medio de los orígenes o procesiones, que conciben a modo de donación o comunicación de la naturaleza divina que el Padre hace al Hijo y ambos al Espíritu Santo. Esta misma unidad de esencia la explican y corroboran después por la existencia mutua de unas personas en otras (περιχώρησις) y por la unidad de operación.

La concepción trinitaria de los Padres griegos tiende, por tanto, directamente a la refutación del monarquianismo y modalismo, que negaban la distinción real de personas, aunque comprende también la refutación del arrianismo y macedonianismo.

Su punto de partida es claro y consta con toda certeza en la revelación del Nuevo Testamento. Pero no es tan clara la explicación que da de la Trinidad ni de la unidad numérica de esencia en las divinas personas. Son muchos los puntos que deja obscuros, sin que aparezca una explicación satisfactoria de los mismos. ¿Por qué

[1] Cf. I q.1 a.8; *C. Vatic.* (D 1796-1797).

sólo hay dos orígenes o procesiones en Dios? ¿Por qué el primero es verdadera generación y no el segundo? ¿Por qué el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y no, como el Hijo, solamente del Padre? ¿Por qué la naturaleza divina se comunica numéricamente la misma en las dos procesiones? Pues tanto la mutua existencia de unas personas en otras como su unidad de operación *ad extra*, más bien que razón intrínseca son consecuencia de la unidad numérica de esencia, en la cual ambas cosas encuentran su principal fundamento. Por otra parte, los Padres griegos tampoco aciertan a dar explicación completa de por qué ciertas obras *ad extra* se dicen en el Símbolo distintamente de las personas, como la creación respecto del Padre, respecto del Hijo la redención y del Espíritu Santo la santificación.

LOS PADRES LATINOS.—Como indicábamos antes, no todos los Padres griegos siguieron este camino, y así San Atanasio y Dídimo de Alejandría van por el mismo de los Padres latinos. Estos, hecha excepción de San Hilario, siguen un procedimiento inverso al de los Padres griegos. De la unidad de esencia divina pasan a establecer la distinción de personas por medio de las procesiones y de las relaciones.

Este procedimiento, desde luego, es más metódico que el de los griegos, porque va de lo más conocido (la esencia) a lo más recóndito y desconocido, donde propiamente se halla el misterio, es decir, la distinción real de personas en la unidad numérica de esencia. Precisamente por eso todas las dificultades, en la concepción latina, vienen del lado opuesto al de la griega, o sea de la distinción real de las personas y particularmente de la constitución de la persona del Padre. Porque ¿de qué manera, en la identidad de las personas con una misma esencia, pueden darse en ella orígenes de personas realmente distintas entre sí, sin que la misma esencia se multiplique? Y en caso afirmativo, ¿cómo explicar la constitución de la persona del Padre, que no procede de ninguna otra?

LA CLAVE TEOLÓGICA.—Todo el secreto del tratado de la Trinidad está en dar con la clave que explique de modo satisfactorio, en lo humanamente posible, la existencia, el número y la naturaleza de las procesiones divinas, sin menoscabo de la unidad de esencia ni de la distinción real de personas.

Diversas fueron las teorías excogitadas a este propósito: la de los Padres griegos, que conciben las procesiones divinas como simples donaciones de las personas; la de Ricardo de San Víctor, que trata de probar el misterio de la Trinidad por la caridad perfecta; la común a los autores del siglo XIII, que representan las procesiones divinas a modo de naturaleza la primera, y de voluntad fecunda la segunda, y, finalmente, la explicación de San Agustín por medio de la analogía de las emanaciones inteligibles del verbo y del amor en los seres intelectuales creados.

Ciertamente que esta analogía en San Agustín no trasciende los límites de un ejemplo, ni llega a penetrar todo el hondo sentido que encierra, ni a darle, por consiguiente, todo el alcance que recibirá más tarde, ni acierta tampoco a explicar por medio de ella la distinta naturaleza de las procesiones divinas. Sin embargo, con su mirada de águila, San Agustín atisbó su existencia, y sólo esto le

bastó para salvar en gran parte las lagunas de la concepción trinitaria de los griegos; la existencia de solas dos procesiones en Dios, según la acción del entendimiento y de la voluntad, únicas inmanentes que existen en El; la naturaleza de verdadera generación de la primera, identificándose en Dios el modo de la procesión del verbo con la de Hijo; la naturaleza intrínsecamente amorosa de la segunda, aun cuando no llegue a determinar por qué no es generación; la necesidad de que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo, por la misma naturaleza de la acción de la voluntad según la cual procede; la teoría de la apropiación a las divinas personas de las operaciones comunes *ad extra,* que en los Padres griegos sólo se halla de una manera implícita, etc.

LA CONSTRUCCIÓN CIENTÍFICA DE SANTO TOMÁS.—Después de San Agustín vendrá otro genio, si no tan intuitivo como el Obispo de Hipona, sí más constructivo y arquitectónico, que perfeccionará la gran intuición agustiniana, elevándola del orden de un simple ejemplo a la categoría de verdadera analogía metafísica, mediante la cual descubrirá muchas reconditeces del misterio, sin llegar nunca a descorrer por completo el velo que lo oculta a los ojos de nuestro espíritu mientras vivimos en este mundo.

Ni que decir tiene que nos referimos a Santo Tomás, el cual sigue en la Trinidad el mismo procedimiento de los Padres latinos, y particularmente del Obispo de Hipona, por considerarlo mucho más teológico y racional, apartándose así del Maestro de las Sentencias, de Ricardo de San Víctor, de Alejandro de Halés y de San Buenaventura, que adoptaron el de los griegos, no obstante ser distinto del seguido por San Agustín.

Siendo las procesiones divinas el fundamento de toda la doctrina trinitaria, en la explicación de ellas se encontrará la clave para entenderla de algún modo. Siguiendo la línea trazada por San Agustín, Santo Tomás las explica por medio de la analogía de los orígenes inmanentes del verbo mental y del amor, a que dan lugar las operaciones del entendimiento y de la voluntad en los seres intelectuales. Esta analogía tiene en la penetración de Santo Tomás un alcance mucho mayor que en San Agustín. Por medio de ella Santo Tomás da razón suficiente y explica del modo más perfecto que cabe a la inteligencia humana todo lo que la fe enseña acerca de las procesiones divinas y de las personas.

Precisamente la conformidad que esta analogía guarda con la doctrina de la fe acerca de la Trinidad, y la facilidad con que explica sus diferentes aspectos, unido al fracaso de otras teorías y a la imposibilidad que la razón teológica encuentra para dar de otra manera explicación de las enseñanzas de la revelación divina sobre la Trinidad, hacen pensar que Santo Tomás sorprende de cerca el mismo ser del misterio, sin llegar, sin embargo, a descubrirlo plenamente a nuestro entendimiento.

Por eso, la mayor parte de los teólogos considera esta analogía como teológicamente cierta, y algunos llegan a afirmar que está implícitamente revelada y, por consiguiente, contenida en la misma realidad del misterio. Desde luego, lo que no admite lugar a duda es que, por medio de ella, Santo Tomás elaboró uno de los tratados más perfectos que salieron de su inspirada pluma, si fuera posible graduar la perfección con que consumó cada uno de ellos. Porque

en el de la Trinidad todo es unidad, armonía perfecta, penetración suma, unida a una sublime sencillez, brevedad casi angélica, luz obscura de misterio, que da la sensación de que se ha llegado a la inteligencia de lo que en esta vida no puede comprenderse.

DIVISIÓN DEL TRATADO DE LA TRINIDAD.—La división del tratado no puede ser más sencilla. Contiene tres partes:

I. *De las procesiones en Dios,* punto central de toda la Trinidad, entendidas y explicadas por medio de la analogía de los orígenes inmanentes en todo ser intelectual, según las operaciones de conocimiento y de amor (q.27).
II. *De las relaciones en Dios,* que necesariamente fluyen de las procesiones divinas y constituyen y distinguen las personas (q.28).
III. *De las personas divinas,* absoluta y relativamente consideradas (q.29-43).

Para mayor claridad daremos en esquema la división de todo el tratado de Trinidad según Santo Tomás:

EL TRATADO DE TRINIDAD
- I. De las procesiones en Dios (q.27).
- II. De las relaciones en Dios (q.28).
- III. De las personas divinas ...
  - A) Consideradas absolutamente ...
    - 1) En común .....
      - a) Del concepto de la persona en Dios (q.29).
      - b) Del número de las personas divinas q.30).
      - c) De lo que pertenece a la unidad o a la pluralidad de Dios (q.31).
      - d) De cómo podemos conocer las personas divinas (q.32).
    - 2) En particular ...
      - a) De la persona del Padre (q.33).
      - b) De la persona del Verbo y de la Imagen (q.34-35).
      - c) De la persona del Espíritu Santo (q.36-38).
  - B) Consideradas relativamente por comparación.
    - 1) A la esencia divina (q.39).
    - 2) A las relaciones divinas (q.40).
    - 3) A los actos que expresan los orígenes de las personas (q.41).
    - 4) Entre sí.
      - a) En cuanto a la igualdad y semejanza (q.42).
      - b) En cuanto a su envío a las almas de los justos (q.43).

En estas cuestiones explica el Angélico Doctor todo lo concerniente a la distinción real de las personas en la unidad numérica de esencia y resuelve las dificultades de los herejes y otras propuestas por él mismo.

Las personas divinas son término de los orígenes o procesiones divinas *dentro* del mismo Dios. Pero las divinas personas son enviadas también a toda alma que está en gracia, en la que moran e inhabitan real y substancialmente. Por eso Santo Tomás, después de considerar en todo el tratado de Trinidad las procesiones divinas en el mismo Dios, termina, en la cuestión 43, estudiándolas *fuera* de Dios, o sea las misiones de las personas divinas en el alma del justo, punto en el que convergen prácticamente todas las enseñanzas fundamentales del misterio de la Trinidad. Pues así como la Trinidad es el corazón de la fe y de toda la teología, así también la inhabitación de las personas divinas en las almas en gracia lo es de toda la vida cristiana. El Sumo Trascendente es al mismo tiempo el Sumo Inmanente de nuestra vida sobrenatural.

B I B L I O G R A F I A

I. Corrientes trinitarias latinas

SAN AGUSTÍN († 430) : *De Trinitate* (ML 43).

SAN ANSELMO, O. S. B. († 1109) : *Monologium; Proslogium; De Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi; De processione Spiritus Sancti, contra graecos* (ML 158).

HUGO DE SAN VÍCTOR, O. S. B. († 1141) : *De sacramentis christianae fidei; Summa Sententiarum* (de autor desconocido, aunque catalogada entre sus obras) (ML 176).

RICARDO DE SAN VÍCTOR, O. S. B. († 1173) : *De Trinitate; De tribus appropriatis personis in Trinitate; Quomodo Spiritus Sanctus est amor; De missione Spiritus Sancti* (ML 196).

ALEJANDRO DE HALÉS, O. F. M. († 1245) : *Summa theologica* t.1 l.1 (ed. Quaracchi 1924).

SAN BUENAVENTURA, O. F. M. (1221-1274) : *In I «Sententiarum»; Breviloquium* p.1.ª (Quaracchi 1882-1902).

II. Obras de carácter histórico-doctrinal

JOANNES VECCOS († 1298) : *De unione ecclesiarum veteris et novae Romae; De processione Spiritus Sancti; Ad Theodorum Sugdae episcopum; Refutatio libri Photii de Spiritu Sancto; Refutatio libri Georgii Cypri* (MG 141).

CARD. BESSARION († 1472) : *Refutatio Marci Ephesini; Apologia inscriptionum Vecci contra Palamam; Refutatio syllogismorum Max. Planudae; De processione Spiritus Sancti* (MG 161).

DIONISIO PETAVIO, S. I. († 1652) : *Theologica dogmata: De sanctissima Trinitate* (Parisiis 1644).

LUIS THOMASSINO, oratoriano († 1695) : *Dogmata theologica: De divina et sanctissima Trinitate* (Parisiis 1868).

M. LE QUIEN, O. P. : *Oriens christianus in quatuor patriarcatus digestus* (Parisiis 1740).

J. LEBRETON, S. I. : *Les origines du dogme de la Trinité* (París 1927).

— *Histoire du dogme de la Trinité, de Saint Clément a Saint Irénée* (París 1928).

— *Le Dieu vivant: la révélation de la Sainte Trinité dans le N. T.* (París 1919).

F. CEUPPENS, O. P. : *Theologia Biblica: De Deo trino* (Romae 1938).

CARD. J. HERGENROETHER († 1891) : *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia* (Ratisbonae 1869).

M. JUGIE, A. A. : *Theologia dogmatica christianorum orientalium.* Vol.1 : *Theologiae dogmaticae graeco-russae, origo, historia, fontes.* Vol.2 : *Theologiae dogmaticae graeco-russorum expositio* (Parisiis 1926 et 1933).

M. JUGIE, A. A. : *De Photii morali effigie* (Romae 1921).

TH. DE REGNON, S. I. († 1893) : *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (París 1898).
M. SCHMAUS : *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster i. W. 1927).
— *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus;* 2 Teil : *Die trinitarischen Lehrdifferenzen* (Münster i. W. 1930).
L. CHOPIN : *La Trinité chez les Pères apostoliques* (París 1925).
G. BARDY : *Paul de Samosate* (Lovaina 1923 y 1929).
JOSEPH SLIPYI : *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photius* (Oeniponte 1921).
— *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda* (Leopoli 1923).
— *Num Spiritus Sanctus a Filio distingualur si ab eo non procederet* (Leopoli 1927).
CARD. NEWMAN : *The arians of the fourth century* (Londres 1833, 1871, 1901).
— *Causes of the rise and successes of arianism* (ibid. 1872, 1902).
— *Dissertatiumculae quaedam critico-theologicae* (Romae 1847).
LEO ALLATIUS : *Graecia orthodoxa* (Romae 1652, 1659).
FR. DIEKAMP : *Uber den Unsprung des Trinitälsbekenntnisses* (Münster i. W. 1910).
VALENTIN M. BRETON, O. F. M. : *La Trinité* (París 1931).
R. BLUML : *Paulus und der dreieinige Got* (Wien 1929).
A. D'ALES : *Novatien* (París 1925).
F. CAVALLERA : *Les premières formules trinitaires de Saint Augustin:* «Bulletin de Litt. Ecclés.» (1930) p.97ss.
A. ANWANDER : *Zür Trinitätslehre der nachorigenistischen alexandrinischen Theologie bis Arius. Theol.* (Quartalschr. 1921) p.190ss.
F. NAGER : *Die Trinitätslehre des hl. Basilius* (Paderborn 1912).
B. NIEDERBERGER : *Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem* (Paderborn 1924).
J. HERGENRÖTHER : *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz* (Regensburg 1850).
T. M. PÉGUES, O. P. : *Théologie thomiste d'après Capreolus: La Trinité:* «Revue Thomiste» (1902) p.694ss.
P. MINGES, O. F. M. : *Zür Trinitätslehre des Duns Skotus:* «Franziskan. Studien» (1919) p.24ss.
J. BILZ: *Die Trinitätslehre des hl. Joannes von Damascus* (Freiburg 1909).
A. GARDEIL, O. P.: *Le «mens» d'après S. Augustin et S. Thomas d'Aquin:* «Revue des Scienc. Phil. et Théol.» (1924) p.145ss.
A. STOHR : *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura,* 1 Teil (Münster 1923).
— *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg* (ibid. 1928).
— *Die Hauptrichtungen der speculativen Trinitätslehre in 13. Jahrh. Theol.* (Quartalschr. 1925) p.113ss.
— *Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre. Zeitschr. f. kath. Theol.* (1926) p.177ss.
J. F. BETHUNE-BAKER : *The meaning of Homoousios in the «Constantinopolitan» Creed* (Cambridge 1901).
A. GRANDSIRE : *Nature et hypostases divines dans S. Basile. Recherches de science religieuse* (1923) p.130ss.
R. BOIGELOT : *Le mot «personne» dans les écrits trinitaires de S. Augustin:* «Nouvel Revue Théol.» (1930).

C. BRAUN : *Der Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation* (Mainz 1876).
A. MICHEL : *Hypostase:* «Dict. de théol. cath.», 7,369ss.
T. B. STRONG : *History of the theological term substance:* «Journal of Theol. Studies», 2 (1901) p.224ss.; 3 (1902) p.22ss.
W. NOTTEBAUM : *De persona vel hypostasi apud Patres theologosque notione et usu* (Soest 1853).
J. TIXERONT : *Des concepts de «nature» et de «persone» dans les Pères et les écrivains écclésiastiques des V et VI siècles:* «Rev. d'Hist. et Litt. Relig.», 8 (1903) p.582ss.
S. SCHLOSSMANN : *Persona und Prosopon im Recht und in christlichen Dogma* (Kiel 1906).
M. BERGERON, O. P. : *La structure du concept latin de personne. Comment, chez les latins, «persona» en est venu à signifier «relatio». Commentaire historique de la I pars, q.29 a.4. Etudes d'hist. litt. et doct. du XIII siècle,* 2 (1933) p.121-161.
J. KUHN : *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit* (Tübingen 1857).
J. B. OSWALD : *Die Trinitätslehre* (Paderborn 1888).
PENIDO, M. T. L. : *A propos de la procession d'amour en Dieu:* «Ephém. Théol. Lovan.», 15 (1938) 338-344.
— *Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus. S. Augustinus et S. Thomas:* «Revue Thomiste», 13 (1930) 508-527.
— *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité:* «Ephém. Théol. Lovan.», 14 (1937) 33-68.
— *La valeur de la théorie psychologique de la Trinité:* «Ephém. Théol. Lovan.», 8 (1931) 5-16.

III. Representantes tomistas de la teología trinitaria [1]

CARD. ANIBALDO DE ANIBALDIS, O. P. († 1272) : *Commentarium in IV libros «Sententiarum»* (Basileae 1492, Parisiis 1560, 1660).
PEDRO DE TARANTASIA, O. P. (Inocencio V, † 1276) : *Commentarium in IV libros «Sententiarum»* (Tolosae 1652).
THOMAS DE JORZ, O. P. (Anglicus, † 1305) : *Commentaria super I «Sententiarum»* (Venetiis 1523).
J. CAPRÉOLO, O. P. († 1444) : *Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis* (Turonibus, ed. Paban-Pégues, 1900, 1908).
TOSTADO († 1449) : *Liber de quinque figuralis paradoxis* (Venetiis 1615).
D. DEZA, O. P. († 1523) : *Novarum defensionum Doctoris Angelici super IV libros «Sententiarum»* (Hispali 1517).
F. FERRARIENSE, O. P. († 1528) : *Commentaria in IV «C. Gentes»* (Romae 1530).
CARD. CAYETANO, O. P. († 1534) : *Commentaria in I partem D. Thomae (qq.27-43)* (Romae 1888).
SERAFÍN CAPPONIA PORRECTA, O. P. († 1614) : *Elucidationes formales in «Summam theologicam» S. Thomae de Aquino* (Venetiis 1588, 1596, 1612).
CRISÓSTOMO JAVELLI, O. P. (c.1538) : *Commentarium in I p. «Summae» S. Thomae* (Maguntiae 1611).

[1] Para una más amplia información bibliográfica véase la obra de A. MICHELITSCH *Kommentatorem zur «Summa Theologiae» des hl. Thomas von Aquin* (Graz u. Wien 1924).

GILBERTO GENEBRARDO, O. S. B. († 1597) : *De SS. Trinitate* (Parisiis 1569).
TDESCHEKI OSTROWSKI, O. Cist. (c.1600) : *De Trinitate* (Posaniae 1591).
BARTOLOMÉ TORRES († 1568) : *De ineffabili mysterio SS. Trinitatis* (Compluti 1567).
DOMINGO BAÑEZ, O. P. († 1604) : *Scholastica commentaria in I p. Angelici Doctoris D. Thomae* (Salmanticae 1585).
FRANCISCO ZUMEL, O. de Mercede († 1607) : *Commentaria in I partem D. Thomae* (Salmanticae 1590).
PEDRO DE LEDESMA, O. P. († 1616) : *De divina perfectione, infinitate et magnitudine* (Salmanticae 1596).
FRANCISCO DE ZÚÑIGA (1614) : *Tractatus de Trinitate in I p. D. Thomae* (Lugduni 1623).
PEDRO CORNEJO, O. C. († 1618) : *Commentaria in I p. D. Thomae* (Vallisoleti 1628).
JUAN GONZALEZ DE ALBELDA, O. P. († 1622) : *Commentariorum et disputationum in I p. «Summae» S. Thomae* (Compluti 1621).
BALTASAR NAVARRETE, O. P. (c.1626) : *Controversiae in D. Thomae eiusque scholae defensionem. In I p., qq.27-64* (Tarraconae 1602).
JUAN DE PORTUGAL, O. P. († 1629) : *De gratia increata et creata* (Conimbricae 1627).
JUAN WIGERS († 1629) : *Commentaria in I p. Divi Thomae* (Lovanii 1631).
PEDRO HERRERA, O. P. († 1630) : *In tractatum de Trinitate D. Thomae Aquinatis commentarii et disputationes* (Papiae 1627).
BERNARDO BRZEZEK, O. P. († 1630) : *Monomachia pro defensione fidei SS. Trinitatis* (Cracoviae 1616).
DIEGO DE CÁCERES, jerónimo : *«Summae theologiae» pars prima* (Salmanticae 1638).
SALMANTICENSES, O. C. D. : *Cursus theologicus «Summam» D. Thomae complectens.* T. 2 : *De SS. Trinitate,* por ANTONIO DE LA MADRE DE DIOS (Salmanticae 1637).
FILIBERTO MARCHINI, barnabita Congreg. S. Pauli (c.1635) : *Gymnasticae De Deo trino disputationes ad mentem D. Thomae* (Florentiae 1635).
JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P. († 1644) : *Cursus theologicus* (ed. Solesmes, Parisiis 1931)
AGUSTÍN OREGIO († 1635) : *De Deo et SS. Trinitate,* etc. (Romae 1632).
ANTONIO AJOSSA, Cler. Reg. (c.1637) : *Disputationes de SS. Trinitatis mysterio* (Romae 1631).
JUAN BIESCAS, O. P. († 1640) : *Apologia pro doctrina T. Thomae* (Oscae 1636).
PABLO NAZARIO, O. P. († 1646) : *Commentaria et controversiae in I p. D. Thomae* (Venetiis 1613).
FRANCISCO SILVIO († 1649) : *Commentarii in «Summam» S. Thomae* (Duaci, 1620, 1635).
MARCO SERRA, O P. (c.1650) : *Summa commentariorum in omnes partes «Summae» D. Thomae* (Romae 1653, 1662).
MIGUEL ALFONSO ZAMORANO, O. P. († 1660) : *Commentaria in I p. D. Thomae* (Ginsbergae 1759).
MARIALES XANTES, O. P. († 1660) : *Controversiae ad universam «Summam Theologiae» S. Thomae Aquinatis* (Venetiis 1624).
FRANCISCO ARAÚJO, O. P. († 1664) : *Commentaria in «Summam» S. Thomae* t.2 (Matriti 1647).
DOMINGO DE MARINIS, O. P. († 1663) : *Expositio commentaria in I p* (Lugduni 1663)

PEDRO LABAT, O. P. († 1670) : *Theologia scholastica secundum illibatam S. Thomae doctrinam* (Tolosae 1658, 1661).
VICENTE CONTENSON, O. P. († 1674) : *Theologia mentis et cordis* (Lugduni 1673).
FELIPE DE LA SS. TRINIDAD, O. C. D. († 1671) : *Summa theologiae thomisticae* (Lugduni 1653).
PEDRO DE GODOY, O. P. († 1677) : *Disputationes theologicae in «Summam Theologicam» D. Thomae* (Oxomensis 1671).
M. LEZAMA, O. P. († 1668) : *Commentaria in totam I p. Divi Thomae* (Matriti 1668).
AGUSTÍN REDING, O. S. B. (1692) : *Theologia scholastica ad normam theologorum Salisburgensium* (Typis Monasterii Einsiedlensis 1787).
JUAN B. GONET, O. P. († 1681) : *Clypeus theologiae thomisticae* (Burdigalae 1659, 1669).
ANTONIO GOUDIN, O. P. († 1695) : *Tractatus theologici* (Lovanii 1874).
PABLO MEZGER, O S. B. († 1702) : *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam Sancti Thomae* (Augustae Vindelicorum 1695).
JUAN MONTALVÁN, O. P. († 1720) : *Disputationes in I p. Sancti Thomae* (Salmanticae 1731).
VICENTE L. GOTTI, O. P. († 1742) : *Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aquinatis* (Bononiae 1727, 1735).
CARLOS R. BILLUART, O. P. († 1757) : *Summa Sancti Thomae* (Leodii 1746, 1751).
MOHRENWALDER, O. P. († 1762) : *Commentaria scholastica seu theologia speculativa in I p. Sancti Thomae* (Romae 1653, 1662).
M. J. SCHEEBEN († 1888) : *Dogmatik* (Freibourg in Brisgau 1878).
FR. SATOLLI († 1910) : *Praelectiones in «Summam Theologicam» D. Thomae Aquinatis* (Romae 1884-88).
L. PAQUET : *Disputationes theologicae seu commentaria in «Summam Theologicam» D. Thomae* (Romae 1900).
AL. M. LEPICIER, O. S. B. M. V. : *Institutiones theologicae dogmaticae ad textum S. Thomae concinnatae* (Parisiis 1903-6).
NORBERTO DEL PRADO, O. P. († 1918) : *De veritate fundamentali philosophiae christianae: Mysterium SS. Trinitatis* l.5 c.2 (Friburgi Helvetiorum 1911).
J. POMPEN, J. H. SELTEN : *Tractatus de Deo uno et trino* (Hertogenbosch 1904).
TOMÁS PÉGUES, O. P. († 1936) : *Commentaire française littéral de la «Somme Théologique» de Saint Thomas d'Aquin* (Toulouse 1906-1911).
A. GARDEIL, O. P. († 1931) : *La structure de l'âme et la expérience mystique* 2 vols. (París 1927).
I. VAN DER MEERSCH : *Tractatus de Deo uno et trino* (Brugis 1928).
ANSELMO STOLZ, O. S. B. : *Manuale theologiae dogmaticae;* fasc.2 : *De SS. Trinitate* (Friburgi Brisgoviae 1939).
TANQUEREY : *Synopsis theologiae dogmaticae* (Romae 1911).
H. BUONPENSIERE, O. P. († 1929) : *De Deo trino* (Vergarae 1930).
LORENZO JANSSENS, O. S. B. († 1925) : *Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis «Summa»: De Deo trino* (Friburgi Brisgoviae 1900-1921).
L. BILLOT, S. I. († 1931) : *De Deo uno et trino* (Romae 1926).
GUIDO MATTIUSSI, S. L. : *De Deo uno et trino. Adnotationes (pro manuscripto)* (Romae 1913).
HONORATO DEL VAL, O. S. A. († 1910) : *Sacra theologia dogmatica* (Matriti 1906).

E. HUGON, O. P. († 1928) : *Tractatus dogmatici.* Vol.I : *De Deo uno et trino* (Parisiis 1920).
DIEKAMP-HOFFMANN : *Theologiae dogmaticae manuale* (Parisiis-Tornaci-Romae 1933).
V. ZUBIZARRETA, O. C. D. († 1947) : *Theologia dogmatico-scholastica: De Deo trino* (Bilbao 1937).
M. T.-L. PENIDO : *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* p.2.ª c.1 (París 1931).
R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. : *De Deo trino,* etc. (Taurini-Parisiis 1943).
G. ALASTRUEY : *De Sanctissima Trinitate* (Vallisoleti 1944).
M. DAFFARA, O. P. : *Cursus manualis theologiae dogmaticae secundum Divi Thomae principia.* Vol.I : *De Deo uno et trino* (Taurini, Marietti, 1945).

IV. Representantes de otras escuelas distintas de la tomista

RUPERTO TUICIENSE, O. S. B. († 1135) : *De Trinitate; Quomodo S. S. est amor Patris et Filii; De glorificatione Trinitatis et processione S. S.* (ML 167).
PEDRO ABELARDO († 1142) : *De unitate et Trinitate divina; Expositio symboli; Introductio ad theologiam; Theologia christiana* (ML 178).
GUALTERIO DE CASTILLIONE (c.1200) : *De Trinitate* (ML 209).
DUNS ESCOTO, O. F. M. (1308) : *Opus Oxoniense* (ed. Vivès, Parisiis 1893).
DURANDO DE SAN PORCIANO, O. P. (1334) : *Commentaria in IV «Sententiarum»* (Lugduni 1563).
JUAN DE COLONIA, O. Conv. (c.1340) : *Commentaria in quatuor libros «Sent.»* (Venetiis 1473, Basileae 1510).
JUAN DE BASSOLIS, O. F. M. (c.1374) : *Commentaria in IV «Sent.»* (Parisiis 1517).
PEDRO DE ALLIACO (1420) : *Quaestiones super I «Sententiarum»* (Bruxellis 1478).
— *Tractatus et sermones* (Argentinae 1490).
FRANCISCO LICHETO, O. F. M. (1520) : *Commentarium in I, II et III «Sent.»* (ed. Vivès).
ANTONIO ANDRÉS, O. F. M. : *In IV «Sententiarum»* (Venetiis 1572).
FRANCISCO TOLEDO, S. I. (1596) : *In «Summam theologiae» S. Thomae Aquinatis enarratio* (Romae 1869).
GREGORIO VALENCIA, S. I. (1603) : *Commentarii theologici tomi IV in quibus omnes materiae, quae continentur in «Summa» D. Thomae Aquinatis, explicantur* (Ingolstadii 1591, 1597).
GISBERTO SCHEVICHAVIUS, S. I. (1603) : *De augustissima et SS. Trinitate* (Maguntiae 1619).
GABRIEL VÁZQUEZ, S. I. (1604) : *Commentarii et disputationes in «Summam» D. Thomae* (Compluti 1598).
PEDRO DE ARRUBAL, S. I. (1608) : *Commentarii ac disputationes in I partem D. Thomae* (Matriti 1619, 1622).
FRANCISCO SUÁREZ, S. I. (1617) : *De sanctissimo Trinitatis mysterio* (ed. Vivès, Parisiis 1866).
TEODORO SMISING, O. F. M. (1624) : *Disputationum theologicarum de Deo trino* (Antwerpiae 1624).
MIGUEL VÁZQUEZ DE PADILLA, S. I. (1624) : *De augustissimo SS. Trinitatis mysterio* (Lugduni 1617).

TOMÁS DE ITUREN, S. I. (1630) : *Commentarii in I p. Scti. Thomae* (Matriti 1619).
ADÁN TAMER, S. I. (1632) : *Disputationum theologicarum in omnes partes «Summae Theologiae» D. Thomae* (Ingolstadii 1627).
D. RUIZ DE MONTOYA, S. I. (1632) : *Commentaria et disputationes in I p. S. Thomae de Trinitate* (Lugduni 1625).
DIEGO GRANADO, S. I. (1623) : *Commentarii in «Summam Theologiae» S. Thomae* (Sevilla 1623, Granada 1633).
EGIDIO CONINCK, S. I. (1633) : *Disputationes theologicae de SS. Trinitate et divini Verbi Incarnatione* (Antwerpiae 1645).
MARTÍN DE ALVIZ, O. E. S. A. (1633) : *De altissima scientia, inscrutabili voluntate, investigabili praedestinatione ac ineffabili Trinitate* (Compluti 1632).
JUAN PREPÓSITO, S. I. (1634) : *Commentaria in I P. D. Thomae* (Duaci 1631).
DIEGO ALARCÓN, S. I. (1634) : *Theologiae scholasticae* p.1.ª (Lugduni 1633).
LUIS TORRES, S. I. (1635) : *Opusculorum theologiae.* VIII : *De processione Verbi* (Lugduni 1625).
JERÓNIMO FASOLUS, S. I. (1639) : *In I «Summae» partem commentaria* (Lugduni 1623).
JOSÉ AGOSTINI, S. I. (1643) : *Commentarii in I p. «Summae» S. Thomae* (Panormi 1639).
ANTONIO PÉREZ, S. I. (1649) : *Conclusiones theologicae de Deo trino et uno* (Romae 1648).
FRANCISCO DE LUGO, S. I. (1652) : *Theologia scholastica in I partem D. Thomae* (Lugduni 1617).
JUAN MARTINÓN, S. I. (1662) : *Disputationes theologicae* (Burdigalae 1644).
RODRIGO DE ARRIAGA, S. I. (1662) : *Disputationes theologicae in S. Thomae «Summam theologicam»* (Antwerpiae 1643-46).
AGUSTÍN DE HERRERA, S. I. (1684) : *In I p. S. Thomae* (Compluti 1675).
AGUSTÍN LAURENÇO, S. I. (1695) : *Syntagmata theologica sive principales theologiae tractatus ad I p. D. Thomae* (Leodii 1690).
J. PERRONE, S. I. (1876) : *Praelectiones theologicae* (Parisiis 1842).
J. FRANZELIN, S. I. (1885) : *De Deo trino* (Romae 1870).
F. A. STENTRUP, S. I. (1898) : *De SS. Trinitatis mysterio* (Oenipote te 1898).
PICCIRELLI, S. I. (1918) : *Disputationes theologicae in I. p. D. Thomae: De Deo uno et trino* (Neapoli 1902).
CHRIST. PESCH, S. I. (1926) : *Praelectiones dogmaticae* (Friburgi Brisgoviae 1894, 1899).
J. MUNCUNILL, S. I. (1929) : *Tractatus de Deo uno et trino* (Barcinonae 1919).
P. GALTIER, S. I. : *De SS. Trinitate, in se et in nobis* (Parisiis 1933).
— *L'habitation en nous des trois Personnes. Le fait. Le mode* (París 1928).
L. LERCHER, S. I. : *Institutiones theologiae dogmaticae* (Oenipotente 1934).
A. D'ALES, S. I. : *De Deo trino* (Parisiis 1934).
G. VAN NOORT : *Tractatus de Deo uno et trino* (Hilversum 1928).

SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
DE NUESTRA SEÑORA (Sta. Fe)

INTRODUCCION A LA CUESTION 27

DE LAS PROCESIONES EN DIOS

Santo Tomás, esclavo siempre del orden, como expresión de la verdad misma, exige en el prólogo de este tratado que se comience por la exposición de los orígenes, procedencias o procesiones de las personas divinas.

Es tan fundamental esta cuestión, que, bien entendida, allana mucho el camino para entender, en lo que cabe, todo el tratado de la Trinidad. No es raro que las cuestiones más difíciles las coloque Santo Tomás al comienzo de los tratados respectivos. Es que el Angélico Doctor se sitúa siempre desde el principio en el centro de los problemas, para resolver desde allí todas las dificultades. En el de la Trinidad, las más difíciles son precisamente las dos primeras cuestiones.

En la presente, siguiendo un orden riguroso, examina los puntos siguientes: 1.º Si existe alguna procedencia o procesión en el mismo Dios (a.1).

2.º Supuesto que se da en El la procedencia del Verbo divino, si ésta tiene razón de verdadera generación (a.2).

3.º Una vez terminado esto, inquiere si existe en Dios alguna otra procedencia o procesión (a.3).

4.º Y puesto que, además del Verbo, se da también en Dios la procedencia del Amor o Espíritu Santo, se pregunta a continuación si ésta es de la misma naturaleza que la anterior, o sea si tiene razón de verdadera y propia generación (a.4).

5.º Por último, examina si en Dios se dan solamente estas dos procesiones, o si, por el contrario, existe alguna más (a.5).

No es arbitrario ni el número ni el enunciado de cada uno de estos artículos, sino que viene impuesto por el contenido de la fe acerca de los orígenes de las divinas personas.

A fin de que el lector no iniciado en estas cuestiones pueda de alguna manera darse cuenta del pensamiento de Santo Tomás, explicaremos a continuación los conceptos más necesarios.

I. Concepto de las procesiones

Por origen o procesión se entiende la procedencia real que una cosa tiene respecto de otra. Tratándose de Dios, los orígenes o procesiones pueden tomarse en dos sentidos completamente diferentes: o bien por los que tienen lugar dentro del mismo Dios, llamados *ad intra*, o por los que se verifican hacia fuera, o *ad extra*. Los primeros son inmanentes; los segundos, transeúntes; pues todo origen o procesión real es siempre de algo que procede de otro, que o bien permanece en aquel de que procede, y se dice *inmanente*, o bien tiene fuera su existencia, y es transeúnte. Así, por ejemplo, de nuestro espíritu proceden muchos pensamientos y afectos, los cuales tienen en él su existencia, por lo que se llaman inmanentes. En cambio, cuando escribimos una cuartilla, el efecto, la escritura, queda fuera del que la escribe: es transeúnte.

Los orígenes inmanentes divinos sólo pueden significar la procedencia que una persona divina tiene de otra. Porque todo lo que existe en Dios, o es la divina esencia, la cual no puede proceder realmente de otro, puesto que es el Ser absoluto por sí mismo subsistente, o son las personas.

Transeúntes son los orígenes que todas las cosas tienen de Dios por la creación, conservación y gobernación.

Aquí se trata sólo de la existencia de orígenes o procesiones divinas inmanentes al mismo Dios, o *ad intra*, y no de las transeúntes.

TODA PROCEDENCIA PRESUPONE UNA ACCIÓN.—No podemos concebir que una cosa proceda o tenga origen de otra sino mediante una acción. La misma naturaleza del origen o procedencia de una cosa lleva entrañada en sí misma esta exigencia. La naturaleza de esta acción corresponde a la misma del origen o procesión, de tal manera que las que son inmanentes sólo pueden verificarse por acciones inmanentes, y las transeúntes, por acciones transeúntes. De donde se infiere que los orígenes o procesiones de las divinas personas sólo pueden darse por medio de acciones inmanentes en el mismo Dios.

En toda procesión o procedencia se encuentran estos elementos: *a)* el que procede de otro, llamado por los escolásticos término *qui*, "el que"; *b)* aquel del cual procede, o término *a quo*, "del cual"; *c)* y la relación u orden de procedencia entre los dos. Ejemplos: la procedencia del hijo respecto del padre, del arroyo respecto de la fuente, etc.

Para que la procedencia de una cosa sea real es necesario que todos estos elementos sean reales, como en los ejemplos citados. En otro caso serán de pura razón o mixtos, como la conclusión procede de las premisas del raciocinio, o cuando concebimos un ente de razón, como género, especie, etc. No hace falta advertir que en esta cuestión se trata de la existencia en Dios de procesiones reales, y no de razón ni mixtas, las cuales no pueden tener lugar en El por la imperfección que envuelven en sí mismas.

En toda procesión real, ya sea por acción inmanente o transeúnte, el que procede se distingue de un modo también real de aquel de quien procede, pues ninguna cosa puede proceder realmente de sí misma.

EN SENTIDO ANALÓGICO.—Es natural que los orígenes o procedencias se verifiquen en Dios de manera muy diversa que en las criaturas. En las criaturas frecuentemente van acompañados de movimiento físico, como en todos los del orden material, y siempre mezclados de acto y de potencia, de prioridad y posterioridad, de sucesión y tiempo, de diversidad de naturaleza y existencia, de causa y efecto, etc. Aun las procedencias en Dios por medio de acción virtualmente transeúnte, como es la creación, van acompañadas de muchas de estas cosas por parte del término que procede de la acción divina. Y es claro que ninguna de ellas puede convenir a las procesiones inmanentes en Dios, porque todas implican imperfección, y Dios es la misma perfección

y acto puro. De donde se sigue que para atribuir a Dios el concepto de procesión hay que pasarlo antes por el tamiz de la analogía, con el fin de desprender de él todas las imperfecciones de que está revestido en las criaturas.

NOCIÓN DE LAS PROCESIONES DIVINAS.—Conforme a estas indicaciones, podemos determinar ya el concepto propio de las procesiones divinas. En dos palabras lo encierra Santo Tomás: *Ordo originis,* el orden puro de origen entre dos términos realmente distintos y existentes en Dios [1], sin movimiento, prioridad ni posterioridad, ni diversidad de naturaleza, ni composición de acto y de potencia, ni transmutación de ningún género, sucesión ni tiempo; sin distinción de causa y efecto ni mezcla alguna de imperfección.

Esta misma idea se expresa también de otra manera diciendo: *qui ab alio, et a quo alius:* el que realmente procede de otro en Dios, y aquel de quien procede. Pues si del origen real de una cosa quitamos todas las imperfecciones que este origen arrastra consigo en las criaturas, y lo trasladamos a Dios, nos quedamos solamente con las relaciones reales del que procede respecto de aquel de quien procede, y viceverse, relaciones que en Dios son subsistentes.

Por eso "lo que procede" en Dios no puede ser una acción propiamente tal; ni accidente, ni efecto alguno, porque en Dios nada puede haber accidental ni causado. Ni tampoco la misma esencia divina, la cual, siendo el mismo Ser absoluto, no puede proceder de otro ni de sí misma. De donde se sigue que en Dios tan sólo una persona divina puede proceder realmente de otra, puesto que las personas, por lo mismo que se distinguen realmente entre sí, al mismo tiempo que se identifican con la esencia divina, realizan ese concepto de las procesiones inmanentes divinas sin ninguna de las imperfecciones antes indicadas.

Los Padres griegos concebían las procesiones divinas de una manera mucho más sencilla, como simples *donaciones* de las personas, porque en su explicación de la Trinidad partían de las personas ya constituídas y distintas.

Todos los errores y herejías trinitarias provienen o de negar en Dios la existencia de procesiones inmanentes, no admitiendo más que las transeúntes (arrianos, macedonianismo, etc.), o de concebir las inmanentes al modo de las transeúntes (sabelianismo). Santo Tomás lo expresa en frase breve y precisa, diciendo que los errores provienen de concebir las procesiones inmanentes de Dios como el efecto procede de la causa o como una misma causa se manifiesta en sus distintos efectos. En otros términos, por el univocismo del concepto de procesión aplicado a Dios y a las criaturas.

Toda la dificultad estriba ahora en probar la existencia en Dios de procesiones inmanentes o *ad intra.* Este es también el verdadero punto de arranque de toda la explicación teológica del misterio de la Trinidad.

[1] 1 q.41 a.1 c y ad 2; *De pot.* q.10 a.1.

II. Existencia de procesiones en Dios

Es cosa cierta y de fe divina que no podemos probar por sola razón natural la existencia de procesiones reales en Dios. En otro caso, dejarían de ser lo que son, es decir, transcendentes y sobrenaturales como el mismo ser íntimo de Dios. Para llegar a su conocimiento, sólo nos queda el testimonio de la revelación, auténticamente interpretada y propuesta por el magisterio infalible de la Iglesia. En las cosas que sobrepasan nuestra capacidad natural es un deber de nuestra razón conformarse con la divina, sometiéndose a ella y prestándole asentimiento por medio de la fe. Queda después a la teología el deber sagrado de explicarlas del mejor modo posible, sin pretender nunca descorrer el velo de los misterios divinos, los cuales, mientras vivimos en este mundo, se ocultan a la mirada clara de nuestro entendimiento.

Santo Tomás se muestra siempre muy sobrio al citar en la SUMA TEOLÓGICA textos de la Sagrada Escritura, por suponer el aspecto escriturario de las cuestiones ya conocido por aquellos a quienes directamente se dirige y por ser otro el objetivo de sus esfuerzos, a saber: la organización del cuerpo de verdades enseñadas por la divina revelación; explicarlas del mejor modo posible, haciendo ver el orden y la concatenación íntima de unas con otras; desentrañar su contenido virtual, y obtener su inteligencia de la manera más profunda, para que el obsequio de nuestra fe sea razonable, como dice el Apóstol. La SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomás es la fe buscando, por medio de la razón, la inteligencia de sus misterios en el más alto grado posible.

Por eso, al tratar de las procesiones divinas, se contenta con afirmar que "la Sagrada Escritura usa de nombres y emplea expresiones que significan procesión para designar las divinas personas", recogiendo después en un texto el sentido de la revelación, cuyo contenido integral pasa luego a explicar teológicamente.

ENSEÑANZA DE LA SAGRADA ESCRITURA.—Los nombres con que en la Sagrada Escritura se expresan las personas divinas manifiestan, efectivamente, la existencia en Dios de dos procesiones distintas. Así a la primera persona se le da el nombre de Padre (Io. 17,6). La segunda recibe distintos nombres, expresando todos la misma idea de procedencia del Padre por verdadera y propia generación. Tales los nombres de *Hijo de Dios por naturaleza* (Mt. 3,17), de *Unigénito del Padre* [2], *Verbo* [3], *Imagen de Dios, Esplendor, Figura de su substancia* (2 Cor. 4,4; Col. 1,15; Hebr. 1,3).

Es indudable que todos estos nombres de la segunda persona indican origen o procedencia respecto del Padre, por razón de la cual únicamente pueden atribuírsele con toda propiedad. Porque *Hijo de Dios* por naturaleza se dice en la Sagrada Escritura solamente del que la recibe del Padre por verdadera generación. Por eso mismo, el nombre de Padre es el que usa Jesucristo constantemente cuando se refiere a Dios [4], para significar la relación íntima de paternidad,

[2] 1,14.18; 3,16.18; 1 Io. 4,9; Col. 1,15.
[3] Io. 1,1; Apoc. 19,13.
[4] Io. 8,1.11.21.24, etc.

que no es otra que la de origen por verdadera generación en unidad de naturaleza o esencia divina [5]. Como esta comunicación de naturaleza es plenísima, total y única, por ser en la identidad más absoluta de esencia, al Hijo se le llama también *Unigénito*. Se dice además *Verbo,* porque procede del acto de entender el Padre su divina esencia. De igual modo, siendo la esencia del Hijo expresión perfecta de la misma naturaleza del Padre, se le llama también con toda propiedad *Imagen, Esplendor, Figura de la substancia del Padre.*

En este mismo sentido de procedencia del Hijo de Dios por verdadera generación del Padre, interpreta San Pablo el salmo 2,7, dándole la significación de generación eterna en la misma naturaleza divina del Padre (Hebr. 1,5).

He aquí por qué cuando Jesucristo dice de sí mismo: *Salí de Dios y vine* (Io. 8,42); *Salí del Padre y vine al mundo* (ibid. 16,28), el sentido pleno de la expresión *Salí del Padre* no significa solamente su aparición en el mundo por la encarnación, sino también su origen divino en la eterna generación. Porque se trata del Hijo de Dios por naturaleza, de cuyo aspecto no puede prescindirse en estas expresiones. Por eso Santo Tomás intuyó en la primera de ellas, unida a la de San Pablo (Hebr. 1,5), todo el realismo de los nombres con que la divina revelación designa las dos primeras personas, no sólo en cuanto a la existencia de una primera procesión en Dios, sino también en cuanto a su naturaleza, como verdadera, propia y eterna generación del Unigénito Hijo.

La tercera persona divina es designada en la Sagrada Escritura con nombres muy diferentes de la segunda. Estos nombres son: *Espíritu Santo* (Mt. 28,19), *Amor* [6], *Don* [7], *Abogado, Espíritu de Verdad* [8] y otros más secundarios. A diferencia de la segunda persona, nunca se dice de la tercera en la Sagrada Escritura que es engendrada, sino que procede. Por donde claramente se manifiesta que tiene en Dios un origen distinto de aquélla. Esta distinción consiste en que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y su origen no tiene razón de generación como en el Hijo.

Así lo enseña el mismo Jesucristo por San Juan: *Cuando venga el Abogado, que yo enviaré de parte del Padre, el Espíritu de Verdad, que procede del Padre, El dará testimonio de mí* (15,26). Y un poco más adelante añade que procede también del Hijo, en los términos siguientes: *Cuando viniere aquél, el Espíritu de Verdad, os conducirá hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará de lo que oyere, y os anunciará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo hará conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío: por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo dará a conocer* (16,13-15).

Es decir, el Espíritu Santo recibe la ciencia del Hijo. Mas la ciencia en Dios se identifica realmente con la esencia divina. Luego decir que el Espíritu Santo recibe del Hijo la ciencia vale tanto como decir que procede realmente de El. Y como, por otra parte, se dice también que procede del Padre, síguese que la procesión del Espíritu Santo se distingue realmente de la propia del Hijo, y, por tanto, que

[5] Io. 8,15.19.30; 14,24; 16,3.23.
[6] 1 Io. 4,7-8; Rom. 5,5.
[7] 7,38; 4,10ss; Act. 2,38; 8,20.
[8] Io. 14,15-19; 15,26; 16,7-15; 14,25-26.

no es generación, la cual es única en Dios. Y de ahí las denominaciones diversas que recibe en la revelación divina.

Así, pues, según la revelación, existen en Dios dos procesiones distintas, la del Hijo y la del Espíritu Santo, de las cuales la primera es verdadera generación, y no la segunda. El Padre no procede de nadie, sino que es el principio de toda la Trinidad, y así se distingue también realmente de las otras personas divinas, que proceden de El. Sólo existen dos procesiones dentro del mismo Dios, porque solamente hay tres personas distintas en un solo Dios verdadero, y son dos las acciones inmanentes según las cuales aquéllas se verifican.

Tal es el misterio de la vida íntima de Dios que nos enseña la revelación de las procesiones divinas.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—La Iglesia enseñó desde un principio en los concilios y símbolos de fe la existencia en Dios de estas dos procesiones o procedencias, y su diversa naturaleza, así como también condenó el sabelianismo, que la negaba, y el arrianismo y macedonianismo, que hacían del Hijo y del Espíritu Santo verdaderas criaturas, porque confundían las procesiones inmanentes divinas con las transeúntes.

Fácilmente puede apreciarse la doctrina de la fe sobre el particular en el *Símbolo de los Apóstoles* (D 2) y en los *Concilios I de Toledo* (D 19), *I de Nicea* (D 54), *I de Constantinopla* (D 86), *XI de Toledo* (D 275-78), *IV de Letrán* (D 428), *II de Lyón* (D 461) y de *Florencia* (D 691). Citaremos solamente las palabras del Símbolo *Quicumque* (siglo IV aproximadamente), admirable resumen de la fe en la Trinidad, que figura en la liturgia actual de la Iglesia: "El Padre ni es hecho, ni creado, ni engendrado. El Hijo solamente es *engendrado* por el Padre, no hecho ni creado. Y el Espíritu Santo *procede* del Padre y del Hijo, mas no hecho, ni creado, ni engendrado" (D 39).

III. Explicación teológica de las procesiones divinas según Santo Tomás

La teología no tiene por objeto demostrar los misterios divinos, sino explicarlos y defenderlos contra las impugnaciones de los adversarios [9]. Sólo el intento de demostrar la existencia de las procesiones divinas, que constituyen el mayor de los misterios de Dios, sería una profanación.

Varias son las explicaciones que se han dado de ellas, aunque no todas tengan igual valor ni satisfagan por igual a las exigencias de la fe. Así, los griegos, dado su modo de explicar la Trinidad, las concebían como *donaciones* que de naturaleza divina se hacían unas personas a otras, el Padre al Hijo, y ambos al Espíritu Santo. Ricardo de San Víctor las explicaba por las exigencias de la caridad perfecta, y varios otros por la fecundidad de la naturaleza divina, concibiéndolas a modo de naturaleza la primera, para dar razón de su carácter de generación, y a modo de voluntad la segunda, propia

[9] *C. Vat.* (D 1796).

del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. El valor de estas explicaciones se ha de medir precisamente por el grado de perfección con que manifiestan los datos de la revelación acerca de las procesiones divinas.

Acerca de las procesiones divinas, la fe nos enseña: *a)* su existencia; *b)* que la primera es verdadera generación, y no la segunda; *c)* que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, a diferencia del Hijo, que solamente procede del Padre; y *d) que no hay más* que dos procesiones inmanentes en Dios.

¿Será posible que la razón teológica encuentre una explicación de todos estos puntos, de manera que, sin llegar a constituir una demostración de su existencia, nos dé una inteligencia de los mismos que de algún modo aquiete razonablemente las ansiedades de nuestro entendimiento mientras vivimos en este mundo?

La explicación de Santo Tomás está inspirada, en cuanto a sus elementos esenciales, en el gran doctor de la Iglesia San Agustín. El mismo Santo Tomás se confiesa abiertamente agustiniano en este punto (1 q.32 a.1 dif.2). Santo Tomás, como el mismo San Agustín, parte de la realidad de nuestra alma como imagen de la Trinidad, tan magníficamente desarrollada por él en la cuestión 93 de la *primera parte*. El Obispo de Hipona la había ya indicado, como ejemplo de la Trinidad, en las trilogías: *mente, conocimiento, amor*; y *memoria, inteligencia, amor* [10]. Pero no la había desarrollado completamente ni descubierto todo su alcance. En la teología de Santo Tomás tiene la doctrina de la imagen de Dios en nosotros una importancia muy grande, no sólo en la explicación de la Trinidad [11], sino también como fundamento de su concepción de la teología moral (1-2, prólogo) y de toda la vida espiritual.

A) Punto de partida de la analogía: acciones y procesiones inmanentes en los seres intelectuales creados

Para darnos cuenta del valor de la explicación tomista es necesario tener presentes los diversos elementos de comparación, partiendo del dinamismo interior de los seres intelectuales creados, a semejanza de los cuales podemos concebir analógicamente el dinamismo interno divino.

1. Dos acciones inmanentes espirituales

Toda procesión real se verifica por una acción, que puede ser realmente distinta del sujeto o bien idéntica con él. Si la acción es transeúnte, o sea, si tiende a producir algo fuera del sujeto, la procesión o procedencia será igualmente transeúnte. En otro caso, siendo inmanente la acción, la procesión a que da lugar será también inmanente.

En la concepción trinitaria de Santo Tomás es esto de suma trascendencia, pues aquí es donde se establece el fundamento de toda su explicación. Del modo más categórico lo enuncia el Angélico Doctor: "Las procesiones divinas no pueden concebirse a no ser según acciones inmanentes" (1 q.27 a.5 c). "Es necesario representar las procesiones divinas según determinadas acciones" (ibid., ad 2). "No puede

[10] *De Trin.* l.9 c.12; X l.10 c.4: ML 42,972.976.
[11] *De pot.* q.10 a.1 ad 5; *Cont. Gent.* 4,26.

concebirse procesión alguna en Dios a no ser según la acción del entendimiento y de la voluntad" [12]. "Si proceden en Dios algunas personas, es necesario que esto se verifique según alguna acción" [13].

De aquí parte radicalmente la diferencia fundamental entre la doctrina agustino-tomista y todas las demás explicaciones trinitarias acerca de las procesiones divinas, tanto en los Padres griegos como en Ricardo de San Víctor, Alejandro de Halés, San Buenaventura, etc. Incluso en esto se distingue Santo Tomás de sí mismo en los primeros años de su vida científica, en los que contemporizó bastante con las explicaciones entonces corrientes de las procesiones divinas *per modum naturae* y *per modum voluntatis*, si bien nunca la enseñó de manera exclusiva.

2. Dos procesiones inmanentes en las criaturas intelectuales

En todo ser intelectual tienen lugar dos procesiones o emanaciones inmanentes, una según la acción de entender y otra según la de amar.

a) La procesión del verbo intelectual.—La primera es propia del verbo o palabra intelectual, por la que interiormente expresamos o decimos lo que una cosa es. Esta palabra interior procede de la misma facultad intelectiva, informada por la especie inteligible de la cosa que conocemos y en la misma acción de entenderla. Nosotros la producimos siempre, cuando, después de pensar una cosa, *decimos* o expresamos intelectualmente lo que es. Y mientras el entendimiento no la diga interiormente, nada hemos entendido acerca de ella. Los escolásticos definían el *verbo* o palabra intelectual diciendo que es lo expresado en la mente y por la mente, mediante lo cual entendemos una cosa. Nuestra lengua castellana se ajusta perfectamente a este concepto al llamar a la intelección de una cosa concepción de la misma, es decir, expresión intelectual en la palabra interior de lo que la cosa es. La palabra exterior no hace más que manifestar la interior.

La necesidad absoluta de que en toda intelección connatural creada se produzca esta palabra interior o verbo del entendimiento, la prueba Santo Tomás con un razonamiento claro y profundo. Sólo en el caso de que las cosas, objeto directo de nuestro entendimiento, tuvieran por sí mismas el modo de ser que reciben en la palabra interior, sería innecesario el verbo de la mente. Mas ningún objeto finito goza de esta propiedad. Ni siquiera el ser infinito, en cuanto que es conocido a través y por medio de los seres finitos. Porque para esto sería absolutamente necesario que en el objeto propio de nuestro entendimiento se identificara realmente su ser con el de ser entendido. Lo cual solamente puede convenir al ser infinito que es ser por esencia, en el cual se identifican realmente todos los modos del ser (1 q.12 a.2 ad 3). Por eso dice Santo Tomás que en todo conocimiento del entendimiento creado acerca de su objeto connatural o acerca de Dios a través de dicho objeto connatural, es necesaria la producción del verbo mental. De donde se infiere que en todo entendimiento creado y en la misma acción de entender tiene lugar la procesión inmanente de una palabra interior o *verbo mental*.

[12] *Compend. Theol.* c.56.
[13] *De pot.* q.9 a.9; q.10 a.1 y ad 6; *Cont. Gent.* 4,26.

Por un procedimiento inverso se prueba la completa superfluidad de especie inteligible y de verbo mental en la visión intuitiva de la divina esencia, la cual no sólo es inteligible en acto, sino también en acto entendida, por la misma identidad real que en ella tienen su ser con su entender y ser entendida (1 q.14 a.2,4). Aún más: el Angélico Doctor probará también, basado en el mismo principio, que en la visión beatífica repugna toda especie inteligible creada, impresa o expresa, la cual por el mismo hecho de ser creada no podría representar tal como es en sí mismo al ser increado o subsistente. De manera que el mismo principio que prueba la necesidad del verbo mental en todo conocimiento connatural creado, demuestra también que no puede darse en la visión beatífica. Este principio inmediato no es otro que el de la finitud de todo ser creado y la infinitud del increado, y se basa en otro principio todavía más fundamental, que es el de la identidad entre la esencia y la existencia en Dios y su real distinción en las criaturas. Lo cual es signo manifiesto de lo bien fundada que está la doctrina tomista.

b) LA PROCESIÓN DEL AMOR.—Además de la procesión del verbo mental, existe en los seres intelectuales creados otra procesión inmanente según la acción de la voluntad. El entendimiento produce por sí solo, una vez informado por la especie inteligible del objeto, el verbo en el cual lo entiende. A la procesión de la voluntad concurre también el entendimiento. Porque la voluntad es, por definición, una potencia que sigue al entendimiento. No podemos amar ninguna cosa que previamente no conozcamos, y así en el acto de amar concurre también el de conocer.

El objeto conocido en el verbo del entendimiento y presentado como un bien a la voluntad, la atrae hacia sí por interna impulsión, como un imán, inspirándole objetivamente su amor. Y a esta atracción amorosa del bien responde la voluntad inclinándose hacia él en el acto explícito del amor. Como resultante de éste se verifica en la voluntad una inhesión íntima o compenetración del amante con el amado, y viceversa, semejante a la del verbo mental en el entendimiento, en virtud de la cual el amado se halla impreso en el afecto del amante, unido y como fusionado con él, de modo semejante al objeto conocido en el verbo del entendimiento que lo profiere [14].

Esta emanación intelectual del amor y la subsiguiente impresión del amado en el amante se distingue de la del verbo en que no se verifica según la razón de semejanza, sino a manera de impulso vital amoroso e inhesivo con el amado en sí mismo [15]. Se distingue, además, en que el verbo procede sólo del entendimiento, mientras que a la emanación de la voluntad concurre juntamente con ella el entendimiento [16].

Fuera de estas dos, no hay más procesiones inmanentes en el ser intelectual. Porque solamente se dan en él dos potencias distintas, la del entendimiento y la de la voluntad con sus respectivos actos, según los cuales se verifican las procesiones.

[14] 1 q.37 a.1; *Cont Gent.* 4,19; *De verit.* q.4 a.2 ad 7.
[15] *De verit.* q.1 a.2.
[16] *Compend. Theol.* c.49.

3. LAS PROCESIONES INMANENTES SE DIFERENCIAN DE LAS ACCIONES

Hase de tener muy en cuenta, sin embargo, que ni en el acto de conocer ni en el acto de amar consisten propiamente las procesiones inmanentes que de ellos se derivan. Se sigue necesariamente la procesión del verbo en el primer caso, y la inhesión íntima del amante con el amado en el segundo; pero ni en la acción de entender ni en la de amar consisten esencialmente sus procesiones respectivas.

Esencialmente, el acto de conocer consiste en la representación o contemplación del objeto, para la cual se requiere la producción del verbo; mas, después de producido éste, sigue aquélla con intensidad creciente. Y aun se da también sin el verbo el conocimiento en la visión beatífica. Y de manera semejante ocurre en el acto de amar. Ambos, como enseña Santo Tomás, expresan una proporción semejante, aunque en sentido inverso, a sus objetos respectivos. El acto de conocer al ser para asimilarlo haciéndose el mismo objeto conocido. Y de tendencia en el amor hacia el bien en sí mismo para disfrutarlo y gozarlo.

Emitir el verbo y conocer son actos distintos de una misma facultad, que en filosofía escolástica recibe denominaciones diferentes; lo mismo espirar el amor inhesivo y amar. Se llaman los primeros dicción e intelección, y espiración y amor los segundos, según se trate del entendimiento o de la voluntad.

Como la procesión según la acción del entendimiento nos es más conocida que la de la voluntad, tienen nombres propios para denominar todos los términos de la misma. Lo contrario de lo que sucede con la procedencia que se verifica según la acción de la voluntad. Y así, a lo que procede en el entendimiento, según la acción de conocer o entender, lo llamamos *verbo* o palabra interior, por analogía con la exterior, y *dicción* o *decir* al acto por el que se realiza.

En cambio, lo que procede según el acto de amor carece de nombre propio y lo designamos con el común de *amor*, que, para caracterizarlo mejor, le añadimos el adjetivo de *espirado*, y *espiración* al acto por el cual el amor espirado procede de la voluntad, que es por impulso vital, a la manera que el hálito se dice también espíritu, por proceder de modo semejante del ser vivientee (1 q.37 a.1).

4. VALOR ANALÓGICO DE LA COMPARACIÓN

No pudiendo nosotros entender las cosas divinas sino por medio de semejanzas tomadas de las criaturas, es manifiesto que la semejanza de los orígenes divinos no ha de buscarse en las criaturas ínfimas o corpóreas, sino en las superiores o intelectuales, en las que precisamente tienen lugar las procedencias inmanentes del verbo y del amor en las operaciones del entendimiento y de la voluntad.

La existencia de las procesiones inmanentes en las substancias intelectuales no puede ser considerada por nosotros, en manera alguna, como causa de las propias de las personas divinas, sino tan sólo como término de comparación, por orden al cual de alguna manera entendemos y explicamos aquéllas. Porque las procesiones inmanentes de los seres intelectuales creados son totalmente inca-

paces para representar de una manera adecuada las divinas, tanto en orden a su causa como respecto de su naturaleza.

La causa de estas procesiones en las substancias intelectuales creadas es siempre una imperfección o indigencia, tanto por parte del objeto propio del entendimiento como de la misma facultad intelectiva, lo cual no se puede dar en Dios. En Dios, la causa de las procesiones *ad intra* es el mismo ser divino, misterio sobrenatural, que sólo intentar descubrir por la simple razón humana constituiría una profanación.

En cuanto a su naturaleza, sabemos que las procesiones inmanentes de las criaturas intelectuales, en las que la acción se distingue realmente del sujeto, son algo accidental, de naturaleza y existencia distintas del sujeto, y van siempre acompañadas de sucesión y de composición de acto y potencia, de movimiento, etc. Mas en Dios se identifican con la esencia divina, porque su entender y su querer es su ser. Por eso en las procesiones divinas no se da sucesión, ni prioridad y posterioridad, ni composición de acto y de potencia, ni movimiento, ni diversidad alguna de tiempo o de naturaleza, sino que son eternas con la misma eternidad de Dios. En las procesiones divinas se cumple en máximo grado aquel principio de Santo Tomás tan maravillosamente desarrollado en *IV Cont. Gent.* (c.11), que en una naturaleza, cuanto es más perfecta y elevada, tanto son más íntimas sus emanaciones, hasta llegar en Dios a la identidad de las procesiones con la esencia divina.

Aunque las emanaciones internas de los seres intelectuales no sean suficientes para demostrar la existencia de las procesiones divinas y darnos a conocer su naturaleza, esto no quita que nosotros las tomemos como punto de referencia para el conocimiento y explicación de éstas, según el método de la analogía, sobre todo sabiendo por la fe que las personas divinas proceden en Dios como Verbo y como Amor.

B) La imagen de la Trinidad en nosotros

Santo Tomás toma las procesiones inmanentes de las substancias intelectuales creadas como punto de partida para explicar la doctrina de la fe acerca de la Trinidad, porque precisamente se da en nosotros una como imagen viva de la Santísima Trinidad mediante las operaciones del conocimiento y del amor [17].

Imagen de una cosa es aquello que procede de ella en la misma especie o, por lo menos, en el signo que representa la especie (1 q.93 a.1.2). Así el hijo respecto del padre, y la estatua o retrato respecto de la persona cuya fisonomía reproduce.

Los seres intelectuales creados participan de la naturaleza de Dios según el grado más alto de participabilidad en la simple criatura, cual es la intelectualidad, por razón de la cual no sólo imita a Dios en el ser y en el vivir, sino también en el entender, y, por tanto, las criaturas intelectuales son imagen del ser divino.

Esta imagen o representación no alcanza sólo a la naturaleza divina, sino que se extiende también a las personas. Porque éstas únicamente se distinguen en Dios por razón de las procesiones inmanentes según las operaciones de conocer y de amar. Y una imagen de

[17] *De pot.* q.10 a.1 ad 5; *Cont. Gent.* 4,26.

estas procesiones, tan remota e imperfecta como se quiera, pero al fin y al cabo verdadera imagen, se encuentra en las procedencias del verbo y del amor de las criaturas racionales (1 q.83 a.5.7).

Esta imagen de la Trinidad beatísima alcanza en nosotros su más alto grado de expresión cuando los actos de conocer y de amar tienen por objeto al mismo Dios, y sobre todo cuando proceden de la gracia y de la caridad. Pues entonces no sólo existe en nosotros una participación del ser de Dios, según su más alto grado de participabilidad natural, sino también de la naturaleza divina tal como es en sí misma, la cual es principio en nosotros de un conocimiento y amor de Dios que es participación formal del mismo conocimiento y amor con que Dios se conoce y ama a sí mismo. De donde resulta que las procesiones inmanentes que por el entender y el amar se verifican en nosotros son lo más semejante que puede existir en la criatura a las que tienen lugar en el mismo Dios y de las cuales proceden las divinas personas.

Como las personas divinas sólo se distinguen entre sí por razón de sus orígenes, forzoso es concluir que en las procedencias intelectuales de la criatura racional existe una semejanza analógica de las procesiones divinas, muy imperfecta, desde luego; pero no por eso es simple comparación metafórica, sino verdadera analogía teológica, en la que la forma análoga se encuentra intrínseca y formalmente en todos los analogados, aunque en nuestro caso la semejanza proporcional se verifique con diversidad infinita e infinita distancia (1 q.93 a.8).

Tal es el secreto de la explicación teológica de Santo Tomás, en la que superó al mismo San Agustín.

De nuevo repetimos que no se trata de demostrar la existencia de las procesiones divinas, lo cual sería absurdo, sino tan sólo de explicar el modo de su existencia, que la revelación y la fe nos aseguran [18].

Una vez hechas estas indicaciones, entremos ya en la explicación de las procesiones divinas según Santo Tomás.

1. Explicación de la existencia de las procesiones en Dios según Santo Tomás (a.1)

Ya hemos visto que la fe nos enseña, de manera inconmovible, que existen en Dios tres personas distintas en una misma naturaleza: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Que el Hijo, o Verbo divino, es engendrado por el Padre y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Hay, pues, en Dios dos procesiones inmanentes realmente distintas. Tal es el misterio más hondo del ser divino.

No siendo posible concebir el origen real de una cosa sino en cuanto realizado por una acción, las procesiones divinas necesariamente se verificarán por acciones inmanentes del mismo Dios. En todo ser intelectual existen dos acciones inmanentes, la de conocer y la de amar, sin las cuales tampoco es concebible la naturaleza intelectual. Lo cual tiene en Dios una suprema realización.

Según estas acciones, se da en toda substancia intelectual una dualidad de procedencias inmanentes, la del verbo mental en la acción de entender y la propia del amor según la acción de la voluntad. Toda la imperfección de estos orígenes en las substancias intelectuales creadas

[18] 1 q.93; q.32 a.1 c y ad 2; *De verit.* q.4 a.1 c y ad 12; q.10 a.3.7; *Cont. Gent.* 4,26; *De pot.* q.9 a.9 ad 7; q.10 a.1 ad 5.

deriva de la naturaleza de la acción por la que se realizan, la cual es siempre un accidente realmente distinto de la substancia. Por eso se dan siempre en ellas, como hemos dicho, tránsito de la potencia al acto, prioridad y posterioridad, sucesión, diversidad, etc. Mas en Dios, por lo mismo que su ser es su entender y su querer, y viceversa, no puede haber imperfección ninguna en las procesiones inmanentes. Por esta misma razón, las procesiones divinas son eternas como el mismo ser de Dios, sin prioridad ni posterioridad, ni sucesión, ni multiplicidad, ni diversidad alguna, no existiendo en ellas más que un puro orden de origen subsistente, sin mezcla alguna de imperfección. Así, el Verbo divino procede de la acción de entender el Padre su esencia, analógicamente a como procede el verbo en las substancias intelectuales creadas según la acción del entendimiento. Y el Espíritu Santo procede del amor mutuo del Padre y del Hijo, analógicamente también a la otra emanación de los seres intelectuales creados según la acción de la voluntad.

Ni la identidad real de las acciones de entender y de querer con el ser de Dios es obstáculo para la existencia de las procesiones divinas; antes por el contrario, esa misma identidad es el fundamento y la clave para explicar su naturaleza y perfección. Porque la identidad real no destruye su distinción de razón, verificándose las procesiones según la razón propia de las acciones de entender y de querer, y no según la de su ser. Por otra parte, las operaciones de entender y de querer son de tal naturaleza que sin ellas no se concibe el ser divino.

2. De la naturaleza de las procesiones divinas

La fe no sólo nos enseña la existencia de dos procesiones en Dios, sino además que la primera, o sea la procesión del Verbo, es verdadera generación, recibiendo la segunda persona los nombres de Hijo, Unigénito, etc. Lo que de ninguna manera compete al Espíritu Santo, el cual, por eso mismo, tiene nombres distintos.

Una vez establecida firmemente por vía de revelación esta diferencia fundamental entre las dos procesiones divinas, pasa Santo Tomás a dar razón de ella, encontrando su explicación en la misma naturaleza de las acciones, según las cuales una y otra se realizan en Dios. La doctrina desarrollada en este punto por el Angélico Doctor representa un verdadero progreso, fundamental y definitivo, en la teología trinitaria.

a) La procesión del Verbo es verdadera y perfectísima generación (a.2).—La generación puede tomarse en dos sentidos muy diferentes. Primero, en cuanto se extiende a todas las cosas generales y corruptibles. En este sentido genérico significa el tránsito de una cosa del no ser al ser. Así puso Arrio la generación del Hijo en Dios, afirmando que era una pura criatura, aunque la más excelente de todas. Pero es cosa clara que en este sentido no puede darse en Dios procesión inmanente.

Puede tomarse también la generación en sentido propio, o sea tal como se encuentra en los seres vivientes, de los cuales se dice con propiedad que engendran y son engendrados, pues en el caso anterior decimos que son creados o producidos de otro sujeto en el cual se hallaban en potencia. La generación propiamente tomada

se define: "origen que un ser viviente tiene de otro ser viviente por comunicación de su naturaleza específica". De donde se sigue que el verdadero concepto de generación ha de reunir las condiciones siguientes: 1.ª Que el engendrado sea un ser viviente. Por defecto de esta condición no se dicen engendradas por nosotros las lágrimas. 2.ª Que el generante lo sea también, porque solamente los seres vivientes pueden engendrar. 3.ª Que el primero proceda de una acción verdaderamente vital, ya que es la única forma de comunicar un viviente su naturaleza a otro viviente. Por falta de esta condición no puede decirse que Eva haya sido engendrada por Adán, aun cuando haya sido realmente formada por Dios de una de sus costillas. 4.ª Que el engendrado se asemeje al generante en la misma naturaleza específica. Por eso no se dice que son engendrados por nosotros los cabellos de nuestra cabeza.

Es de advertir que en el concepto propio de generación, tal como se desarrolla en los seres creados, va envuelto y como necesariamente implicado el concepto común o genérico. Porque todo ser creado que es engendrado, pasa necesariamente del no ser al ser. Además lleva inherentes otras muchas imperfecciones, ya que en todo ser creado, por lo mismo que es finito y limitado en la razón de ser, nunca puede ser tan perfecta la comunicación de su naturaleza que sea numéricamente la misma en el generante y en el engendrado. De donde se sigue que en toda generación creada, aun tomada en sentido propio, hay distinción numérica de naturaleza, dentro de la misma unidad específica, y, por tanto, tránsito de la potencia al acto, materialidad, transmutación, tiempo, etc.

Al aplicar a las procesiones divinas el concepto propio de generación, es manifiesto que tenemos que despojarlo de todas estas imperfecciones, las cuales evidentemente no pertenecen al concepto de generación en cuanto tal, y mucho menos a la generación perfectísima, cual es la del Hijo de Dios.

Ahora bien, es manifiesto que la primera procesión divina, según la acción de entender, tiene razón de verdadera, propia y perfectísima generación.

He aquí cómo la explica el mismo Santo Tomás: "Es evidente que Dios se conoce a sí mismo. El objeto entendido, en cuanto tal está en el mismo que entiende, puesto que entender significa la expresión intelectual del objeto que se conoce por el mismo entendimiento. Y así también nuestro entendimiento, al conocerse, está en sí mismo, no sólo como idéntico a sí en la esencia, sino también como dicho o expresado en su propia intelección. Es, pues, necesario que Dios esté en sí mismo, como entendido, en su propio conocerse. El objeto entendido, en cuanto tal, existente en el entendimiento, es el verbo. Por tanto, al entenderse Dios a sí mismo, tiene en sí el *Verbo de Dios,* que es como el mismo Dios entendido, al modo que el verbo de la piedra en nuestro entendimiento es la piedra entendida...

"El entendimiento divino no pasa, como el nuestro, de la potencia al acto, sino que está siempre en acto de entender, por lo cual es necesario que Dios se conozca siempre a sí mismo, y, por consiguiente, que el Verbo de Dios exista siempre en el entendimiento divino. De donde se sigue que el Verbo divino es *coeterno,* y no temporal como el de nuestro entendimiento...

"No sólo el entendimiento divino está siempre en acto, sino que, además, es acto puro. Por tanto, su ser es su mismo entender y su ser entendido, o sea su Verbo. Uno mismo es, pues, el ser del Verbo y del entendimiento divino, y, por consiguiente, del mismo Dios, con quien el divino entendimiento realmente se identifica. Mas el ser de Dios es su esencia o naturaleza. Luego el Verbo tiene el mismo ser o *esencia* de Dios, y es *verdadero Dios*... Pues, por lo mismo que es Dios entendido, es verdadero Dios, poseyendo naturalmente el ser divino, puesto que el ser natural de Dios no se distingue de su entender y de su ser entendido...

"No se encuentra la naturaleza de Dios en el verbo de tal manera que sea la misma especificamente e individualmente distinta. Porque el Verbo es de la naturaleza divina, de la misma manera que el ser de Dios es su entender. Pero el entender de Dios se identifica realmente con su naturaleza individua. Por consiguiente, el Verbo es de la misma naturaleza de Dios, no sólo en especie, sino también en *individuo*...

"Por lo cual Dios y el Verbo no son dos dioses, sino *un solo Dios* verdadero...

"Siendo realmente una misma cosa en Dios el que entiende, su entender y el verbo, es necesario que exista en El todo lo que es de la esencia del inteligente y del entender y del verbo. De la esencia del verbo interior es que proceda del inteligente algo así como término de su operación intelectual, puesto que el entendimiento en su entender concibe la razón o verbo interior de la cosa que conoce. Por tanto, según el entender divino, procede en Dios el Verbo, el cual se compara a Dios inteligente como a aquel del cual procede, por lo mismo que de la esencia del verbo es proceder o tener su origen en el inteligente. Por otra parte, como en Dios una misma es la naturaleza o esencia del que entiende, del entender y del Verbo, que es la del mismo Dios, con la cual realmente se identifican, síguese necesariamente que, entre el Verbo y aquel de quien procede, sólo puede haber una *distinción de relación,* en cuanto que el Verbo dice orden al que lo concibe como a aquel del cual es o del cual procede...

"Y teniendo el Verbo la misma esencia individua de Dios, que lo dice como una semejanza expresada del mismo, síguese que su origen natural es en la semejanza más perfecta de naturaleza respecto de aquel del cual procede, cual es la individual o numérica. No incluyéndose en el concepto de verdadera y propia generación de los seres vivientes sino el que el engendrado proceda del generante en la semejanza de la misma naturaleza, forzoso es concluir que el Verbo divino es verdaderamente *engendrado* en Dios, en *virtud de su mismo origen o procesión,* la cual es, por consiguiente, verdadera y perfectísima generación. Por lo cual se dice en el salmo 2,7: *Yo te engendré hoy,* esto es, en la eternidad, que es siempre presente, por lo mismo que no tiene pretérito ni futuro *(Cont. Gent.* 4,11).

De esta manera, la explicación tomista del origen del Verbo divino, según la acción del entendimiento, no sólo da razón de su existencia, sino también de su naturaleza de verdadera generación.

El Angélico Doctor abandona la explicación, por él de joven admitida, del origen de la segunda persona *a modo de naturaleza,* por la de procesión del verbo en la operación del entendimiento, al mismo tiempo que da razón suficiente de su carácter de verdadera generación y explica suficientemente el contenido de todas las denominaciones que la segunda persona recibe en la revelación divina, iniciando así un verdadero progreso en la teología del misterio de la Trinidad. Consecuentemente, el nombre del *Verbo divino* ocupa en la teología trinitaria de Santo Tomás el mismo lugar de preferencia que tenía en la anterior el de Hijo de Dios, cuya reducción al primero es evidente desde el momento que la procesión del Verbo divino es verdadera generación. El Verbo es también el Hijo de Dios. Y porque procede del conocimiento natural que el Padre tiene de la esencia divina, es el Hijo de Dios por naturaleza. Y porque de la esencia del verbo es ser una semejanza expresada de la cosa entendida, al Verbo divino convienen también las denominaciones de *Imagen de Dios* y *Figura de su substancia (Cont. Gent.* 4,11).

No realizó, sin embargo, Santo Tomás cambio tan profundo y radical desde un principio y de un solo golpe de vista. Así, en su primer escrito sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, la concepción de la primera procesión divina *a modo de naturaleza* se simultanea con la de *verbo según la operación del entendimiento,* teniendo la primera explicación una mayor preponderancia, como la tenía el nombre de Hijo sobre el de Verbo. En la cuestión disputada *De potentia* q.10 a.2, en la respuesta al argumento 11, establece resueltamente la identidad entre la procesión *a modo de naturaleza y a modo de verbo* en la acción de entender; lo que viene a ser como el puente para el tránsito definitivo de la primera explicación a la segunda. Son sus palabras: "Al argumento undécimo he de decir que la procesión que es *por modo de entendimiento* en Dios, no se distingue de la que es *por modo de naturaleza*". En adelante, en todas sus obras, la primera explicación sustituirá totalmente a la segunda.

Las razones que movieron a Santo Tomás a realizar cambio tan profundo fueron, sin duda, que toda procesión necesariamente se realiza mediante una acción y, además, la necesidad de encontrar una razón explicativa de la existencia de esta primera procesión en Dios y de su carácter esencial de verdadera generación. La otra sentencia no daba razón suficiente de dicha existencia y reducía su explicación a mera tautología.

b) DE LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO (a.3-4).—En la Sagrada Escritura nunca se da a la tercera persona de la Santísima Trinidad los nombres de Hijo, Verbo, Unigénito, etc., sino los de *Espíritu Santo, Amor, Don, Paráclito,* etc. Ni se afirma nunca de ella que sea engendrada ni nacida, sino simplemente que *procede.* Y en los símbolos y concilios antes citados se contraponen las procesiones inmanentes en Dios precisamente según el carácter de generación, el cual se afirma de la primera, excluyéndolo expresamente de la segunda.

¿Tendrá también esta diferencia fundamental su razón de ser en la distinta naturaleza de las acciones del entendimiento y de la voluntad, según las cuales se realizan las procesiones divinas?

No olvidemos que esta cuestión, como dice un insigne comentarista de Santo Tomás, constituyó "el tormento de los Santos Padres". Diversísimas fueron las explicaciones que se intentaron acerca de

este particular. Orígenes manifiesta sin ambages su vacilación acerca de este punto [19].

San Agustín, después de ensayar varias explicaciones en distintas obras, termina con esta confesión: "No sé, no alcanzo a comprender esto, es totalmente superior a mi capacidad" [20]. San Juan Damasceno declara asimismo "que lo ignora por completo" [21].

Para Santo Tomás, sin embargo, resulta hasta sencilla la explicación de esta diferencia. Los orígenes o procedencias revisten la naturaleza de la acción según la cual se producen y desarrollan. La acción del entendimiento es esencialmente asimilativa de la cosa que conoce, mas la acción de la voluntad, por el contrario, no consiste en una asimilación con el bien que ama, sino en una tendencia al bien en sí mismo de las cosas [22].

De donde resulta que el Verbo divino, en virtud de su mismo origen, procede en razón de semejanza con el Padre en la misma naturaleza numérica de éste. Y por eso su procesión es verdadera generación.

En cambio, al Espíritu Santo, aunque tiene la misma naturaleza numérica del Padre y del Hijo, no le compete esto por razón del modo de su procesión, según la acción de la voluntad, sino tan sólo por ser divino (a.3). Pues en Dios todo lo que hay es idéntico con la esencia divina, no pudiendo encontrarse en El nada extraño ni distinto de ella, porque introduciría composición en Dios y destruiría su mismo ser.

De donde se sigue que la diferencia de las procesiones divinas no puede tomarse de la unidad de esencia de las personas, sino tan sólo de la razón propia de las operaciones, según las cuales se verifican las procesiones. Por esto, aun teniendo el Espíritu Santo la misma naturaleza del Padre y del Hijo, no puede decirse que es engendrado ni nacido, sino sólo espirado. Porque lo que procede por modo de amor, procede como espíritu, es decir, a manera de moción o impulsión vital de la voluntad, y no por semejanza o asimilación interior de una cosa. La semejanza es principio del amor, no constitutivo de su esencia como en el verbo (a.4 ad 2). Y así el Padre y el Hijo, que tienen una misma esencia, se estrechan en un abrazo infinito de amor, del cual procede el Espíritu Santo, no en razón de semejanza con la esencia del Padre y del Hijo, sino en razón de Espíritu y Nexo amoroso infinito de los dos. De ahí que en la Sagrada Escritura se atribuyan a la tercera persona nombres muy distintos de los que designan la segunda. Tales como *Espíritu Santo, Amor, Don, Abogado,* etc.

En realidad, carecemos de nombres propios para expresar los términos de esta procesión divina, por lo mismo que la acción de la voluntad nos es más desconocida que la del entendimiento. Lo cual prueba bien a las claras lo ligados que estamos a las criaturas en el conocimiento y denominación de las cosas divinas, pues en cuanto aquel apoyo falla encontramos gran dificultad para concebirlas y expresarlas.

---

[19] Περι Αρχων 1, praef. 4: MG 11,117.
[20] *Cont. Max.* 2 c.14 n.1: ML 42,770.
[21] *De fide* orth. 1 c.8: MG 94,823.
[22] *De verit.* q.1 a.2; *De pot.* q.10 a.2 ad 11; 1 q.16 a.1.

3. Por qué el Hijo procede solamente del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo

También es de fe que el Hijo procede solamente del Padre, y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (D 39). Santo Tomás encuentra también la razón de ello en la diferencia de la acción del entendimiento y de la voluntad, según las cuales se verifican las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo.

Es propio de la acción intelectiva proceder sólo del entendimiento; mas la de la voluntad procede no sólo de ella, sino también, a su modo, del entendimiento. En nosotros mismos, el amor de una cosa presupone conocimiento de la misma, el cual, a su modo, es causativo del amor de la voluntad, que no puede darse sin aquél. Nada amamos que previamente no nos sea conocido y expresado en el verbo o palabra de la mente. Por eso decimos que a la procesión según la acción de la voluntad concurre también la del entendimiento. Ahora bien, como las procesiones divinas revisten la naturaleza y el modo de las acciones según las cuales se verifican, síguese que el Verbo procede sólo del Padre, y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Y así aunque el Hijo tenga el mismo entendimiento del Padre, sin embargo, no *emite* verbo alguno, sino tan sólo el entendimiento del Padre, consistiendo toda su distinción respecto de éste en ser el Verbo emitido, siendo en todo lo demás igual al Padre, que lo dice o emite. E igualmente el Espíritu Santo, aunque tiene la misma voluntad del Padre y del Hijo, no *espira* otro Espíritu Santo, porque todo su ser, en cuanto distinto de las otras personas, consiste en ser el amor espirado (1 q.30 a.2 ad 4). Y es necesariamente espirado por el Padre y el Hijo, porque la acción del entendimiento se presupone a la de la voluntad, y de igual manera la procesión que tiene lugar por medio de ella.

De donde se infiere que teniendo el Verbo divino, término de la procesión según la acción del entendimiento, la misma voluntad del Padre, ambos se estrechan en un abrazo infinito de amor mutuo, con un solo acto espirativo, del cual procede el Espíritu Santo, como Amor espirado de los dos. El cual ya no espira otro amor, así como tampoco el Verbo dice o emite otro verbo, sin que esto perjudique en lo más mínimo a la más perfecta y absoluta igualdad de las divinas personas, puesto que sólo afecta a su distinción personal dentro de la unidad numérica de esencia y de la acción esencial tanto de entender como de querer o amar, según veremos en las cuestiones 41 y 42.

No hay otro medio de establecer la real distinción de las divinas personas, a no ser por los orígenes entre ellas existentes o las relaciones que nacen de los mismos.

Por eso enseña Santo Tomás que, aun cuando la Sagrada Escritura nada nos dijera de que el Espíritu Santo procede también del Hijo, bastara la distinción real entre las tres personas divinas en una misma esencia, dogma fundamental de la Trinidad, para que igualmente estuviera revelado que el Espíritu Santo procede también del Hijo, y pudiéramos nosotros deducir esta verdad por un procedimiento necesario y rigurosamente teológico (1 q.36 a.2 ad 1). Lo cual sólo

puede explicarse por la naturaleza propia de las acciones según las cuales tienen lugar las procesiones inmanentes en Dios [23].

4. Solamente se dan dos procesiones inmanentes en Dios

Es también de fe que en Dios solamente existen dos procesiones divinas. Dice así el Símbolo de San Atanasio: "El Padre por ninguno es hecho, ni creado, ni engendrado. El Hijo trae su origen del Padre sin que sea hecho ni creado, sino *engendrado*. El Espíritu Santo trae su origen del Padre y del Hijo, pero no hecho, ni creado, ni engendrado, sino *procedente* de los dos" (D 39). Y el Símbolo del *Concilio I de Toledo:* "Es, pues, *ingénito* el Padre, *engendrado* el Hijo, no engendrado el Paráclito, sino *procedente* de los dos" (D 19). La existencia de más de dos procesiones inmanentes en Dios minaría por su base el misterio augusto de la Trinidad, según el cual sólo existen tres personas distintas en la unidad numérica de la naturaleza divina.

¿Será posible dar razón de ello, sin acudir a conceptos más o menos arbitrarios y ficticios, por el mismo principio de las procesiones divinas? Ciertamente, en la concepción teológica de Santo Tomás encuentra esta doctrina de fe una explicación satisfactoria. Según hemos visto, el Angélico Doctor establece como fundamento de toda su doctrina acerca de las procesiones divinas que éstas han de realizarse necesariamente según alguna acción inmanente en Dios. En los seres intelectuales no se conciben más acciones inmanentes que la del entendimiento y la de la voluntad. Ni vale argüir partiendo de la trascendencia absoluta del ser divino, porque caeríamos en el precipicio de la equivocidad, y nada podríamos afirmar ni negar de Dios, y hasta sería imposible toda revelación sobrenatural.

Mas, si en Dios se dan sólo dos acciones inmanentes, síguese que sólo hay en El dos procesiones específicamente distintas. Más aún: síguese también que aun numéricamente son sólo dos. Porque Dios se entiende a sí mismo en un solo acto perfectísimo y se dice en un solo Verbo, que es su Hijo Unigénito, y de igual manera el acto de amor mutuo con que se aman el Padre y el Hijo es único y perfectísimo, según el cual procede el Espíritu Santo. Además, tanto el acto de conocerse como el de amarse Dios a sí mismo son actos naturales, determinados *ad unum,* y se identifican realmente con la divina naturaleza, siendo, por tanto, uno y otro infinitos en sí mismos, y agotando todo el modo y perfección tanto de las procesiones que según ellos se verifican como de sus términos. De donde se sigue que no queda lugar para la multiplicación numérica de las procesiones en Dios (1 q.41 a.6).

Finalmente, así lo exige la misma distinción real de las tres divinas personas. El Hijo no se distingue del Padre por ninguna perfección que éste no tenga, ni tampoco el Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo, puesto que todas tienen una misma y única esencia. Toda la distinción del Hijo respecto del Padre consiste en el ser de Verbo, y toda la distinción del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo, en el de ser espirado por el amor mutuo de ambos. Por lo tanto, ni el Verbo divino puede emitir otro Verbo ni el Espíritu Santo otro amor, pues ello supondría la destrucción de su mismo ser personal y

[23] *De verit.* q.4 a.3; *De pot.* q.9 a.9 al *Sed contra* segundo; 1 q.36 a.2 ad 1; *De pot.* q.9 a.9 ad 7.

de la única distinción que existe entre las tres divinas personas (1 q.30 a.2 ad 4).

Ni puede argumentarse en contra de esta doctrina de la dualidad de procesiones inmanentes partiendo de la variedad de atributos y de perfecciones absolutas en Dios. Porque las perfecciones absolutas no significan ni expresan acción, y todas se dicen o expresan en un solo y único Verbo y se aman en un solo Amor. Ni se arguya tampoco partiendo de la identidad real de aquellas dos acciones inmanentes divinas entre sí y con la esencia de Dios. Porque, no obstante esta real identidad, la *razón propia* de cada una de ellas es distinta en ambas y de la divina esencia; lo cual basta para que las procesiones divinas que según ellas se realizan sean distintas específicamente, y también numéricamente, por el orden real de origen que existe entre las mismas [24].

5. Valor de estos raciocinios

Indudablemente, la fe encuentra en la concepción teológica de Santo Tomás una explicación satisfactoria. Existencia y naturaleza de las procesiones divinas, dualidad de las mismas, procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, es decir, todo lo que la fe nos enseña acerca de aquéllas, halla en la teología de Santo Tomás una explicación verdaderamente satisfactoria para todo entendimiento disciplinado y dócil a las enseñanzas de la divina revelación. Lo cual es prueba de que el medio de que se sirve, los orígenes inmanentes de los seres intelectuales creados, más que un simple ejemplo, es una verdadera analogía, en la que la forma análoga se vislumbra intrínsecamente en el ser divino, no obstante la trascendencia y distancia infinita que separa a Dios de las criaturas, trascendencia y distancia propia de todos los misterios de la fe, y en particular del mayor de ellos, el de la Santísima Trinidad. Sólo una inteligencia verdaderamente angélica era capaz de realizar sondeos tan profundos del ser íntimo de Dios.

Sería absurdo pretender que lo que en la mente de Santo Tomás no es más que una explicación analógica de las procesiones divinas tenga valor de una verdadera demostración. Esto destruiría al mismo tiempo la naturaleza de esa analogía y el misterio de la Trinidad. Todo aquí es diverso, aunque no totalmente diverso, y la tenue analogía de las emanaciones inmanentes de los seres intelectuales con las procesiones divinas, aun distando infinitamente entre sí, basta para hacerlas de alguna manera inteligibles. Mas, por muy halagadora que aparezca, esta explicación nunca podrá llegar a demostrar la existencia en Dios de procesiones realmente distintas, que tengan como término personas también distintas entre sí.

Sin caer, por consiguiente, en este exceso, bien puede decirse que esta explicación, a primera vista tan sencilla, representa un avance supremo, tal vez definitivo, en la teología trinitaria. Desde Santo Tomás acá no se ha dado un paso más en ella. La razón teológica, si bien no puede decir que ha llegado a comprender el misterio, por lo menos está segura de dar una explicación de él tan perfecta como nos es posible. La fe se encuentra en íntima armonía con la razón

[24] *De pot.* q.9 a.9 ad 19; ibid., ad 7 y ad 3 del segundo *Sed contra;* 1 q.27 a.3.

en el más alto de los misterios. No podemos aspirar a más mientras vivamos en este mundo. Esta armonía tan profunda, y al mismo tiempo tan sencilla, de la razón con la fe, es garantía suprema de lo bien fundada que está esta explicación teológica.

IV. Del principio de las procesiones divinas

Cuando nosotros entendemos que una cosa procede de otra, distinguimos siempre multiplicidad de elementos: un principio radical de la operación, que llamamos naturaleza; otro principio próximo, que decimos potencia; un supuesto o persona a la que atribuímos la operación, y el término o cosa producida u originaria. Así, por ejemplo, tratándose del origen de nuestras operaciones de entender y querer, el principio radical de las mismas es nuestra alma racional; las facultades del entendimiento y de la voluntad, el principio próximo; nuestro yo, el sujeto o persona que las realiza.

La necesidad de valernos de las cosas creadas para entender las divinas nos obliga a distinguir en las procesiones de Dios la misma serie de principios, entendidos de un modo analógico. Y así la esencia divina la concebimos como el principio radical de las procesiones en Dios; y el entendimiento y la voluntad, como el principio próximo, ya que las procesiones divinas se verifican según las operaciones de conocer y amar.

El *Concilio IV de Letrán* condenó la sentencia del abad Joaquín, que decía que la esencia divina es la que engendra o el principio de la generación en Dios, y enseña como cosa de fe que "la substancia, esencia o naturaleza divina... no es la que engendra, ni la engendrada, ni la que procede" (D 432).

Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que el entendimiento y la voluntad divinas no son principio próximo de las procesiones en Dios, considerados de un modo absoluto, pues siendo el mismo entendimiento y la misma voluntad comunes a las tres divinas personas, cada una de ellas engendraría y espiraría, dándose así un número indefinido de personas en Dios. Deben, pues, considerarse el entendimiento y la voluntad—principios próximos de las procesiones divinas—en cuanto connotados por las propiedades personales del Padre y del Hijo. Y así, solamente el entendimiento del Padre es el que dice el Verbo divino, y la voluntad del Padre y del Hijo la que espira el Espíritu Santo. De donde resulta que sólo el Padre es el que engendra el Hijo, y sólo el Padre y el Hijo los que espiran el Espíritu Santo, siendo únicamente las personas las que activa o pasivamente constituyen el sujeto y el término de los actos que implican procesiones divinas, pues los actos son de los supuestos o personas.

Enseña Santo Tomás (*Sent.* 1 d.5 q.1 a.1) que las divinas personas no pueden tener otros actos distintos que los correspondientes a las procesiones inmanentes. Y así el mismo *Concilio IV de Letrán* dice: "Es el Padre el que engendra, y el Hijo el que es engendrado, y el Espíritu Santo el que procede" (D 432).

En síntesis: la esencia divina es el principio radical de las procesiones existentes en Dios; el entendimiento y la voluntad, en cuanto connotados por las propiedades personales, son su principio próximo; y las personas, las que realizan los actos que implican estas mismas procesiones.

En las criaturas todos estos elementos: esencia, potencia, acciones, persona, se distinguen realmente entre sí. Mas en Dios todos se identifican con la esencia divina. Ahora bien, esta identidad real con la divina esencia no suprime la razón propia de cada uno de ellos, y esto es suficiente fundamento para que nosotros podamos establecer una analogía verdadera entre los principios de las emanaciones en los seres intelectuales creados y los de las procesiones divinas. Esta analogía se extiende, pues, desde su existencia hasta su principio radical; y como verdadera analogía, hay en ella más diversidad que semejanza. Pero, aunque esta semejanza sea tan tenue, es lo bastante para hacernos entender, del modo que nos es posible, las procesiones divinas y tener de ellas una explicación conforme a la naturaleza de nuestro conocimiento analógico de Dios. Así la razón, iluminada por la fe, se siente, hasta cierto punto, satisfecha, a pesar de la gran imperfección de este conocimiento.

CUESTION 27

In quinque articulos divisa

De processione divinarum personarum

Del origen o procesión de las personas divinas

Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad trinitatem Personarum in divinis (cf. q.2 introd.).

Et quia Personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione; secundo, de relationibus originis (q.28); tertio, de Personis (q.29).

Circa processionem quaeruntur quinque.

Primo: utrum processio sit in divinis.

Secundo: utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.

Tertio: utrum praeter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis.

Explicado lo referente a la unidad de la esencia, réstanos estudiar ahora lo que se relaciona con la trinidad de personas.

Y como las personas divinas se distinguen por sus relaciones de origen, exige el buen método que tratemos: primero, del origen, o sea de la procesión; segundo, de las relaciones de origen, y tercero, de las personas.

Acerca de la procesión se han de averiguar cinco cosas.

Primera: si hay procesiones en Dios.

Segunda: si alguna de las procesiones puede llamarse en Dios generación.

Tercera: si, además de la generación, hay otra procesión en Dios.

Cuarta: si esta otra procesión puede llamarse generación.

Quinta: si hay en Dios más de dos procesiones.

Quarto: utrum illa alia processio possit dici generatio.

Quinto: utrum in divinis sint plures processiones quam duae.

ARTICULO 1

Utrum processio sit in divinis [a]

Si hay procesiones en Dios

Dificultades. Parece que en Dios no puede haber procesión alguna.

1. Procesión significa un movimiento hacia fuera. Pero en Dios nada hay móvil ni extraño. Luego tampoco hay procesión.

2. Lo procedente es diverso de aquello de que procede. Pero en Dios no hay diversidad, sino máxima simplicidad. Luego no hay procesión alguna.

3. Parece que proceder de otro repugna a la noción de primer principio. Pero, según hemos visto, Dios es primer principio. Luego en Dios no cabe procesión.

Por otra parte, dice el Señor en San Juan: "Yo procedí de Dios".

Respuesta. La Sagrada Escritura, hablando de Dios, emplea términos que pertenecen a la procesión. Pero hay quienes han entendido esta procesión de distintas maneras. Unos la tomaron a la manera como el efecto procede de la causa, y de este modo la entendió Arrio, diciendo que el Hijo procede del Padre como su primera criatura, y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo como criatura de los dos.—Mas, según esto, ni el Hijo ni el Espíritu Santo serían verdadero Dios, en oposición con lo que del Hijo dice San Juan: "Para que estemos en su verdadero Hijo. Este es verdadero Dios". Y del Espíritu Santo dice el Apóstol: "¿No sabéis que vuestros miembros son templo del Espíritu Santo?" Tener templo, solamente corresponde a Dios.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio.

1. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Praeterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Praeterea, procedere ab alio videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra (q.2 a.3) ostensum est. Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed contra est quod dicit Dominus, Io. 8,42: «Ego ex Deo processi».

Respondeo dicendum quod divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa. Et sic accepit Arius [1], dicens Filium procedere a Patre sicut primam eius creaturam, et Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio sicut creaturam utriusque.—Et secundum hoc, neque Filius neque Spiritus Sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de Filio, 1 Io. ult. 20: «Ut simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus».

Et de Spiritu Sancto dicitur 1 Cor. 6,19: «Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?» Templum autem habere solius Dei est.

Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, inquantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit Sabellius [2], dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine. Et eundem dicit Spiritum Sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet.—Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, Io. 5,19 «non potest facere a se Filius quidquam»; et multa alia, per quae ostenditur quod non est ipse Pater qui Filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra: unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur «verbum cordis», significatum verbo vocis.

Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora; sed secundum

Entendieron otros esta procesión al modo como se dice que la causa procede en el efecto, bien en cuanto lo mueve o bien en cuanto imprime en él su semejanza. Así lo entendió Sabelio al decir que el mismo Dios Padre es el que se llama Hijo, en cuanto toma carne de la Santísima Virgen, y que asimismo se llama Espíritu Santo, por cuanto santifica a la criatura racional y la impulsa a la vida.—Pero a esta acepción se oponen las palabras del Señor, que dice de sí en San Juan: "El Hijo nada puede hacer por sí mismo", y otros muchos pasajes en los cuales se manifiesta que el Padre no es el mismo que el Hijo.

Un examen más atento revela que uno y otro entendieron la procesión en cuanto es algo que termina al exterior; de aquí que ni uno ni otro hallasen procesiones en el mismo Dios. Sin embargo, como toda procesión dice o supone una acción, de la misma manera que de la acción que termina en una materia exterior se sigue una procesión externa, a la acción que permanece en el mismo agente corresponde alguna procesión interna, y esto, mejor que en parte alguna, se observa en el entendimiento, cuya acción, el entender, permanece en el mismo que entiende. En quienquiera que entiende, por el solo hecho de entender, procede dentro de él algo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene del poder intelectual y procede del conocimiento o noticia de la cosa. Esta concepción es la que enuncia la palabra y se llama "verbo o palabra del corazón".

Ahora bien, como Dios es superior a todas las cosas, lo que se dice de Dios no se ha de entender al modo como lo hallamos en las criaturas infimas, cuales son los cuerpos, sino a

---

[a] *Sent.* 1 d.13 a.1; *Cont. Gent.* 4,11; *De pot.* q.10 a.1.

[1] Cf. Augustinum, *De haeres.* § 49: ML 42,39.

[2] Ibid., § 41: ML 42,32.

la manera como se halla en las criaturas superiores, que son las substancias espirituales; sin olvidar que la semejanza que en ellas sorprendemos no alcanza a representar la realidad divina. No hemos, pues, de entender la procesión al modo como se realiza en los cuerpos, bien se trate del movimiento local o de la acción de las causas cuando producen un efecto exterior, cual sería el paso del calor de un cuerpo caliente a otro que se va calentando, sino en cuanto emanación inteligible y como emana de quien lo dice el verbo inteligible, que permanece en él. Y así es como la fe católica admite las procesiones en Dios.

Soluciones. 1. La dificultad se refiere a la procesión en el sentido de movimiento local o en cuanto acción que tiende a materia o efecto exterior. Ya hemos visto cómo tales procesiones no existen en Dios.

2. Lo procedente según la procesión hacia afuera, es forzosamente distinto de aquello de que procede. Mas lo que de una procesión intelectual procede dentro, no es necesario que sea diverso; más aún, tanto será más uno con su principio cuanto su procesión sea más perfecta. Sabido es, en efecto, que cuanto más se entiende una cosa, tanto la concepción intelectual es más íntima en el que entiende y también más una con él, ya que el entendimiento, en cuanto al acto de entender, se hace una sola cosa con el objeto entendido. Por tanto, como el entendimiento divino se halla, conforme hemos dicho, en el último límite de la perfección, es necesario que el Verbo divino sea perfectamente uno con aquello de que procede, excluída toda diversidad.

3. Proceder de principio como cosa extraña y diversa, repugna a la razón de primer principio; pero proceder como algo íntimo y sin diversidad por modo inteligible, va incluído en la razón de primer principio,

similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de processione quae est motus localis, vel quae est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum: talis autem processio non est in divinis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum: imo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum: nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Unde, cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra (q.14 a.1) dictum est, necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum quod procedere a principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii: sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii.

Cum enim dicimus aedificatorem principium domus, in ratione huius principii includitur conceptio suae artis: et includeretur in ratione primi principii, si aedificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

Así, por ejemplo, cuando decimos que el arquitecto es el principio de un edificio, incluímos en la razón de principio la concepción de su arte, y ésta tendría la razón de primer principio si el arquitecto fuese principio primero. Pues bien, Dios, primer principio de las cosas, es, respecto a las criaturas, como el artesano respecto al artefacto.

ARTICULO 2

Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit [a]

Si hay en Dios alguna procesión que pueda llamarse generación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod processio quae est in divinis, non possit dici generatio.

1. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita: et utriusque subiectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Praeterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est (a.1). Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

3. Praeterea, omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra (q.3 a.4) probatum est, sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 2,7: «Ego hodie genui te».

Respondeo dicendum quod processio verbi in divinis dicitur generatio. Ad cuius evidentiam sciendum est quod nomine «generationis» dupliciter utimur.

Dificultades. Parece que la procesión que hay en Dios no puede llamarse generación.

1. La generación es la mutación del no ser al ser, opuesta a la corrupción, y el sujeto de una y de otra es la materia. Pero nada de esto hay en Dios. Luego no puede haber generación.

2. En Dios hay procesión por vía de intelgencia, según hemos dicho. Pero entre nosotros tales procesiones no se llaman generación. Luego tampoco en Dios.

3. Todo lo engendrado recibe el ser de quien lo engendra. Luego el ser de lo engendrado es un ser recibido. Pero no hay ser recibido que sea subsistente por sí mismo. Si, pues, como hemos dicho, el ser divino es un ser subsistente por sí mismo, síguese que no es divino el ser de cosa ninguna engendrada. Luego en Dios no hay generación.

Por otra parte, en un salmo se dice: "Yo te he engendrado hoy".

Respuesta. La procesión del verbo en Dios se llama generación. Para explicarlo, tómese en cuenta que nosotros empleamos la palabra "gene-

[a] *Cont. Gent.* 4,10.11; *In Col.* 1 lect.4; *De ratione fidei* c.3; *Compend. theol.* c.40.43.

ración" en dos sentidos. Primero, de un modo general, aplicada a todo lo que se produce o destruye, y en este caso la generación no es más que la mutación del no ser al ser; y segundo, aplicada a los vivientes, y en este caso la generación significa el origen de un ser vivo que proviene de un principio viviente con el cual está unido, y a esto se llama propiamente "nacimiento". Sin embargo, no todo lo que así procede puede en rigor llamarse hijo, sino sólo lo que procede según la razón de semejanza; y por esto el pelo o el cabello no tienen razón de engendrados ni de hijos, sino sólo lo que procede según la razón de semejanza, y no de una semejanza cualquiera, pues los gusanos que se engendran en los animales no tienen razón de generación ni de filiación, aunque en género sean semejantes a ellos; sino que para la razón de verdadera generación se requiere que procedan según la razón de semejanza que da el tener la misma naturaleza específica, que así es como el hombre procede del hombre, y el caballo del caballo.

Ahora bien, en los vivientes, que pasan de la potencia-al-acto-de-vivir, como los hombres y los animales, su generación incluye los dos modos. Pero, si hubiese un ser viviente cuya vida no pasase de la potencia al acto, la procesión, caso de haberla en tal viviente, excluiría en absoluto el primer modo de generación, y, en cambio, puede tener la razón de la generación, que es propia de los seres vivientes.

Así, pues, la procesión del verbo en Dios tiene razón de generación, porque se hace por operación intelectual, que es operación vital; y proviene de un principio que le está unido, conforme hemos dicho; y se encuentra en ella la razón de semejanza, porque la concepción del entendimiento es una semejanza de lo conocido; y, por fin, es de la misma naturaleza, porque en Dios ser y entender son una sola cosa, según hemos visto. Por tanto, en Dios la procesión del verbo recibe el nombre de generación, y el verbo procedente, el de Hijo.

Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia: et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus: et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio viventi coniuncto. Et haec proprie dicitur «nativitas». Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis: non cuiuscumque, nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus: sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo.

In viventibus autem quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cuius vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali viventi invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quae est propria viventium.

Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae: et a principio coniuncto, ut supra (a.1) iam dictum est: et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae: et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra (q.14 a.4) ostensum est. Unde processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra (in corp.) dictum est.

Ad secundum dicendum quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus: unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo a quo procedit. Unde non proprie et complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra (q.14 a.4) ostensum est: unde verbum procedens procedit ut eiusdem naturae subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius. Unde et his quae pertinent ad generationem viventium utitur Scriptura ad significandam processionem divinae sapientiae, scilicet «conceptione» et «partu»: dicitur enim ex persona divinae sapientiae, Prov. 8,24: «nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram, ante colles ego parturiebar». Sed intellectu nostro utimur nomine «conceptionis», secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas.

Ad tertium dicendum quod non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto: alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatae sit accepta a Deo, cum totius substantiae non sit aliquod subiectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis, accipit esse a generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subiecto (quod repugnat subsistentiae divini esse); sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse di-

Soluciones. 1. La dificultad se refiere a la generación tomada en el primer sentido, en cuanto implica el paso de la potencia al acto, y así no existe en Dios, según hemos dicho.

2. El acto de entender en nosotros no es la misma substancia del entendimiento, y por esto el verbo procedente de nuestra operación intelectual no es de la misma naturaleza que su principio, y de aquí que, propia y adecuadamente, no pueda llamarse hijo. En cambio, el entender divino es la misma substancia del que entiende, según hemos dicho, y por tanto, el verbo procedente procede como subsistente en su misma naturaleza, y por esto con toda propiedad se llama engendrado e Hijo. De aquí que la Sagrada Escritura, para darnos a conocer la procesión de la sabiduría divina, use de los términos que pertenecen a la generación de los seres vivientes, o sea los de "concepción" y "parto". Así, en el libro de los Proverbios se dice de la sabiduría divina: "Aún no existían los abismos, y yo había sido ya concebida: antes que los collados fuí yo dada a luz". Si, pues, tratándose de la operación de nuestro entendimiento, usamos del término "concepción", es por cuanto en él se halla la semejanza de la cosa entendida, no obstante que no tenga identidad de naturaleza.

3. No todo lo obtenido de otro es recibido, pues de lo contrario no se podría decir que haya sido recibida de Dios toda la substancia del ser criado, porque no hay sujeto destinado a recibir la totalidad de la substancia. Por consiguiente, lo engendrado en la divinidad recibe el ser del que lo engendra; pero no como si este ser fuese recibido en una materia o sujeto (cosa que repugna a la subsistencia del ser divino), sino que se llama ser recibido

por cuanto el procedente tiene de otro el ser divino y no como algo distinto del ser divino. La razón es porque en la misma perfección del ser divino están contenidos el verbo, que procede intelectualmente, y el principio del verbo, así como todo lo que pertenece a su perfección, según hemos visto.

vinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et verbum intelligibiliter procedens, et principium verbi; sicut et quaecumque ad eius perfectionem pertinent, ut supra dictum est (q.4 a.2).

ARTICULO 3

Utrum sit in divinis alia processio a generatione verbi [a]

Si hay en Dios otra procesión distinta de la generación del verbo

Dificultades. Parece que en Dios no hay otra procesión distinta de la generación del verbo.

1. Por la misma razón habría una tercera, distinta de la segunda, y así hasta el infinito, que es proceso inadmisible. Es necesario, pues, detenerse en la primera, y en esta forma no habrá más que una sola procesión en Dios.

2. En una naturaleza cualquiera no hay más que un sólo modo de comunicarse, porque las acciones se unifican o diversifican según la unidad o diversidad de sus términos respectivos. Pero la procesión en Dios tiene por término la comunicación de la naturaleza divina. Si, pues, no hay más que una sola naturaleza divina, como hemos demostrado, síguese que no puede haber en Dios más que una sola procesión.

3. Si hubiese en Dios otra procesión distinta de la inteligible del verbo, no sería más que la procesión del amor subsiguiente al acto de la voluntad. Pero esta procesión no puede ser distinta de la procesión inteligible del entendimiento, porque, según hemos dicho, la voluntad en Dios no es distinta del entendimiento. Luego en Dios no hay otra procesión además de la del verbo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione verbi.

1. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione, et sic procederetur in infinitum: quod est inconveniens. Standum est igitur in primo, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Praeterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturae: et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinae naturae. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra (q.11 a.3) ostensum est, relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Praeterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione verbi, non erit nisi processio amoris, quae est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra (q.19 a.1) ostensum est. Ergo in Deo non est alia processio praeter processionem verbi.

[a] *Sent.* 1 d.13 a.2; *Cont. Gent.* 4,19; *De pot.* q.10 a.1.2; *De ratione fidei* c.3.

Sed contra est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre, ut dicitur Io. 15,26. Ipse autem est alius a Filio, secundum illud Io. 14,16: «Rogabo Patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis». Ergo in divinis est alia processio praeter processionem verbi.

Por otra parte, como se dice en San Juan, el Espíritu Santo procede del Padre. Pero es distinto del Hijo, según aquello del propio San Juan: "Rogaré a mi padre y os daré otro Paráclito". Luego, además de la del verbo, hay en Dios otra procesión.

Respondeo dicendum quod in divinis sunt duae processiones, scilicet processio verbi, et quaedam alia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente. Unde et praeter processionem verbi, ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris.

Respuesta. En Dios hay dos procesiones: la del verbo y otra. Para explicarlo tómese en cuenta que en Dios no hay procesión más que por razón de las operaciones que no tienden a cosa extrínseca, sino que permanecen en el mismo agente. Ahora bien, en la naturaleza intelectual, esta clase de acciones son la del entendimiento y la de la voluntad. Por la acción de la intelgencia se produce el verbo, y por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor, por la cual lo amado está en el que ama, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el que entiende. De aquí, pues, que, además de la procesión del verbo, se admita en Dios otra procesión, que es la procesión del amor.

Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quae est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Soluciones. 1. No es necesario prolongar indefinidamente las procesiones en Dios, ya que las procesiones inmanentes en la naturaleza intelectual terminan en la de la voluntad.

Ad secundum dicendum quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra (q.3 a.3.4) ostensum est, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quae non est ad extra communicatur divina natura: non autem aliae naturae.

2. Según hemos dicho, todo lo que hay en Dios es Dios, cosa que no sucede en los demás seres, y, por tanto, la naturaleza divina se comunica por cualquier procesión que no termine fuera, pero no las otras naturalezas.

Ad tertium dicendum quod, licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi: nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intel-

3. Si bien en Dios la voluntad no es distinta del entendimiento, es, sin embargo, de esencia del entendimiento y de la voluntad que las procesiones originadas de sus respectivos actos guarden entre sí cierto orden. En efecto, no hay procesión del amor como no sea en orden a la procesión del verbo, puesto que nada puede ser amado por la voluntad si no ha sido

concebido en el entendimiento. Por tanto, así como apreciamos un determinado orden del verbo al principio de que procede, no obstante que en Dios el entendimiento y la concepción del entendimiento sean su misma substancia, así también, y a pesar de que en Dios se identifiquen el entendimiento y la voluntad, como es de esencia del amor que no proceda más que de la concepción del entendimiento, hay en Dios distinción de orden entre la procesión del amor y la del verbo.

lectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis.

ARTICULO 4

Utrum processio amoris in divinis sit generatio [a]

Si la procesión del amor es en Dios generación

Dificultades. Parece que la procesión del amor es en Dios generación.

1. Lo que en los vivientes procede con semejanza de naturaleza, se llama engendrado y nacido. Pero lo que procede en Dios por modo de amor, procede con semejanza de naturaleza, ya que, de lo contrario, sería extraño a la naturaleza divina, y, por tanto, sería una procesión extrínseca. Luego lo que procede en Dios por modo de amor, procede como engendrado y nacido.

2. Así como la semejanza es de esencia del verbo, también lo es del amor, y por eso se dice en el Eclesiástico que "todo animal ama a su semejante". Si, pues, por razón de la semejanza corresponde al verbo procedente ser engendrado y nacido, parece que también corresponde al amor procedente ser engendrado.

3. No puede pertenecer a un género lo que no está en ninguna de sus especies. Si, pues, hubiese en Dios una procesión del amor, sería necesario que, además de este nom-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

1. Quod enim procedit in similitudine naturae in viventibus, dicitur generatum et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudine naturae: alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Praeterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris: unde dicitur Eccli. 13,19, quod «omne animal diligit simile sibi». Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Praeterea, non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Si igitur in divinis sit quaedam processio amoris, oportet quod, praeter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen spe-

a Infra q.30 a.2 ad 2; *Sent.* 1 d.13 a.3 ad 3.4; 3 d.8 a.1 ad 8; *Cont. Gent.* 4.19; *De pot.* q.2 a.4 ad 7; *Compend. theol* c.46.

ciale. Sed non est aliud nomen dare nisi «generatio». Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est quia secundum hoc sequeretur quod Spiritus Sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus. Quod est contra illud Athanasii [3]: «Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens».

Respondeo dicendum quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis: et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit «ut spiritus»: quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum quod quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte huius unitatis non potest accipi propria ratio huius processionis vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia: sed oportet quod propria ratio huius vel illius processionis accipiatur

[3] In symbolo *Quicumque*.

bre común, tuviese algún otro especial. Pero no se le puede dar otro que el de "generación". Luego parece que la procesión del amor es una generación.

Por otra parte, de ser así, seguiríase que el Espíritu Santo, que procede como amor, procedería como engendrado, en contra de lo que dice San Atanasio: "Del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo, no hecho, ni criado, ni engendrado, sino procedente".

Respuesta. La procesión del amor en Dios no debe llamarse generación. Para entenderlo tómese en cuenta que el entendimiento se pone en acto debido a que el objeto entendido está en él por su semejanza, y, en cambio, la voluntad se pone en acto, no porque en ella haya semejanza alguna de lo querido, sino porque en la voluntad hay cierta inclinación a lo que quiere. Así, pues, la procesión que se toma según la razón de entendimiento, es según la razón de semejanza, y, por consiguiente, puede tener razón de generación, porque todo el que engendra engendra algo semejante a él. Pero la que se toma según la razón de voluntad no tiene razón de semejanza, sino más bien razón de impulso o movimiento hacia algo, y, por consiguiente, lo que en Dios procede por modo de amor no procede como engendrado ni como hijo, sino más bien como "espíritu", en sentido de cierta moción o impulso vital, a la manera como alguien es movido o impulsado por el amor a ejecutar alguna cosa.

Soluciones. 1. Cuanto hay en Dios se identifica con la naturaleza divina. No es, pues, por el lado de esta unidad donde se puede hallar la razón propia de ésta o de la otra procesión, en cuanto se distinguen entre sí, sino que la razón propia de cada una de ellas forzosamente se ha de

tomar del orden de una procesión a otra. Ahora bien, este orden se considera según la razón del entendimiento y de la voluntad. Luego de la razón propia de entendimiento y de voluntad tomará nombre en Dios una y otra procesión, puesto que el nombre se impone para significar la razón propia de las cosas; y de aquí que lo procedente por modo de amor reciba la naturaleza divina y, sin embargo, no se llama nacido.

2. De una manera pertenece la semejanza al verbo y de otra al amor. Al verbo pertenece en cuanto que él mismo es cierta semejanza del objeto entendido, como lo es el engendrado del que engendra; y al amor, en cambio, pertenece no porque él mismo sea semejanza, sino en cuanto la semejanza es principio de amor. Por tanto, no se sigue que el amor sea engendrado, sino que lo engendrado es principio del amor.

3. Nosotros no podemos imponer nombres a Dios más que valiéndonos de las criaturas, según tenemos dicho. Y como en las criaturas el único modo de propagar la naturaleza es la generación, la procesión divina no tiene otro nombre propio y particular más que el de "generación". De aquí que la procesión que no es generación haya quedado sin nombre especial. Puede, sin embargo, llamarse "espiración", porque es procesión del espíritu.

secundum ordinem unius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandum. Et inde est quod procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet inquantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis: sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus: sed quod genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra (q.13 a.1). Et quia in creaturis communicatio naturae non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi «generationis». Unde processio quae non est generatio, remansit sine speciali nomine. Sed potest nominari «spiratio», quia est processio spiritus.

ARTICULO 5

Utrum sint plures processiones in divinis quam duae[a]

Si hay en Dios más procesiones que estas dos

Dificultades. Parece que en Dios hay más procesiones que estas dos.

1. Lo mismo que se atribuye a Dios la ciencia y la voluntad, se le atribuye también la potencia. Si, pues, por razón del entendimiento y

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sint plures processiones in divinis quam duae.

1. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur

[a] *Cont. Gen.* 4,26; *De pot.* q.9 a.9; q.10 a.2 ad *Sed contra*.

in Deo duae processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Praeterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur[4] diffusivum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Praeterea, maior est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multae: quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum: et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quam duae.

Sed contra est quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus Sanctus. Ergo sunt ibi tantum duae processiones.

Respondeo dicendum quod processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem: neque totaliter est remotum a genere actionum quae sunt ad extra: nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.

Ad primum ergo dicendum quod potentia est principium agendi in aliud: unde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae, sed solum processio creaturarum.

Ad secundum dicendum quod bonum, sicut dicit Boetius in li-

de la voluntad se conciben dos procesiones en Dios, parece que debiera concebirse una tercera, por razón de la potencia.

2. La bondad parece ser el principio más indicado de procesión, toda vez que el bien tiende a difundirse. Parece, pues, que debería concebirse en Dios alguna procesión por razón de la bondad.

3. Es más perfecta en Dios la fecundidad que en nosotros. Pero en nosotros hay muchas maneras de procedencia del verbo y no una sola; pues en nosotros de un verbo procede otro, y lo mismo de un amor, otros amores. Luego también en Dios hay más de dos procesiones.

Por otra parte, en Dios no hay más que dos procedentes: el Hijo y el Espíritu Santo. Luego no hay más que dos procesiones.

Respuesta. No pueden concebirse procesiones en Dios más que por razón de las acciones que permanecen en el propio agente. Estas en la naturaleza intelectual y divina son exclusivamente dos: entender y querer; pues el sentir, que también parece acción inmanente, es, en primer lugar, ajeno a la naturaleza intelectual, y además no es totalmente extraño al género de acciones que terminan fuera del sujeto, puesto que la sensación se realiza debido a la acción de lo sensible en el sentido. Resulta, por tanto, que no puede haber en Dios procesión alguna más que la del verbo y la del amor.

Soluciones. 1. La potencia es el principio de obrar en otro, y de aquí que, en razón de la potestad, se concibe la acción hacia afuera. Por tanto, el atributo del poder no conduce a la procesión de la persona divina, sino sólo a la de la criatura.

2. El bien, como dice Boecio, pertenece a la esencia y no a la opera-

[4] *De div. nom.* c.4 § 20; MG 3,720; S.Th., lect.3.—Cf. supra q.5 a.4 arg.2.

ción, excepto, si acaso, en cuanto es objeto de la voluntad. Si, pues, las procesiones divinas necesariamente han de estar vinculadas a determinadas acciones, por razón de la bondad o de otros atributos semejantes, no habrá más procesiones que la del verbo y la del amor, en cuanto Dios conoce y ama su esencia, su verdad y su bondad.

3. Según hemos dicho, Dios con un solo y simplicísimo acto lo entiende todo, y de la misma manera lo ama todo. Por consiguiente, en El no es posible que de un verbo proceda otro verbo y de un amor otro amor. Un solo verbo perfecto hay en El y un solo amor perfecto, y en esto se manifiesta su perfecta fecundidad.

bro «De hebd.»[5], pertinet ad essentiam, et non ad operationem, nisi forte sicut obiectum voluntatis. Unde, cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et hulusmodi alia attributa non accipiuntur aliae processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.14 a.7; q.19 a.5) habitum est, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore: sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc eius perfecta fecunditas manifestatur.

[5] ML 64,1314; S.TH., lect.4.

INTRODUCCION A LA CUESTION 28

DE LAS RELACIONES EN DIOS

Esta cuestión de las relaciones divinas está íntimamente ligada con la de las procesiones en Dios. Porque, en todo origen, la cosa que procede de otra dice a ella una relación real, y viceversa. Por ejemplo, entre la fuente y el arroyo, entre el padre y el hijo, hay mutuas relaciones reales.

Esta cuestión, como la anterior, tiene también una importancia capital en todo el tratado de la Trinidad, pues sin ella no puede explicarse ni la distinción de las personas ni su igualdad. La existencia en Dios de dos procesiones inmanentes nos da razón de la existencia de los tres Subsistentes en una misma naturaleza divina, y las relaciones nos dan la clave para explicar su naturaleza y su distinción real, dentro de la unidad más perfecta de esencia y la más absoluta igualdad de perfección. Por eso cualquier desviación en ella, lo mismo que en la anterior, conduce necesariamente a la negación del misterio de la Trinidad que nos propone la fe.

Santo Tomás condensa hasta el límite su exposición doctrinal y hace uso de nociones metafísicas sin detenerse a explicarlas. Ello nos obliga a esbozar algunos puntos que sirvan de guía al lector. Nos limitaremos a los siguientes: concepto de relación, existencia y naturaleza de las relaciones en Dios (a.1); las relaciones y la esencia divina (a.2); distinción de las relaciones divinas entre sí (a.3), y número de las mismas (a.4). Son los mismos asuntos, y por el mismo orden, que estudia Santo Tomás en el articulado de esta cuestión.

I. Concepto de la relación

En metafísica, la relación es uno de los nueve géneros de accidentes señalados por Aristóteles en su obra *De las categorías*. En todos los accidentes hay que distinguir un elemento común o genérico, que los diferencia de la substancia, y otro propio o específico, por el cual se distinguen unos de otros. El elemento común es su inherencia a un sujeto, pues es propio de todo accidente existir en otro; así como, por el contrario, la substancia se define como existiendo en sí misma. Mas cada uno de los accidentes señalados en los nueve géneros tiene una esencia propia, que lo constituye en categoría distinta de los demás, como la de la cantidad, cualidad, etc.

Comparado el ser propio de la relación con el de los demás accidentes, hallamos esta diferencia: que mientras los otros accidentes afectan a la substancia, modificándola intrínseca o extrínsecamente,

la relación no se toma en orden al sujeto en que se halla, sino en orden a un término, con el que establece una referencia. Así, por ejemplo, la relación de paternidad no es en el padre otra cosa que orden al hijo, y viceversa, la de filiación, orden del hijo al padre.

Por esto los escolásticos definían la relación predicamental diciendo que es un accidente cuyo ser propio y específico consiste en un orden o referencia entre dos cosas distintas: *cuius totum esse est ad aliud se habere*. En cambio, la naturaleza de la cantidad, por ejemplo, consiste en hacer que la substancia tenga partes distintas; y la de la cualidad, en modificar y determinar la substancia en sí misma o en orden a la operación, etc.

Según esto, fácil es colegir qué elementos entran en toda relación: *a)* un sujeto que dice orden a otra cosa, en el cual tiene la relación su existencia; *b)* un término a que el sujeto dice orden o referencia; *c)* un fundamento en que se basa la referencia.

Para que una relación sea real, es necesario que todos estos elementos sean reales.

Completamente distinto del concepto de relación—accidente predicamental—es el de la relación llamada trascendental.

Esta, si bien expresa orden de una cosa a otra, este orden no es una realidad distinta del sujeto, sino que se identifica con él. Es el mismo sujeto en cuanto se ordena a otro, y, por lo tanto, no expresa una categoría distinta, sino que, como enseñan los escolásticos se halla en todas las categorías de seres, pudiendo ser substancia, cantidad, cualidad, etc, etc. Por ejemplo, el orden del alma humana al cuerpo para constituir el ser del hombre; el orden de la potencia de entender o de querer a los actos de la intelección o volición, etc.

La relación predicamental, por el contrario, expresa una categoría distinta del ser, irreductible a todas las demás, la cual consiste precisamente en el orden, respecto o referencia entre los términos, y no es ni substancia, ni cantidad, ni cualidad, etc., sino tan sólo *relación*. Por eso los escolásticos decían que la relación trascendental es sólo *relación* en cuanto al nombre, porque en cuanto a su esencia se identifica con la de los seres a quienes se atribuye.

Del análisis del concepto de relación se desprenden algunas consecuencias de gran trascendencia en todo el tratado de la Trinidad, que son como el hilo conductor del pensamiento de Santo Tomás en su explicación.

1.ª *La relación puede ser real o de razón.*—No significando la relación, en su concepto propio y específico, más que orden de una cosa a otra, es manifiesto que igualmente puede ser real que de razón, según que ese orden exista realmente en las cosas o tan sólo en el entendimiento que lo concibe y establece. Lo cual es propio del accidente *relación*, pues nadie dice que una cantidad de razón sea una cantidad verdadera. En cambio, la relación de razón es una relación verdadera, aunque sólo exista en el entendimiento que la percibe [1].

Las relaciones serán reales o solamente de razón, según que la causa o fundamento de ellas sea real o puramente lógico.

2.ª *La relación representa una entidad sumamente tenue.*—De lo dicho se desprende también que la relación real, en cuanto distinta

[1] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.1; d.33 q.1 a.1; *De pot.* q.8 a.1; *Cont. Gent.* 4,14; *Compend. theol.* c.53; 1 q.28 a.1; *Quodl.* 1 q.2 a.4.

de las otras categorías, representa una realidad o entidad sumamente tenue, o, en expresión de Santo Tomás, *un ser debilísimo e imperfectísimo* [2]. Pues no significa algo absoluto *(aliquid)*, sino tan sólo orden o referencia entre dos términos *(ad aliquid)*, a manera de lazo existente entre ellos, que, al mismo tiempo que los distingue, los une de un modo puramente relativo. Es tan solo ese mirarse respectivo de dos cosas. Por eso llegaron algunos a pensar que las relaciones tenían existencia fuera de los sujetos, concibiéndolas sólo como extrínsecas o *asistentes* a ellos. Cosa fácil de rebatir. Porque esta concepción proviene de no distinguir en la relación el elemento propio y específico del genérico, ya que la relación predicamental, de que venimos hablando, es un accidente, al cual por definición corresponde existir en un sujeto. En su elemento propio y específico, en cuanto se distingue de todos los demás accidentes, es ciertamente extrínseca al sujeto. Mas si tenemos en cuenta que la relación es un accidente, elemento común o genérico del cual no se puede prescindir en las criaturas, es evidente que sólo puede tener existencia en el sujeto de la misma.

La misma dificultad de distinguir en la relación estos dos elementos, el común o genérico y el propio o específico, llevó a otros a decir que todas las relaciones son de razón, por lo mismo que ningún accidente real puede tener existencia fuera del sujeto y que las relaciones de razón son también verdaderas relaciones. Lo cual equivaldría a la supresión de esta categoría del ser distinta de las demás, lo que a su vez llevaría a gravísimos inconvenientes, entre los cuales no sería el menor la negación de toda la teología de la Trinidad.

La existencia de la relación depende de su causa o fundamento, y, siendo éste real, forzoso es que aquélla lo sea también. Así, una pared blanca es realmente semejante a otra pared blanca, aun cuando ninguna inteligencia las perciba como tales.

Precisamente porque el ser propio de la relación resulta de un fundamento real en el sujeto, dice Santo Tomás que tiene una naturaleza *última e imperfectísima: última*, porque no sólo requiere para su existencia la de la substancia, sino también la de los demás accidentes que son causa de la relación, como, por ejemplo, la unidad en la cantidad es causa de la igualdad, y la unidad en la cualidad lo es de la semejanza; e *imperfectísima*, porque el ser específico de la relación, que consiste todo él en el orden *a... otro*, no sólo depende del sujeto, sino también del término de la misma relación, el cual es *extrínseco a ella* [3].

3.ª *El concepto de relación no incluye en sí perfección ni imperfección.*—También esto es una consecuencia lógica del concepto específico de la relación. Puesto que no significando ésta algo absoluto *(aliquid)*, sino tan sólo orden, respecto o referencia *a... otro (ad aliquid)*, y siendo la relación, en cuanto a su elemento específico, extrínseca o *asistente* al sujeto, es manifiesto que no pone en uno de sus términos perfección alguna de la cual carezca el otro, sino que lo que únicamente hace es establecer entre los dos un orden o referencia, en virtud de la cual ambos se miran como relativamente opuestos.

[2] *Sent.* 3 d.2 q.2 a.2 q.ª 3; *De pot.* q.9 a.1 ad 4; *Cont. Gent.* 4,14.
[3] *Cont. Gent.* 4,14; *Sent.* 1 d.26 q.2 a.1; d.33 q.1 a.1; *De pot.* q.8 a.2; 1 q.28 a.1.

Ni tampoco incluye imperfección. Porque esencialmente la relación no consiste más que en ese orden o mirarse respectivo de dos cosas. Ahora bien, la oposición relativa se distingue de todas las demás especies de oposición: *contradictoria, privativa, contraria,* en que todas éstas envuelven imperfección, como la que existe entre el ser y el no ser, la existencia de una perfección debida y la carencia de la misma, lo blanco y lo negro, para existir a la vez *secundum idem* en un mismo sujeto; nada de lo cual sucede en la relativa. Porque la relación es extrínseca a los términos de la misma, y no pone ni quita nada en ninguno de ellos. Lo único que hace es oponerlos entre sí con toda la perfección que cada uno tiene.

Aquí se encuentra el fundamento para poder explicar la igualdad de las divinas personas, junto con su distinción real [4].

4.ª *La relación puede existir en Dios.*—Entre todas las categorías del ser, solamente dos pueden encontrarse en Dios en su concepto propio y específico: la substancia y la relación. De la substancia no cabe duda, por lo mismo que expresa modo de ser perfecto. En cuanto a la relación, lo prueba Santo Tomás por la naturaleza propia y específica de la misma, que no dice orden al sujeto, sino a su correlativo, siendo, por lo tanto, extrínseca a aquél. De donde se sigue que en su razón propia no entraña esencial dependencia respecto del sujeto, como los demás accidentes, todos los cuales dicen una determinada proporción con él, y al cual determinan de un modo o de otro. Así, por ejemplo, la cantidad da a la substancia tener partes distintas; la cualidad la modifica en sí misma o en orden a sus operaciones, etc.

Verdad es que las relaciones dependen del sujeto en cuanto a su existencia; mas esto sólo les compete por ser accidentes, no por su concepto propio y específico, según el cual son extrínsecas a aquél y sólo dicen orden a su correlativo *(ad aliquid).*

Por otra parte, no incluyendo la relación en su concepto formal imperfección de ninguna clase, no hay inconveniente alguno para que la relación predicamental exista en Dios, en cuanto a su concepto propio y específico, no en cuanto al común y genérico de accidente; de la misma manera que la substancia existe en Dios según su concepto esencial propio, y no en el común de género supremo de las cosas; porque Dios no está contenido en categoría o género alguno, ni a su vez es o contiene categoría o género en sentido propio, porque ello denotaría potencialidad, indeterminación, composición, lo cual pugna con la absoluta perfección y simplicidad del ser divino.

La misma infinitud del ser de Dios exige que en El existan formalmente todos los modos del ser que no envuelven imperfección, y, por tanto, el modo de ser de la substancia y de la relación. Pero tanto la substancia como la relación se encuentran en Dios analógicamente, de modo muy diverso a como se hallan en las criaturas, como luego tendremos ocasión de ver. Lo cual no es óbice para que tanto la substancia como la relación existan en Dios de una manera formal y verdadera [5].

5.ª *La relación, principio de distinción real de las personas divinas.*—Siempre que una cosa se dice de otra, se le atribuye todo lo

[4] *Sent.* 1 d.8 q.4 a.3; d.20 q.1 a.1; *De pot.* q.7 a.8 ad 4; q.9; a.1 ad 13; a.2.
[5] *Sent.* 1 d.8 q.4 a.3; d.20 q.1 a.1; d.26 q.2 a.1; *De pot.* q.8 a.2; *Quodl.* 9 q.2 a.4; 1 q.28 a.1-2

que comprende la noción de la misma. Así, cuando decimos que Pedro es hombre, le atribuímos todo lo que a la esencia del hombre pertenece. De no ser esto así, la atribución a Pedro del predicado *hombre* sería o puramente nominal o falsa.

Ahora bien, el ser propio de la relación entraña esencialmente oposición relativa, sin la cual no se concibe. Porque, según hemos indicado tantas veces, la relación se caracteriza y distingue de todos los demás accidentes por el orden o respecto a su correlativo, lo cual implica necesariamente oposición correlativa entre los dos términos de la relación. Siendo ésta real, la oposición será también real, lo cual necesariamente lleva consigo real distinción entre los términos relativamente opuestos. Si la relación se distingue realmente de la substancia de los términos relativos, la distinción que medie entre ellos, además de relativa, será también esencial, al menos numéricamente. Así, por ejemplo, la que existe entre el padre y el hijo en las criaturas. Mas si el ser de la relación se identifica realmente con la esencia de los términos correlativos, solamente existirá entre ellos una distinción real *puramente relativa,* sin la cual ni concebirse puede la existencia misma de la relación.

Esta distinción, como advierte Santo Tomás, es la menor de cuantas pueden existir, no sólo porque la relación expresa un mínimum de entidad, sino también "porque en los seres relativos no existe oposición en lo que la relación es en cada uno de ellos, sino tan sólo en ese mirarse respectivo, como relativamente opuestos entre sí" [6].

Por eso la existencia en Dios de relaciones reales, identificadas realmente con la divina esencia, es principio básico y necesario de la única distinción que puede haber en Dios, que es la puramente relativa [7].

II. Existencia de relaciones reales en Dios (a.1)

La Sagrada Escritura no nos habla de manera formal y explícita de la existencia de relaciones en Dios, pero sí de un modo equivalente, al hablar de procesiones divinas, ya que en toda procesión real necesariamente se da una relación entre el que procede y aquel del cual procede, y viceversa.

Además, los términos de estas procesiones divinas son designados en la Sagrada Escritura con nombres o expresiones personales que envuelven una relación. Tales los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Por último, la Sagrada Escritura enseña claramente la existencia en Dios de tres Subsistentes distintos en unidad de esencia divina. Distinción que sólo puede tener lugar por medio de relaciones reales. Por eso, todo lo que la Sagrada Escritura nos dice acerca de la procedencia, existencia y distinción de las personas en la unidad de la esencia divina, es al mismo tiempo, aunque de modo implícito, testimonio de la existencia de relaciones reales en Dios.

A medida que se fué elaborando intelectualmente la doctrina acer-

[6] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.2 c y ad 2; *Cont. Gent.* 4,14.
[7] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.2; d.27 q.1 a.1; d.33 q.1 a.1; *De pot.* q.2 a.5-6; 1 q.28 a.3; q.30 a.1-2.

ca del misterio de la Trinidad, fueron apareciendo en el magisterio de la Iglesia los resultados de la precisión teológica de la misma verdad revelada, como expresión de nuestra fe, en oposición a los errores y herejías que negaban de una manera o de otra la distinción real de las personas en Dios.

Así encontramos en el Símbolo de fe del *Concilio XI de Toledo* (a.675) el siguiente testimonio relativo a la existencia de relaciones en Dios, de gran elevación de pensamiento y de refinados matices teológicos, difíciles de apreciar en la versión castellana: "Tal es la exposición hecha de la Santísima Trinidad, la cual no es, ni debe decirse, ni creerse, *triple*, sino *trina* en cuanto al número de personas existentes en Dios. Ni puede decirse rectamente que existe la Trinidad en un Dios, sino que un solo Dios es la Trinidad. En los nombres relativos de las personas, el Padre se refiere al Hijo, y viceversa, y el Espíritu Santo a los dos, siendo una la naturaleza o substancia de Dios que creemos, por lo mismo que las personas se dicen relativamente. Ni enseñamos que, así como son tres personas, así también son tres substancias, sino una substancia y tres personas. El Padre es tal por su orden al Hijo, no a sí mismo, y el Hijo es tal por la relación que dice al Padre, no a sí mismo; y de igual manera el Espíritu Santo es tal, no por orden a sí, sino en cuanto que relativamente se refiere al Padre y al Hijo... Además, cuando decimos *Dios*, no lo referimos a otro, como el Padre al Hijo, o el Hijo al Padre, o el Espíritu Santo al Padre y al Hijo, sino que lo llamamos así por lo que es en sí mismo" (D 278).

"Esta es, pues, la Trinidad beatísima, la cual es un solo Dios verdadero, que ni rechaza el número ni está comprendida en él. Pues el número de las personas se toma de la relación, mas en la substancia de la Divinidad no se comprende lo que ha sido numerado. Por consiguiente, el número afecta a las personas en lo que tienen de relativo entre sí, y carecen de número por lo que absolutamente son en sí mismas" (D 280).

El *Concilio Florentino* (a.1438-1445): "Las tres personas divinas son un solo Dios, y no tres dioses, porque las tres tienen una misma substancia, una esencia, una naturaleza, una divinidad, siendo en todo una misma cosa, a no ser en lo que existe *oposición de relación*" (D 703).

Una vez supuesta la existencia de procesiones en Dios en la unidad de naturaleza, el teólogo apenas tiene que hacer esfuerzo para demostrar la existencia de relaciones reales en El. Santo Tomás la deduce de las procesiones inmanentes divinas, como una consecuencia completamente necesaria. Por eso los errores acerca de la existencia de relaciones reales en Dios provienen todos de la negación de las procesiones. Pues entre el que realmente procede de otro y aquel del cual procede, necesariamente existe una relación real, sin la cual no se concibe el mismo origen del uno respecto del otro. En las criaturas tenemos abundantes ejemplos de esto. Así en los rayos de luz respecto del sol que los emite, entre el arroyo y la fuente de la cual nace, en el hijo respecto del que lo engendró...

Esta relación sólo es mutua cuando tiene lugar entre cosas del mismo orden. Y así, tratándose de Dios y de las criaturas, aunque en éstas existe una relación real respecto de Dios por razón del origen que tienen en su acción creadora, en Dios no se da relación alguna real respecto de la criatura, sino tan sólo de razón. Porque Dios está completamente fuera del orden de ser y de obrar de la criatura. En cambio, las procesiones divinas se verifican dentro del mismo orden de la esencia divina, y por eso es mutua la relación real entre el originado y aquel del cual procede, como en el Padre respecto del Hijo, y viceversa. De esta manera queda fundamentalmente refutada la herejía de Sabelio y sus secuaces, que sólo admitían en Dios relaciones de razón.

Es de notar que, siendo las procesiones divinas la razón de la existencia de relaciones reales en Dios, el número de éstas ha de corresponder al que aquéllas reclamen, no pudiendo en modo alguno aumentarse más allá de sus exigencias. Lo contrario precisamente sucede con las relaciones de razón, cuyo número no es determinado, y pueden multiplicarse sin inconveniente de ninguna clase[8].

III. Naturaleza de las relaciones reales existentes en Dios

Las relaciones existentes en Dios son predicamentales, es decir, verdaderas relaciones, cuyo ser consiste todo él en la referencia a otro. Pues las llamadas trascendentales no son relaciones nada más que en cuanto al nombre, ya que son la misma esencia o naturaleza que por sí misma dice orden a otra cosa, como nuestra alma al cuerpo para constituir la naturaleza del hombre. Estas relaciones no pueden convenir a la esencia divina, porque argüirían en ella indigencia, potencialidad, distinción esencial, composición e imperfección. En Dios sólo pueden existir relaciones reales predicamentales.

En las criaturas la relación es algo accidental, una realidad puramente relativa, que no tiene existencia en sí misma, sino por razón del sujeto, en cuanto accidente del mismo. Por lo tanto, la existencia de la relación forma con la del sujeto una composición accidental, correspondiente a la misma que existe entre las naturalezas de ambos.

En Dios existe esta realidad puramente relativa por razón de las procesiones inmanentes divinas; pero estas relaciones no son accidentes, porque en Dios no puede haber nada accidental. La absoluta simplicidad del ser divino rechaza todo género de composición. Por eso, al atribuir a Dios relaciones predicamentales, es necesario considerarlas previamente despojadas de toda la composición y materialidad que tienen en las criaturas, no quedándonos más que con la forma pura de relación, proyectada en la eminencia del ser divino. En consecuencia, la relación en Dios se identifica con su esencia, y existe no con una existencia propia y distinta de la de ésta, sino con la misma existencia de la esencia divina.

Es decir, la relación predicamental, que en las criaturas es un accidente, en Dios es substancial y subsistente. Esta identificación de lo absoluto con lo relativo en Dios no sólo es posible, sino también necesaria, por la misma infinitud y absoluta simplicidad del ser divino, el cual no está contenido en género alguno, trascendiendo al

[8] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.1; d.33 q.1 a.1; *Cont. Gen.* 4,14; *De pot.* q.2 a.6; q.8 a.1; I q.13 a.7; q.28 a.1.

mismo tiempo lo absoluto y lo relativo. Y de aquí que, como enseña Santo Tomás, no se den en Dios una existencia absoluta y tres relativas, sino tan sólo una absoluta de la divina esencia, en la que existen las relaciones divinas. El agnosticismo moderno, que pretende hallar flagrante contradicción entre lo absoluto y lo relativo en Dios, en el fondo parte del falso supuesto de que Dios está limitado al género de lo absoluto, desconociendo así la suma trascendencia y la eminencia infinita del ser divino.

Sin embargo, si la fe no nos abriera el camino, la razón por sí sola no podría llegar al establecimiento de relaciones reales en Dios ni al concepto de relación substancial o subsistente.

De lo dicho hasta aquí, fácilmente se puede colegir que la entidad de la relación es triplemente *análoga*. En primer lugar, en sí misma considerada, por cuanto de igual modo puede ser real que de razón. En segundo lugar, comparada con los demás accidentes, todos los cuales se dicen por orden al sujeto en el que ponen algo intrínsecamente, mientras que la relación, en su concepto propio y específico, se define por orden al término, y es extrínseca o *asistente* al sujeto, en el cual le es propio tener existencia, no en cuanto tal, sino bajo la razón común o genérica de accidente. Y en tercer lugar, en orden a Dios, puesto que la entidad de la relación en las criaturas es algo accidental, y por lo mismo existe con una existencia distinta de la del sujeto al cual es inherente; mas en Dios es substancial y subsistente, teniendo la misma existencia de la esencia divina.

De aquí la dificultad grande que hay en representar con exactitud la entidad característica de la relación y su aplicación análoga a Dios; lo cual no debe ser obstáculo para considerar todo este proceso como totalmente firme y rigurosamente teológico, en cuanto a la existencia de relaciones reales y verdaderas en Dios [9].

IV. Las relaciones y la esencia divina (a.2)

Dos escollos es necesario evitar en este punto para no caer en gravísimos errores que afectan a todo el tratado de la Trinidad. Por una parte, la reducción excesiva de la distinción entre las relaciones y la esencia divina, convirtiéndola en distinción de pura razón, sin fundamento alguno en la realidad. Este fué el camino seguido por los sabelianistas y por todos aquellos que rechazan la distinción real de las personas divinas, pues a ello conduce lógicamente aquella manera de concebir las relaciones en Dios.

Por otra parte, ha de evitarse también toda distinción real, aunque no sea absoluta, de las relaciones divinas respecto de la divina esencia, lo cual comprometería gravísimamente la unidad numérica de esencia de las personas y nos llevaría al triteísmo.

Unitarismo y triteísmo: he ahí los dos escollos entre los cuales se mueve esta cuestión y todo el tratado de la Trinidad, en los que han caído todos los errores que acerca de ella ha habido en el transcurso del tiempo.

Santo Tomás, y con él la teología católica, se sitúa en una posición intermedia. Entre la distinción real y la de pura razón está la

[9] Cf. *Sent.* 1 d.33 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4,14; *De pot.* q.8 a.2; *Compend. theol.* c.52; 1 q.28 a.2.

distinción de razón con fundamento en la cosa acerca de la cual razona *(cum fundamento in re)*. La primera expresa cosas realmente distintas, independientemente de toda consideración de nuestra mente; por ejemplo, alma y cuerpo en el hombre. La segunda, nombres o conceptos sólo nominalmente distintos de una misma realidad; por ejemplo, Pedro como sujeto y predicado de una proposición. La tercera, objetos formalmente distintos de una misma realidad, como animal, racional, espiritual, libre, inmortal, respecto del hombre, en el cual la esencia humana es, por identidad, todos estos objetos. Pero el concepto que representa la animalidad no expresa la racionalidad, ni lo que objetivamente significa la animalidad es lo que constituye la racionalidad; y de ahí que los conceptos de animal y racional, dichos del hombre, signifiquen objetos formales distintos. Siendo todos estos objetos una misma cosa en la realidad de la esencia humana, síguese que la distinción entre sus conceptos sólo puede ser de razón, pero con fundamento en la misma esencia del hombre, que nosotros tratamos de representar por medio de ellos. Fuera de la esencia humana, los objetos de esos conceptos tienen realidades distintas, pero no el mismo hombre, que por identidad substancial es animal racional. Y no siendo nuestro conocimiento de las cosas intuitivo, sino abstractivo e imperfecto, sólo de esa manera podemos conocer adecuadamente sus esencias, atribuyéndoles conceptos formalmente distintos, pero realmente idénticos.

Esta distinción de razón con fundamento *in re* todavía la dividían los escolásticos en *mayor* y *menor*, según que los objetos de los conceptos distintos prescindan completamente unos de otros o se incluyan como lo implícito y lo explícito. Así, el concepto de animal prescinde objetivamente y de modo completo del concepto racional, puesto que puede darse sin él; y, por tanto, se distingue del de racional con distinción de razón mayor o con fundamento perfecto. En cambio, el de racional, por lo mismo que incluye el de animal, se distingue del mismo sólo con distinción menor.

Aplicando ahora esta doctrina a las relaciones divinas en orden a la divina esencia, es evidente que aquéllas se distinguen de ésta sólo con distinción de razón, puesto que son realmente idénticas; pero no con distinción de sola razón o de pura razón, sino con distinción de razón razonada o con fundamento *in re*, no mayor, sino menor.

No es difícil descubrir la causa. Porque, aunque realmente idénticas, la razón objetiva u objeto formal de relación es distinto del de esencia. El primero representa la entidad puramente relativa, propia de la relación, mientras que el segundo expresa el ser absoluto de la esencia divina. En Dios son una misma y única realidad; y, por tanto, la única distinción que puede haber entre ellas es sólo de razón. Pero no de pura razón, porque los objetos representados en los conceptos de esencia y de relación son distintos. Luego habrá distinción de razón con fundamento *in re*. Mas no perfecto, porque ni el ser absoluto prescinde en Dios del relativo ni viceversa, sino que lo absoluto implícitamente incluye y es lo relativo, así como lo relativo incluye a lo absoluto. Luego habrá distinción de razón con fundamento *in re imperfecto*, o sea distinción de *razón razonada menor*.

Si ahora tratamos de descubrir los fundamentos de esta distinción, fácilmente echaremos de ver que se reducen a tres: *a)* por un lado, la misma infinitud del ser divino, que no se puede encerrar en un solo concepto; *b)* por otro, la limitación de todo entendimiento creado, y particularmente el humano; *c)* y, finalmente, el origen de todos nuestros conceptos deducidos de las cosas sensibles, en las cuales el ser absoluto no es el relativo, ni viceversa. En cambio, el ser de Dios es al mismo tiempo, por real identidad, lo absoluto y lo relativo, desbordándolos, porque Dios no está contenido en ningún género. He ahí por qué las relaciones divinas, no obstante su identidad real con la divina esencia, se distinguen de ella con distinción de razón con fundamento *in re* [10].

V. *Distinción de las relaciones divinas entre sí (a.3)*

Las relaciones divinas, unas son opuestas entre sí y otras no. Cuando se trata de la distinción existente entre ellas, es necesario tener esto muy en cuenta, porque no es la misma distinción en todas. A fin de proceder con claridad, expondremos en sendas proposiciones la distinción relativa a cada uno de estos dos grupos.

1. Las relaciones divinas reales y opuestas se distinguen realmente entre sí

En la Sagrada Escritura se enseña esta verdad implícitamente en la doctrina de la distinción real de las personas divinas, constituidas por las relaciones, sin cuya distinción no puede concebirse la de aquéllas.

Por eso la Iglesia propone como verdad de fe esta misma distinción.

Concilio XI de Toledo: "El *número* de las personas se toma de la relación" (D 280).

Lateranense IV: "Esta Santa Trinidad, individua en cuanto a la substancia y *distinta* según las propiedades personales o relaciones..." (D 428).

Concilio de Florencia: En Dios, "todos las cosas son una misma, excepto aquellas en las que existe *oposición relativa*" (D 703).

Santo Tomás explica esta verdad de fe de una manera firme y completamente segura. Como siempre, el Angélico Doctor parte de un principio incontrovertible, mediante el cual establece una verdadera demostración teológica. Este principio es el siguiente: "Siempre que una cosa se dice o predica de otra, es necesario atribuir a ésta todo lo que es de la esencia de la primera". Cuando se dice de Pedro que es hombre, se afirma de él que es animal racional, con todo lo que pertenece a la esencia de hombre.

Ahora bien, de la esencia de la relación es la oposición a su correlativo, sin la cual no puede concebirse, así como de la esencia de la oposición es la distinción de las cosas opuestas. Siendo reales las

[10] Cf. *Sent.* I d.2 q.1 a.3; I q.13 a.4; q.28 a.2

relaciones, serán también reales la oposición y la distinción. Porque una cosa no puede ser realmente opuesta a sí misma sin contradecir el principio de identidad. Luego las relaciones reales y opuestas entre sí se distinguen en Dios realmente. De lo contrario, su atribución a Dios sería totalmente contradictoria.

Así, pues, de la existencia de relaciones reales en Dios se infiere la real distinción de las que son opuestas entre sí por medio de la oposición relativa entrañada en la misma esencia de la relación; por ejemplo, la que existe entre las relaciones de paternidad y de filiación. Tratándose de distinción real entre relaciones divinas, es manifiesto que no puede ser sino puramente relativa, consistente en ese mirarse respectivo y opuesto de las relaciones entre sí, sin menoscabo de la unidad de esencia. Porque en cuanto se refieren a la esencia, ya no dicen oposición, sino que se identifican con ella y son subsistentes y substanciales.

Tal es el gran misterio de Dios, que, identificándose en la esencia divina lo absoluto y lo relativo, sin antagonismo ni oposición de ninguna clase, por lo que dice de absoluto existe en Dios la máxima unidad, y por lo que tiene de relativo se da en el mismo Dios la distinción real, puramente respectiva, entre las relaciones subsistentes dentro de la más perfecta unidad de esencia y de perfección.

2. Las relaciones divinas no opuestas entre sí, se distinguen sólo con distinción de razón

La razón es clara. Identificándose todas las relaciones con la divina esencia, no cabe entre ellas otro principio de distinción que la oposición relativa. Por consiguiente, al faltar ésta en alguna de ellas, tampoco puede darse distinción real. Y por lo mismo que todas se identifican con la divina esencia, cada una de ellas se distingue de las demás sólo en su concepto formal propio, conteniéndolas implícitamente a todas e identificándose realmente con ellas. Porque la esencia divina es única y simplicísima. La distinción se halla solamente en sus conceptos formales propios, y, por consiguiente, se distinguen sólo con distinción de razón.

Tal sucede con la de espiración activa respecto de la de paternidad y de filiación. Pues siendo la aspiración activa común al Padre y al Hijo, no dice oposición a la relación de paternidad ni a la de filiación, y es, por tanto, realmente idéntica con ambas, incluyéndolas implícitamente. De donde se sigue que se distingue de ellas sólo con distinción de razón menor o con fundamento imperfecto.

Se responde a una grave dificultad

Nos hallamos ahora ante una grave dificultad que se extiende por todo el tratado de la Trinidad, fundada en el principio de identidad comparada. Santo Tomás le concede el primer lugar entre las que propone en el artículo 3.º "Las cosas idénticas a un tercero son idénticas entre sí. Pero toda relación existente en Dios se identifica con la divina esencia. Luego ninguna relación divina se distingue realmente de otra". Esta misma dificultad se presenta al tratar de las personas, constituídas y distinguidas por las relaciones.

Ante el nervosismo de Suárez, que por esta dificultad no vaciló en sacrificar la necesidad y trascendencia del principio de identidad, que es el más evidente de nuestra razón, sacrificando al mismo tiempo con él todo el valor objetivo de la ciencia teológica y la trascendencia de la metafísica, contrasta verdaderamente la serenidad y firmeza de pensamiento de Santo Tomás.

Cierto que las relaciones se identifican todas realmente con la divina esencia, y por eso Dios es el sumo Absoluto-Relativo, sin contradicción de ninguna clase, antes bien por exigencia de la misma plenitud infinita de su ser. Mas la identidad real no es obstáculo para la distinción de razón, si no queremos que lo absoluto sea en todos los órdenes igual a lo relativo, lo que incluiría contradicción.

Ahora bien, dada la identidad real de lo absoluto y lo relativo en una misma esencia divina, y al mismo tiempo su distinción virtual o de razón con fundamento *in re* imperfecto, la contradicción desaparece. Porque la esencia divina no dice orden a otro por lo que tiene de absoluto o de esencia, sino por lo que tiene de relativo, o sea por la relación subsistente, ya que es ambas cosas a la vez.

Algunas relaciones divinas son realmente opuestas entre sí, como la de paternidad y filiación, con oposición puramente relativa. Esta oposición entraña en ellas una distinción real relativa. Por consiguiente, la distinción de razón que todas las relaciones divinas tienen en orden a la esencia de Dios, conjugada con la real oposición de algunas entre sí, nos conduce por un raciocinio riguroso a admitir la distinción real de éstas, juntamente con la real identidad de todas con la divina esencia.

Sin duda que esta distinción es puramente relativa, no absoluta, pues de lo contrario aparecería otra vez la contradicción. Pero no por eso deja de ser verdadera distinción real, sin la cual de nuevo nos saldría al paso la contradicción por otro camino; pues la misma realidad de la oposición de algunas relaciones exige su distinción, y esta contradicción sólo podríamos evitarla o bien negando la existencia de tales relaciones en Dios o su identidad real con la divina esencia.

De donde se infiere que la distinción de razón de las relaciones divinas respecto de la esencia de Dios, juntamente con la distinción real relativa de las opuestas entre sí, es el único medio de evitar la contradicción que se seguiría de admitir en el ser divino la identificación *total* de lo absoluto con lo relativo y de lo realmente idéntico con lo realmente opuesto y distinto. Lejos, pues, de negar la trascendencia del principio de identidad y su aplicación a Dios, este principio, juntamente con el de contradicción, aplicados a la esencia y relaciones divinas, dirige a Santo Tomás de manera firme y segura en la explicación teológica de la distinción real que algunas relaciones tienen entre sí en Dios.

Tal vez la única manera de destruir su argumentación consistiera en la negación del ser puramente relativo, propio y específico de la relación, identificándolo con los fundamentos de la misma. No otro fué el camino seguido por el autor antes citado. Pero esto equivale a la negación de la relación en cuanto tal. Y entonces sí que nos colocaríamos en un callejón sin salida, viéndonos obligados a reducir con Suárez a síntesis empírica una de las verdades más inconcusas y trascendentes de nuestra razón. Ya se dijo que el error que afecta a un principio metafísico, aunque aparezca pequeño, progresivamente se agranda hasta adquirir proporciones verdaderamente monstruosas en sus últimas consecuencias.

La doctrina expuesta referente a las relaciones divinas no tiene aplicación a las perfecciones absolutas de Dios, como la bondad, la sabiduría, etc., las cuales también se identifican realmente con la divina esencia, distinguiéndose de ella con distinción de razón, pues son perfecciones absolutas y no dicen, en su concepto propio y específico, oposición real entre sí, como las relaciones.

De esta manera se resuelve aquella dificultad fundamental, y se aprueba teológicamente de manera eficaz la distinción real relativa de las relaciones divinas opuestas entre sí. Demostración ciertamente teológica, que hace ver bien a las claras lo racional y lógico de nuestra fe en el mayor de sus misterios.

Para el que no admita por la fe la existencia de procesiones y relaciones en Dios, tampoco existe la dificultad. Pero, una vez admitida la fe, la distinción real de las relaciones opuestas y su identidad con la divina esencia es cosa completamente lógica y necesaria. Por eso nunca aparece que Santo Tomás sienta preocupación por aquella dificultad. Y de ahí la sobriedad y penetración con que la resuelve.

En forma escolástica podemos condensar la solución por él dada de la siguiente manera:

La proposición del argumento puesto al principio: "Las cosas idénticas con un tercero son idénticas entre sí", se distingue: si son *totalmente* idénticas con él, se concede la proposición; si son *realmente* idénticas y se distinguen con *distinción de razón,* se vuelve a distinguir, porque todavía es necesaria una mayor precisión. Si son realmente idénticas con un tercero, del cual se distinguen con distinción de razón, y se trata de perfecciones absolutas o de relaciones no opuestas entre sí, también se concede la proposición. Pero si se trata de relaciones *opuestas entre sí,* la cosa cambia completamente, porque la oposición real relativa, sin distinción real, sería una verdadera contradicción, y, por consiguiente, se niega la proposición. Y siendo éste precisamente el caso de las relaciones subsistentes en Dios, es manifiesto que la dificultad propuesta carece de todo valor y fuerza para demostrar la identidad real de las relaciones divinas opuestas entre sí.

VI. Número de las relaciones reales en Dios (a.4)

Es verdaderamente admirable el orden con que procede Santo Tomás en el tratado de la Trinidad. La existencia en Dios de procesiones inmanentes es el punto de arranque del que una a una va deduciendo, con una conexión y rigor lógico impecable, todas las verdades que afectan a este misterio divino. Ese punto de arranque lo da la revelación y es admitido por la fe. Una vez supuesto esto, la razón teológica, en íntimo consorcio con la fe, no sólo explica del mejor modo ese punto de partida, sino que de él deduce todas las demás verdades, haciendo ver la dependencia y conexión necesaria de unas respecto de otras, mostrando así la racionabilidad perfecta del más inaccesible de nuestros misterios.

De la existencia de procesiones inmanentes en Dios hemos visto

que necesariamente se deducía la de las relaciones y su identidad real con la divina esencia, juntamente con la distinción real relativa de las opuestas entre sí. Mas ¿cuántas son las relaciones reales en Dios? ¿Cuántas las opuestas entre sí?

1. Las relaciones reales existentes en Dios son cuatro: paternidad, filiación, espiración activa y procesión

En la explicación teológica, Santo Tomás parte de una verdad de fe y otra de metafísica. La fe enseña la existencia de dos procesiones en Dios, de las cuales la primera tiene razón de verdadera generación, y la otra no; y la metafísica demuestra que la distinción específica de las relaciones proviene de la causa o fundamento de las mismas. Juntando estas dos verdades, resulta que en Dios no hay ni puede haber más de cuatro relaciones reales.

La distinción específica de las relaciones se toma de su causa o fundamento en orden al término. Las causas de la relación son cuatro: la cantidad, la acción, la pasión y el número o cantidad transcendental. La primera no existe en Dios, que es absolutamente simple. La cuanta no puede ser en El causa de relaciones reales, sino tan sólo de razón, puesto que la esencia divina es una y única, y lo mismo su perfección. Luego el fundamento de las relaciones divinas sólo puede encontrarse en *la acción*, porque la pasión también repugna a Dios, que es acto puro.

Las acciones divinas son de doble orden: transeúntes, de las que proceden las criaturas; e inmanentes, según las cuales se verifican las procesiones en Dios. Es claro que las acciones transeúntes no pueden ser causa de la existencia en Dios de relaciones reales en orden a las criaturas. Porque Dios está completamente fuera del orden de ser de las criaturas. Luego por exclusión se prueba que solamente las acciones inmanentes podrán ser fundamento de relaciones reales en Dios. Estas acciones en los seres intelectuales, como es el divino, son dos solamente: la de entender y la de querer.

La acción de entender es principio del origen divino según el cual procede el Verbo del entendimiento del Padre, y tiene razón de verdadera generación. Y la acción de amar es principio del origen inmanente al mismo Dios según el que procede el Espíritu Santo del amor mutuo del Padre y del Hijo, que lo espiran conjuntamente, el cual no es generación. Luego no existiendo en Dios más acciones inmanentes que la de conocer y de amar, así tampoco hay en El más de dos orígenes o procesiones reales dentro del mismo Dios.

La procesión según la acción del amor se distingue realmente de la que se realiza por la acción del entendimiento, puesto que la supone y procede realmente de ella, como el amor del conocimiento.

Una vez supuesta en Dios la existencia de dos orígenes o procesiones inmanentes realmente distintas, y conjugada esta existencia con la noción ontológica de la relación, la existencia en Dios de cuatro relaciones reales se deduce como una consecuencia completamente necesaria. Porque en todo origen o procedencia real de una cosa respecto de otra existen dos relaciones reales, una del que procede respecto de aquel de quien procede, y otra en éste respecto del primero. Y siendo dos solamente los orígenes o procesiones divinas realmente distintas, es fuerza que sean cuatro las relaciones reales existentes en Dios.

Como la procesión divina según la acción del entendimiento tiene razón de verdadera generación, las relaciones que lo constituyen reciben los nombres de paternidad y de filiación. Las propias del origen o procesión según la acción de amar, no siendo generación, tendrán nombres distintos. Pero como nosotros no sólo entendemos, sino que también nombramos las cosas divinas valiéndonos de las criaturas, en las que el origen o procedencia según la acción de la voluntad carece de denominación propia, otro tanto nos sucede al tratar de expresar las procesiones divinas. Por lo cual las designamos con los nombres comunes de *espiración* (común al Padre y al Hijo), y de *procesión* o Espíritu Santo en cuanto amor espirado por los dos como un solo principio.

2. De estas cuatro relaciones sólo tres son opuestas entre sí: paternidad, filiación y procesión

De las dos primeras es manifiesto. La relación de paternidad consiste en el orden *del* Padre *al* Hijo; y la de filiación, en el orden *del* Hijo *al* Padre. Y es claro que las relaciones expresadas en los términos *del* Hijo y *del* Padre son opuestas entre sí.

Mas la espiración activa, por lo mismo que el Espíritu Santo procede del amor mutuo del Padre y del Hijo, no se opone ni a la relación de paternidad ni a la de filiación, sino tan sólo a la de procesión o amor espirador; por cuya razón el Espíritu Santo se opone también relativamente al Padre y al Hijo, no en cuanto tales, sino en cuanto constituyen un solo principio espirador, o sea por razón de la relación de espiración activa, común a los dos.

Es decir, cada procesión divina da lugar a dos relaciones opuestas entre sí. Pero la de espiración activa no se opone ni a la de paternidad ni a la de filiación, sino tan sólo a la de procesión o de amor espirado. Y la de procesión, oponiéndose a la de espiración activa, común al Padre y al Hijo, se opone también a éstos, no en cuanto tales, sino en cuanto constituyen un solo principio del Espíritu Santo. De donde resulta que de las cuatro relaciones reales existentes en Dios, sólo tres son relativamente opuestas entre sí, y, por consiguiente, realmente distintas.

De aquí a la existencia de tres personas distintas en un solo Dios verdadero no hay más que un paso. Este paso es el que se da en la cuestión siguiente.

CUESTION 28

(In quatuor articulos divisa)

De relationibus divinis

De las relaciones divinas

Debemos ahora tratar de las relaciones divinas, y en esta materia se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si hay en Dios relaciones reales.

Segunda: si estas relaciones son la misma esencia divina o son algo extrínsecamente unido a ella.

Tercera: si en Dios hay muchas relaciones realmente distintas entre sí.

Cuarta: cuál sea el número de estas relaciones.

Deinde considerandum est de relationibus divinis (cf. q.27 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in Deo sint aliquae relationes reales.

Secundo: utrum illae relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixae.

Tertio: utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem.

Quarto: de numero harum relationum.

ARTICULO 1

Utrum in Deo sint aliquae relationes reales [a]

Si hay en Dios relaciones reales

Dificultades. Parece que en Dios no hay relaciones reales.

1. Dice Boecio que, "al atribuir a Dios algún predicamento, todos cuantos se le puedan atribuir se mudan en substancia; la relación, sin embargo, no se le puede atribuir". Pero a Dios se le puede atribuir todo lo que hay en El. Luego la relación no existe realmente en Dios.

2. Dice el mismo Boecio que "la relación del Padre al Hijo en la Trinidad y la de ambos con el Espíritu Santo es semejante a la relación de una cosa consigo misma". Pero esta relación es solamente de razón, porque toda relación real exige dos extremos reales. Luego las relaciones que se ponen en Dios no son reales sino solamente de razón.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint aliquae relationes reales.

1. Dicit enim Boetius, in libro «De Trin.»[1], quod «cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam quae praedicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest praedicari». Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso praedicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Praeterea, dicit Boetius in eodem libro[2], quod «similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum Sanctum, ut eius quod est idem, ad id quod est idem». Sed huiusmodi relatio est rationis tantum: quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quae ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Praeterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur, «Deus est principium creaturarum», non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis. Et eadem ratione nec aliae relationes quae ponuntur ibi.

3. La relación de paternidad es relación de principio. Pero, cuando se dice: "Dios es principio de las criaturas", no se supone ninguna relación real, sino sólo una de razón. Luego la paternidad en Dios no es relación real, y, por lo mismo, tampoco son reales las demás relaciones que se le atribuyen.

4. Praeterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quae dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

4. En Dios hay generación en cuanto hay procesión de verbo inteligible. Pero las relaciones que se siguen a la operación del entendimiento son relaciones de razón. Luego la paternidad y la filiación que se atribuyen a Dios por la generación, no son más que relaciones de razón.

Sed contra est quod pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter Pater aut Filius, sed secundum rationem intelligentiae tantum: quod est haeresis Sabelliana.

Por otra parte, la razón de llamar a alguien padre es precisamente la paternidad, y la de llamarle hijo, la filiación. Si, pues, no hay en Dios paternidad y filiación real, síguese que Dios no es realmente padre ni hijo, sino sólo según nuestro modo de concebir, que es el error de Sabelio.

Respondeo dicendum quod relationes quaedam sunt in divinis realiter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus: quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum: utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium: unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii. Et similiter est

Respondeo Respuesta. En Dios hay relaciones reales. Para explicarlo adviértase que solamente en el género de relación se hallan algunas que son puramente de razón, sin nada real, cosa que no sucede en otros géneros, porque los otros, como la cantidad y la calidad, por su razón propia, significan una cosa inherente a un sujeto, mientras que la relación, por su razón propia, no significa más que referencia a otro. Este referirse se halla a veces en la misma naturaleza de los seres, como sucede cuando algunas cosas están por naturaleza ordenadas unas a otras y tienen entre sí inclinación mutua, y estas relaciones son forzosamente reales, como lo es, por ejemplo, la inclinación y orden que los cuerpos pesados dicen al lugar medio, lo cual demuestra que hay en ellos cierta relación con el sitio inferior, y como ésta otras

---

[a] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 4,14; *De pot.* q.8 a.1; *Compend. theol.* c.53; *In Id.* 16 lect.4.

[1] C.4: ML 64,1253.
[2] C.6: ML 64,1255.

muchas. Pero otras veces el orden significado por los extremos de la relación está en la aprehensión de la razón, que compara una cosa con otra, y entonces es solamente relación de razón, como sucede cuando el entendimiento compara al hombre con el animal, como la especie con el género.

Ahora bien, cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y el principio de donde procede, convengan en el mismo orden, y, por tanto, es indispensable que tengan entre sí relaciones reales. Por consiguiente, como las procesiones en Dios existen en identidad de naturaleza, según hemos visto, es necesario que las relaciones que se siguen de estas procesiones sean relaciones reales.

Soluciones. 1. Lo que dice Boecio es que en modo alguno se pueden atribuir a Dios los términos relativos según la razón propia de lo que se atribuye por modo de relación, esto es, en cuanto que la razón propia de lo que se atribuye por modo de relación no se concibe por comparación con el sujeto en que la relación se apoya, sino por referencia a otro. Mas no por esto ha querido excluir el que hubiese relaciones en Dios; quiso decir que no se hace esta atribución por modo de inherencia, según la razón propia de la relación, sino más bien por modo de referencia a otro.

2. La relación indicada por la palabra "mismo" es puramente de razón, si tal palabra se toma sin restricciones, porque esta relación no puede consistir más que en un determinado orden que halla el entendimiento de una cosa a sí misma, considerada dos veces. Pero no es esto lo que ocurre cuando se dice que varias cosas son la misma, no numérica, sino genérica o específicamente. Por tanto, Boecio asimila las relaciones que hay en Dios a la relación de

de aliis huiusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri: et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparet ratio hominem animali, ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit a principio eiusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant: et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ut ostensum est (q.27 a.3 ad 2), necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum quod «ad aliquid» dicitur omnino non praedicari in Deo, secundum propriam rationem eius quod dicitur ad aliquid; inquantum scilicet propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non ergo per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo: sed quod non praedicatur per modum inhaerentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum quod relatio quae importatur per hoc nomen «idem», est relationis tantum, si accipiatur simpliciter idem: quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum, secundum aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse, non in numero, sed in natura generis sive speciei. Boetius igitur relationes quae sunt in divinis, assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per huiusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum quod, cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae: nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et per voluntatem ut supra (q.14 a.8; q.19 a.4) dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum: quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinae sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quod relationes quae consequuntur solam operationem intellectus in ipsis rebus intellectis, sunt relationes rationis tantum: quia scilicet ens ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, quae sunt inter verbum intellectualiter procedens et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed res: quia et ipse intellectus et ratio est quaedam res, et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

identidad, no en cuanto a todo, sino exclusivamente en cuanto a que por estas relaciones no se diversifica la substancia divina, como tampoco se diversifica por la relación de identidad.

3. Puesto que la criatura procede de Dios en diversidad de naturaleza, Dios está fuera de todo orden creado, y ni siquiera requiere su naturaleza decir orden a las criaturas, porque no las produce por necesidad de naturaleza, sino por el entendimiento y la voluntad, según hemos dicho, y de aquí que en Dios no haya relación real a las criaturas. Estas, por su parte, dicen relación real a Dios, porque se hallan contenidas bajo el orden divino y porque en su naturaleza está que dependan de Dios. Las procesiones divinas, en cambio, están en su misma naturaleza, por lo cual no les es aplicable la comparación.

4. Las relaciones que en las cosas conocidas se siguen de la sola operación intelectual son puramente de razón, ya que es el entendimiento quien las establece entre dos cosas que entiende. Pero las relaciones que se siguen de la operación del entendimiento, cuales son las que hay entre el verbo, que procede intelectualmente, y el principio de donde procede, no son puramente de razón, sino también reales; porque el mismo entendimiento o razón es una realidad y se compara realmente con aquello de lo cual procede intelectualmente, lo mismo que se compara un ser corporal con aquello de que corporalmente proviene. Y así la paternidad y la filiación son en Dios relaciones reales.

ARTICULO 2

Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia [a]

Si la relación en Dios es lo mismo que su esencia

Dificultades. Parece que en Dios la relación no es lo mismo que su esencia.

1. Dice San Agustín que "no todo lo que se atribuye a Dios se le atribuímos relaciones como la del Padre al Hijo, y, sin embargo, éstas no se le atribuyen según la substancia". Luego la relación no es la esencia divina.

2. Dice San Agustín que "todo lo que se enuncia por modo de relación es algo, además de relativo, como es hombre el señor y hombre el siervo". Si, pues, en Dios hay relación, es necesario que haya en El algo además de lo relativo. Pero este algo no puede ser más que la esencia. Luego la esencia es distinta de las relaciones.

3. El ser de lo relativo es referirse a otro, como se dice en el libro de los "Predicamentos". Si, pues, la relación fuese la misma esencia divina, seguiríase que el ser de la esencia divina es referirse a otro, cosa que repugna a la perfección del ser divino, que es lo más absoluto y subsistente por sí, conforme hemos dicho. Luego la relación no es la misma esencia divina.

Por otra parte, todo lo que no es la esencia divina es criatura. Pero en Dios hay relaciones reales. Luego si no son la esencia divina, son criaturas, y, por tanto, no se les debe tributar culto de latría, en contra de lo que se canta en el prefacio: "Como en las personas la propiedad, así en la majestad sea adorada la igualdad".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia.

1. Dicit enim Augustinus, in V «De Trin.» [b], **quod «non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium: sed haec non secundum substantiam dicuntur». Ergo relatio non est divina essentia.**

2. Praeterea, Augustinus dicit, VII «De Trin.» [c]**: «Omnis res quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus». Si igitur relationes aliquae sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud praeter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.**

3. Praeterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in «Praedicamentis» [d]**. Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinae essentiae sit ad aliud se habere: quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra (q.3 a.4) ostensum est. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.**

Sed contra, omnis res quae non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura: et ita ei non erit adoratio latriae exhibenda: contra quod in Praefatione (De Trinitate) cantatur: «ut in Personis proprietas, et in maiestate adoretur aequalitas».

[a] *Sent.* 1 d.33 a.1; *Cont. Gent.* 4,24; *De pot.* q.8 a.2; *Quodl.* 6 q.1; *Compend theol.* c.54.66.67.

[b] C.5: ML 42,1014.

[c] C.1: ML 42,935.

[d] C.5 n.24 (BK 8a30).

Respondeo dicendum quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus [e] **errasse, sed errorem suum postmodum in Remensi Concilio revocasse** [f]**. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixae.**

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto: accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum: nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhaerens subiecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.

Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale: nihil enim est in Deo, ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divi-

Respuesta. Se dice que Guillermo Porretano erró acerca de esta materia, si bien retractó después su error en el Concilio de Reims. Había dicho que las relaciones en Dios son concomitantes, esto es, adheridas extrinsecamente.

Para esclarecer este punto, obsérvese que en cada uno de los nueve géneros de accidentes hay que distinguir dos cosas. Una, el ser que a cada cual compete en su calidad de accidente, y esto, común a todos ellos, es la inherencia en un sujeto: el ser del accidente es estar en otro. La otra es la razón propia de cada uno de estos géneros, y hallamos que, si se exceptúa la relación, en los demás, por ejemplo, la cantidad y la cualidad, la razón propia de cada uno se toma también de su comparación con un sujeto, y así llamamos cantidad a la medida de la substancia, y calidad a una disposición de la misma substancia. Pero la razón propia de la relación no se toma de su comparación con el sujeto en que está, sino por comparación con algo que está fuera de él.

Si, pues, en las mismas cosas creadas consideramos las relaciones en cuanto relaciones, hallaremos que, efectivamente, son concomitantes y no intrínsecamente inherentes, ya que significan una referencia como tangente a la cosa relativa, en cuanto desde ella tiende a otra. Pero si se considera la relación en calidad de accidente, entonces es inherente al sujeto y tiene en él un ser accidental. Gilberto de la Porrée consideró la relación solamente en su primer aspecto.

Ahora bien, todo lo que en la criatura tiene ser accidental, trasladado a Dios, tiene ser substancial, pues nada existe en Dios a la manera de cuanto en El hay es su esencia. Luego, por lo mismo que la relación en las cosas criadas tiene un ser acci-

[e] *De Trin.* § Non igitur: ML 64,1292; *De praedicat. trium Pers.* § Quo fit: ML 64,1309. GAUFRIDIUM, *Cont. Cap. Gilberti Pictavi*: ML 185,598.

[f] Cf. BERNARDUM, *In Cant.* serm.80: ML 183,1170.

dental en el sujeto, la relación que existe realmente en Dios tiene el ser de la esencia divina y se identifica en absoluto con ella. En cambio, tomada bajo la razón propia de relación, no denota referencia alguna a la esencia, sino más bien al término opuesto; por donde se comprende que la relación que existe realmente en Dios se identifica con su esencia en la realidad y sólo difiere de ella según el concepto de nuestro entendimiento, por cuanto en la relación va incluída una referencia al término opuesto, que no incluye la palabra "esencia". No cabe, pues, duda que en Dios no son cosas distintas el ser de la relación y el de la esencia, sino que son uno y el mismo ser.

Soluciones. 1. El texto de San Agustín no significa que la paternidad o cualquier otra relación en Dios no se identifique, según su ser, con la esencia divina; quiere decir que no se le atribuye por modo de substancia y como existente en aquel a quien se atribuye, sino como refiriéndose a otro.—Por esto no se admiten en Dios más que dos predicamentos: el de substancia y el de relación; porque los otros, lo mismo por su ser que por la razón propia de su género, indican una referencia a aquello de que se dicen, y nada de lo que hay en Dios puede decir relación, como no sea la de identidad, a aquello en que está o de lo cual se dice, a causa de la suma simplicidad divina.

2. Así como, tratándose de las criaturas, en lo que se enuncia de modo relativo tiene que haber no sólo la referencia a otro, sino algo absoluto, lo mismo sucede en Dios, aunque de modo muy distinto. Lo que se halla en las criaturas, aparte lo contenido en el significado del nombre relativo, es otra realidad. Pero en Dios no es otra realidad, sino una y la misma, que el término relativo no expresa convenientemente, porque desborda el significado de esta clase de términos; pues, como hemos dicho al tratar de los nombres

nae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc, quod paternitas, vel alia relatio quae est in Deo, secundum esse suum non sit idem quod divina essentia; sed quod non praedicatur secundum modum substantiae, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens.—Et propter hoc dicuntur duo tantum esse praedicamenta in divinis. Quia alia praedicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum propriil generis rationem: nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum quod, sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo: sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura praeter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res: in Deo autem non est alia res, sed una et eadem, quae non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra (q.13 a.2), cum de divinis

de Dios, el contenido de perfección de la esencia divina supera a cuanto podemos significar con palabras. Por tanto, no se sigue que, además de la relación, haya en Dios otra cosa en cuanto a la realidad, sino sólo en cuanto al significado de los términos.

3. Si la perfección divina no contuviese más de lo que expresan los términos relativos, su ser sería imperfecto, ya que estaría ordenado a otro, lo mismo que, si no contuviese más de lo que significa la palabra "sabiduría", no sería un ser subsistente. Pero, como la perfección de la esencia divina excede a cuanto puede expresar nombre alguno, de que el término relativo u otro cualquiera de los que se aplican a Dios no signifique algo perfecto, no se sigue que la esencia divina tenga un ser imperfecto, puesto que comprende en sí todos los géneros de perfección, según hemos dicho.

nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinae essentiae, quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quod in Deo, praeter relationem, sit aliquid aliud secundum rem; sed solum considerata nominum ratione.

Ad tertium dicendum quod, si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse eius esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens: sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiae significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinae essentiae perfectio est maior quam quod significatione alicuius nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum: quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra (q.4 a.2) dictum est.

ARTICULO 3

Utrum relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur [a]

Si las relaciones que hay en Dios se distinguen realmente unas de otras

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur.

1. Quaecumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

2. Praeterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et poten-

Dificultades. Parece que las relaciones que hay en Dios no se distinguen realmente unas de otras.

1. Todas las cosas que son idénticas a otra son idénticas entre sí. Pero todas las relaciones que hay en Dios se identifican realmente con la esencia divina. Luego no se distinguen realmente entre sí.

2. Si se dice que la paternidad y la filiación se distinguen de la esencia divina, por cuanto es distinta la razón de sus términos, lo mismo sucede a la bondad y a la potencia. Pero en virtud de esta distinción de

[a] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.2; *De pot.* q.2 a.5.6.

razón no hay distinción real entre la bondad y la potencia divina. Luego tampoco entre la paternidad y la filiación.

3. No hay en Dios más distinción real que la fundada en el origen. Pero no parece que una relación se origine de otra. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí.

Por otra parte, dice Boecio que la "substancia" en Dios "contiene la unidad, y la relación multiplica la trinidad". Si, pues, las relaciones no se distinguen realmente unas de otras, no habrá en Dios una trinidad real, sino únicamente de razón, que es el error de Sabelio.

Respuesta. Desde el momento en que se atribuye a alguien una cosa, es necesario que se le atribuya todo lo que pertenece a la esencia de esa cosa; y así, por el hecho de atribuir a alguien el ser "hombre", se le atribuye el ser racional. Ahora bien, pertenece a la esencia de la relación el ser cierta referencia de una cosa a otra, que hace que una se oponga a la otra con oposición relativa. Por tanto, como, según hemos dicho, en Dios hay relación real, es necesario que haya también oposición real. Pero la oposición relativa incluye en su concepto la distinción. Luego es indispensable que en Dios haya distinción real, no ciertamente según la realidad absoluta, que es la esencia divina, donde se halla la máxima simplicidad y unidad, sino según la realidad relativa.

Soluciones. 1. Según el Filósofo, el argumento de que las cosas idénticas a otra son idénticas entre sí es válido cuando la identidad es real y de razón, como la que hay entre túnica y vestido; pero no cuando entre las cosas hay distinción de razón, y por esto dice allí mismo que, si bien tanto la acción como la pasión se identifican con el movitiae divinae. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Praeterea, in divinis non est distinctio realis nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro «De Trin.»[8], quod «substantia» in divinis «continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem». Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum: quod est Sabelliani erroris.

Respondeo dicendum quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius: sicut cuicumque attribuitur «homo», oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est (a.1), oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in III «Physic.»[9], argumentum illud tenet, quod quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum: non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem: quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod, quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alterius ab alio.

[8] C.6: ML 64,1225.
[9] C.3 n.4 (Bk 202b13): S.Th., lect.5

miento, no por eso se sigue que acción y pasión sean la misma cosa, porque en la acción se connota la relación de principio del movimiento en cuanto va del motor al móvil, y en la pasión la de término de un movimiento que viene de otro. Así, pues, no obstante que la paternidad y la filiación sean en la realidad una misma cosa con la esencia, sin embargo, estas dos cosas implican en sus conceptos relaciones que son opuestas y, por consiguiente, se distinguen una de otra.

2. Los conceptos de potencia y de bondad no implican oposición alguna, y, por tanto, no es aplicable la paridad del argumento.

3. Si bien, hablando con propiedad, las relaciones no nacen o proceden una de otra, son, sin embargo, opuestas como lo que procede de otro.

ARTICULO 4

Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio

Si las relaciones reales en Dios no son más que estas cuatro: la paternidad, la filiación, la espiración y la procesión

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio.

1. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum: quae videntur esse relationes reales, neque sub praedictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Praeterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit[10]. Ergo in Deo sunt infinitae relationes reales.

Dificultades. Parece que en Dios no hay solamente cuatro relaciones reales, a saber: paternidad, filiación, espiración y procesión.

1. En Dios hay que tomar en cuenta las relaciones del que entiende con lo entendido y del que quiere con lo querido, que parecen reales y no están contenidas en la enumeración anterior. Luego las relaciones en Dios no son solamente cuatro.

2. Las relaciones reales se toman en Dios según la procesión inteligible del verbo. Pero las relaciones inteligibles se multiplican infinitamente, como dice Avicena. Luego en Dios hay infinitas relaciones reales.

[10] Vide *Metaph.* tr.3 c.10.

3. Según hemos dicho, las ideas están en Dios desde toda la eternidad. Pero, como también dijimos, no se distinguen entre sí más que por la relación que dicen a sus objetos. Luego en Dios hay muchas relaciones eternas.

4. La igualdad, la semejanza y la identidad son relaciones y se hallan en Dios desde la eternidad. Luego desde la eternidad hay en Dios más relaciones que las antedichas.

Por otra parte, parecen ser menos. Tratando de cosa análoga, dice el Filósofo que "la misma distancia hay de Atenas a Tebas que de Tebas a Atenas". Luego parece que la relación del Padre al Hijo, llamada paternidad, será la misma que la del Hijo al Padre, llamada filiación, y conforme a esto las relaciones en Dios no son cuatro.

Respuesta. Según el Filósofo, toda relación se funda, o bien en la cantidad, como la mitad y el duplo, o en la acción y la pasión, como la del que hace a lo hecho; v. gr.: la del padre al hijo, la del señor al siervo, etc. Mas, como en Dios no hay cantidad ("es grande sin cantidad", dice San Agustín), no puede haber en El más relación real que la fundada en la acción. Mas no sobre acciones que sean causa de algo extrínseco a Dios; pues, como ya dijimos, las relaciones de Dios a las criaturas no están realmente en él. Luego no es posible hallar relaciones reales en Dios más que en razón de las acciones según las cuales hay en El procesión, no exterior, sino interna.

Estas procesiones no son más que dos, según hemos visto: una que sigue a la operación del entendimiento, y es la procesión del verbo, y otra al acto de la voluntad, que es la procesión del amor; y por cada una de estas procesiones hallamos

3. Praeterea, ideae sunt in Deo ab aeterno, ut supra (q.15 a.2) dictum est. Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundum respectum ad res, ut supra (q.15 a.2) dictum est. Ergo in Deo sunt multo plures relationes aeternae.

4. Praeterea, aequalitas et similitudo et identitas sunt relationes quaedam; et sunt in Deo ab aeterno. Ergo plures relationes sunt ab aeterno in Deo, quam quae dictae sunt.

Sed contra, videtur quod sint pauciores. Quia secundum Philosophum, in III «Physic.» [11], «eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas». Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quae dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quae dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in V «Metaphys.» [12], relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo (est enim «sine quantitate magnus», ut dicit Augustinus [13]), relinquitur ergo quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo: quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra (a.1 ad 3; q.13 a.7) dictum est. Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi, nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo, non extra, sed intra.

Huiusmodi autem processiones sunt duae tantum, ut supra (q.27 a.5) dictum est: quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quae est processio verbi: alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio, secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur «paternitas»; relatio vero procedentis a principio dicitur «filiatio». Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra (q.27 a.4) dictum est: unde neque relationes quae secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis «spiratio»; relatio autem procedentis, «processio»; quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum quod in his in quibus differt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiae ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia: et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eiusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis: quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur, quia alio acto intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit hoc intelligere: et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectae. Sed hoc in

[11] C.3 n.4 (BK 202b13): S.TH., lect.5 n.10.
[12] IV c.15 n.1 (BK 1020b26): S.TH., lect.17 n.1001.
[13] *Contra epist. Manich.* c.15: ML 42,184.

dos relaciones opuestas: una, de lo que procede a su principio, y otra, del principio a lo procedente. La procesión del verbo se llama generación, conforme a la razón propia con que la generación compete a los vivientes, y la relación de principio de generación en los vivientes perfectos se llama "paternidad", así como la relación de lo que procede de principio se llama "filiación". En cuanto a la procesión del amor, no tiene, como hemos dicho, nombre propio, y de aquí que tampoco lo tengan las relaciones que a ella se siguen. Sin embargo, a la relación de principio de esta procesión se le llama "espiración", y a la de término, "procesión", no obstante que estos dos nombres se refieren a las mismas procesiones u orígenes y no a las relaciones.

Soluciones. 1. Cuando se trata de seres en los cuales el entendimiento difiere de lo entendido y el que quiere de lo que quiere, puede haber relación real entre la ciencia y lo sabido y entre el que quiere y lo querido. Pero en Dios se identifican en absoluto el entendimiento y lo que entiende, porque, al entenderse a sí mismo, entiende todas las demás cosas, y por la misma razón se identifica la voluntad con lo que quiere; y de aquí que estas relaciones en Dios no sean reales, por la misma razón que no es real la relación de una cosa a sí misma. Y, sin embargo, la relación con el verbo es real, porque el verbo no es la cosa entendida, sino lo que procede por acción inteligible; y así, por ejemplo, cuando entendemos una piedra, lo que el entendimiento concibe de tal objeto es lo que se llama verbo.

2. En nosotros, las relaciones inteligibles se multiplican sin número, porque uno es el acto por el cual el hombre entiende una piedra, otro por el que entiende que entiende tal piedra, y otro por el que entiende que entiende todo lo anterior; y de este modo se multiplican indefinidamente los actos de entender y, por consiguiente, las relaciones entendidas.

Pero nada de esto tiene lugar en Dios, que con un solo acto lo entiende todo.

3. Las relaciones de las ideas están en Dios a título de cosas conocidas; por lo cual de su pluralidad no se sigue que haya en Dios muchas relaciones, sino que Dios conoce muchas relaciones.

4. La igualdad y la semejanza no son en Dios relaciones reales, sino solamente de razón, como más adelante veremos.

5. Entre dos lugares hay la misma distancia en ambos sentidos, pero las relaciones son distintas. Por consiguiente, no se puede concluir que la relación del Padre al Hijo sea la misma que la del Hijo al Padre, conclusión que, por lo demás, sería legítima si se tratase de algo absoluto, caso de haberlo entre los dos.

Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum quod respectus ideales sunt ut intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum quod aequalitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit (q.42 a.1 ad 4).

Ad quintum dicendum quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium et e converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

INTRODUCCION A LA CUESTION 29

DE LAS PERSONAS DIVINAS

En esta cuestión comienza Santo Tomás a tratar de las personas en Dios. Es la tercera parte, y la más extensa, de su tratado de la Trinidad. La conexión y dependencia que tiene respecto de las dos anteriores no puede ser más íntima y profunda. De las procesiones divinas nacen las relaciones, las cuales constituyen y son las mismas personas.

Desde aquí en adelante las personas divinas son consideradas por Santo Tomás bajo todos sus aspectos, completándose así la exposición del misterio de la Trinidad. Las dos cuestiones anteriores son como la base y el fundamento de toda la teología trinitaria. Por eso, comenzar por las personas en la exposición de la Trinidad es juzgado por Santo Tomás como falta de método teológico.

Para apreciar en un solo golpe de vista todo el contenido de esta tercera parte y su dependencia de las dos anteriores, véase el esquema general, puesto al principio (p.13).

Siguiendo el mismo pensamiento de Santo Tomás, haremos en esta cuestión algunas indicaciones, con la sobriedad que impone el caso, sobre estos tres puntos:

1.° Concepto general de persona (a.1-2).
2.° Existencia de las personas en Dios (a.3).
3.° Significado de la persona divina (a.4).

I. Concepto general de persona (a.1-2)

Comienza Santo Tomás el estudio de las personas divinas exponiendo el concepto de persona en común, no sólo porque así lo exigen las reglas del método, sino también porque lo pide la naturaleza de nuestra fe y de nuestra teología, las cuales expresan realidades divinas mediante conceptos análogos tomados de las criaturas. Por eso no es posible entender el sentido de las verdades de fe, ni mucho menos explicarlo, sin una metafísica objetiva y fundamental de los conceptos que dichas verdades envuelven, aunque sea de un modo rudimentario y espontáneo. El divorcio entre la ontología y la fe es tesis agnóstica y modernista que de ninguna manera es admitida por Santo Tomás, ni puede serlo por ningún católico; así como una metafísica univocista sería la destrucción de la misma fe. De aquí la importancia capital que tiene el emplear en teología una ontología sólida, plenamente objetiva y amplia, con la misma amplitud ilimitada de la analogía del ser.

El nombre de persona proviene etimológicamente de las palabras

latinas *per-sonare*. La palabra griega πρόσωπον (πρός y ὤφ) significaba el disfraz que usaban los actores de teatro al representar las gestas de algún personaje famoso. Y de aquí se tomó este nombre para significar la dignidad del hombre constituído en autoridad o la excelencia del que ocupa un lugar preeminente sobre los demás.

Trasladado este concepto genérico a la metafísica, expresa el modo de ser perfecto, propio de la substancia completa, individual y racional, reservándose para los seres irracionales el equivalente de *supuesto*. De manera que lo mismo que significa la persona en las substancias racionales e intelectuales, expresa el supuesto en las irracionales.

Según esto, quedan excluídos del concepto de supuesto o persona: *a*) los accidentes; *b*) todas las substancias incompletas; *c*) las completas universales, y *d*) las singulares completas comunicables o comunicadas a otra persona, como la naturaleza humana de Jesucristo.

Es propio de la persona ser una substancia individual completa en sí misma, independiente e incomunicable. Sólo así puede decirse que el modo de ser de una substancia es perfecto. El supuesto o persona dice, por consiguiente, negación de una cuádruple comunicabilidad, que expresa de manera negativa la perfección del ser de la substancia: *a)* la propia del accidente respecto del sujeto en el cual existe; *b)* la del universal predicable de los singulares; *c)* la que tienen las partes substanciales incompletas de un ser respecto a las demás para constituir una substancia completa, y *d)* finalmente, la de una substancia completa e individual en orden a otro supuesto o persona para existir en ella.

Es decir, el supuesto o persona representa un individuo substancial totalmente independiente de otro en el existir y absolutamente incomunicable, y por lo mismo perfectamente subsistente en sí mismo.

Boecio definió la persona diciendo que es "la substancia individual de la naturaleza racional" [1]. Debe tenerse muy en cuenta, como repetidamente advierte Santo Tomás, que en esta definición de la persona la palabra *individual* se toma no sólo por el individuo de la naturaleza, sino también y principalmente por el individuo de subsistencia, o sea por la incomunicabilidad absoluta que dice la persona [2]. La definición de Boecio se hizo clásica en la filosofía escolástica, cuyo análisis hace Santo Tomás en el artículo 1.

En términos más generales puede también definirse el supuesto o persona diciendo que es la substancia individual perfectamente subsistente y absolutamente incomunicable a otro supuesto o persona. O, si se quiere más brevemente, el individuo substancia de subsistencia perfecta.

PERSONA, SUBSISTENCIA, HIPÓSTASIS, NATURALEZA

De tres maneras puede ser considerado el supuesto o persona: en cuanto subsistente en sí mismo, en cuanto sustenta los accidentes o como constituído por principios esenciales que lo colocan en determinado orden de seres. Son distintos aspectos de una misma y única realidad, de la cual se distinguen tan sólo con distinción de razón, como enseña Santo Tomás en el artículo 2. Pero en cada uno de estos

[1] *De duabus nat.* c.3: ML 64,1343.
[2] *Sent.* 3 d.5 q.2 a.1 ad 2; *De pot.* q.9 a.2 ad 5.13; a.6 c; 1 q.29 a.1 ad 1; a.3 ad 4; a.4 ad 3; q.30 a.4 c, etc.

aspectos recibe nombres distintos. Así, en el primero se llama *subsistencia;* en el segundo, *hipóstasis,* y en el tercero, *naturaleza* o *esencia.* Esto ha dado origen en el correr de los tiempos a distinta nomenclatura respecto de las divinas personas, según las distintas preocupaciones de los autores. Por lo cual pregunta Santo Tomás en el artículo 2 si es lo mismo persona que *subsistencia, hipóstasis* o *esencia.*

Por extensión se aplica también el nombre de persona al orden psicológico, al jurídico, social, intelectual y moral, designando en cada uno de ellos, a su manera, la perfección del hombre en el obrar: consciente, libre, responsable, con autoridad y dominio sobre los actos propios o ajenos.

Los filósofos modernos no escolásticos parecen no tener otro concepto de la persona que el dinámico. Por eso, cada uno de ellos pone el constitutivo de la persona en el acto del hombre, que, según su propia concepción filosófica, es el más fundamental de la vida humana y en el que con más perfección se manifiesta la supremacía e independencia del hombre sobre los demás seres y sobre sus propios actos.

Sin negar todo valor a esta consideración de la persona, debemos afirmar que es siempre secundario, comparado con el concepto ontológico de la misma, toda vez que el obrar supone y sigue al ser.

Solamente en Dios la persona es absolutamente simple. En las criaturas, el supuesto o persona tiene múltiple composición, incluyendo, por tanto, multitud de conceptos diversos, como los de esencia y existencia, substancia e individuo, naturaleza y subsistencia.

EL CONSTITUTIVO FORMAL DE LA PERSONA CREADA

Interesa saber, en primer lugar, de qué lado le viene radicalmente al supuesto o persona la perfección del modo de ser que la constituye, si del lado de la esencia, naturaleza o substancia, o más bien del lado de la existencia.

Para quien considere de dónde proviene la determinación de los diferentes modos del ser, y cuál sea el propio de la substancia, y cuál la distinción de ésta respecto de la existencia, la respuesta no deja lugar a duda: la perfección constitutiva de la persona proviene del lado de la naturaleza substancial, no del de la existencia. Por eso, Santo Tomás no se cansará de repetir que el supuesto o persona dice "máxima plenitud en la substancia" [3]; que es "aquello que es completísimo en el género de substancia" [4]; "la substancia particular, no de cualquier manera, sino con su complemento" [5]; "la substancia completa, en sí misma subsistente, con independencia de todo otro sujeto" [6]. "La persona se contiene en el género de substancia no como una especie de la misma, sino como determinando su modo propio de existir" [7] en sí misma y con total independencia de otro sujeto, ya que decimos que "una cosa subsiste cuando tiene en sí misma su existencia, con entera independencia de otro sujeto y con absoluta incomunicabilidad" [8-9]. Es decir, que la persona dice totalidad, plenitud, independencia e incomunicabilidad en el existir.

[3] *Sent.* 3 d.5 q.3 a.3.
[4] *Cont. Gent.* 4,18.
[5] 3 q.2 a.3 ad 3.
[6] 3 q.16 a.12 ad 2; cf. ibid., q.4 a.2 c y ad 3; *De pot.* q.9 a.3, etc.
[7] *De pot.* q.9 a.2 ad 6.
[8-9] 1 q.29 a.2.

Absolutamente hablando, sólo existen las substancias individuales; mas el subsistir no les viene tampoco de su misma individualidad, sino de la naturaleza substancial, a la que primaria y originariamente pertenece la subsistencia [8].

Porque la subsistencia puede tomarse de dos maneras distintas, o bien por referencia a *lo que subsiste* o bien *por lo que* una cosa es subsistente. En el primer sentido es manifiesto que la subsistencia solamente puede convenir a una naturaleza substancial, como es la del supuesto o persona. En el segundo sentido, "como el subsistir dice un determinado modo de ser, y toda determinación del ser proviene de la forma, es claro, dice Santo Tomás, que una cosa se denomina subsistente por la primera forma, que está en el género de substancia, así como una cosa se dice blanca por la blancura, y animada, por el alma... Por lo cual dijo Boecio que la subsistencia es una forma que recibe la existencia por la que existe en sí" [9].

La existencia no da ni añade a la substancia nada que la haga en sí misma subsistente, puesto que se distingue realmente de ella. Lo único que hace es actuarla, ya que es acto de la substancia o del supuesto; no aquello por lo cual éste subsiste en sí y es sujeto de la existencia incomunicable. Todo esto proviene sólo de la misma naturaleza substancial.

Según esto, ¿cuál será el constitutivo propio del supuesto o de la persona? En otros términos: ¿qué es aquello por lo cual una naturaleza substancial se constituye en sí sujeto de la existencia con entera independencia de otro sujeto y con absoluta incomunicabilidad? La doctrina de Santo Tomás acerca de esta cuestión importantísima en toda la teología puede encerrarse en las siguientes proposiciones:

1.ª *El constitutivo formal de la persona no puede ser algo negativo.*

Porque la persona representa el modo perfecto de ser o de tener la existencia, y la perfección no puede fundarse en negación, sino en afirmación de ser, en algo positivo. Por eso dice Santo Tomás que, aunque la persona se expresa de un modo negativo, no dice solamente negación, sino principalmente *posición* o afirmación del ser [10].

2.ª *El constitutivo de la persona es algo positivo perteneciente al orden de la substancia, y no al orden de la existencia.*

Se desprende claramente de lo ya dicho acerca del origen, raíz o fuente de la subsistencia o perfección que implica la persona en la misma substancia en cuanto al modo de tener existencia. Esta perfección no puede provenir de la misma existencia, porque en todo ser creado la existencia se distingue realmente de la substancia. La existencia no hace más que actualizar la substancia, no completarla, ni ultimarla, ni perfeccionarla en sí misma. Es el acto propio de existir la substancia completa. La existencia no determina la manera o perfección de la substancia, sino más bien es determinada por ésta. En la doctrina de Santo Tomás acerca de la distinción real entre la esencia y la existencia, esto debe ser considerado como un axioma.

Ni aun en el ser increado es la existencia algo personal, sino esencial y absoluto, y, por tanto, uno y único, en las tres divinas personas. Santo Tomás está terminante en este punto. "De ninguna manera se ha de conceder que haya en Dios más de una existencia, puesto que la existencia pertenece siempre a la esencia, y principalmente en Dios, cuya existencia se identifica realmente con su esencia" [11].

[8] *Sent.* 1 d.23 q.1 a.1 ad 1.2; 1 q.29 a.2 ad 5.
[9] *Sent.* 1 d.23 q.1 a.1 c.
[10] *Sent.* 1 d.25 q.1 a.3; ibid., a.1 ad 1 y *passim*.

3.ª *El constitutivo formal de la persona es realmente distinto de la substancia individual.*

La persona dice más que substancia individual o indivuo de la naturaleza. Para el Doctor Angélico, la persona significa, además, el individuo absolutamente incomunicable o de subsistencia.

Si el constitutivo de la persona se identificara realmente con la substancia individual, sería inexplicable el misterio de la encarnación. Ahora bien, esta individualidad de substancia o incomunicabilidad a otro supuesto no la tiene la substancia individual en cuanto tal. De lo contrario, la naturaleza humana de Jesucristo no podría unirse al Verbo divino en unidad de persona. Luego, para que la substancia individual pueda recibir la existencia del modo que pertenece al supuesto o persona, o sea de una manera totalmente incomunicable, es necesario que sea ultimada en sí misma y completada por esa realidad substancial que la convierte de individuo de naturaleza en individuo de subsistencia, total y absolutamente incomunicable.

Por eso enseña Santo Tomás que la persona significa lo que es completo, lo que tiene la última perfección en el género de substancia. Y para que no hubiera lugar a falsas inteligencias, dice en otros lugares que la persona añade algo real a la substancia individual, que es precisamente esa incomunicabilidad o individualidad de subsistencia [12].

Esto mismo afirma el Angélico Doctor siempre que enseña la real separabilidad de la persona de la substancia individual [13]; y lo afirma aún con más vigor cuando dice que de los principios esenciales se constituye en todo ser substancial una doble unidad, y, por tanto, una *doble entidad*, la de naturaleza individual y la de supuesto o persona [14].

Todavía más: para el Angélico Doctor, en todo ser susceptible de accidentes, en el que la esencia se distingue de su existencia, el supuesto o persona se distingue también realmente de la naturaleza individual [15].

Algunas expresiones obscuras se explican teniendo en cuenta que a veces el santo Doctor emplea la palabra *supuesto* en el sentido de individuo de naturaleza, y no en el específico de subsistente incomunicable de la misma [16].

En pocas palabras: el constitutivo del supuesto o persona es, según Santo Tomás, algo positivo substancial, que añade a la substancia individual algo real, que ésta en cuanto tal no tiene, realmente

[11] *De pot.* q.9 a.5 ad 19.
[12] *Sent.* 1 d.25 q.1 a.2 ad 1; 1 q.39 a.4; *De pot.* q.9 a.6 c; ibid., a.2 ad 5.7.13; *Sent.* 3 d.5 q.2 a.1 ad 2.
[13] 3 q.4 a.2 c y ad 3; ibid., a.1 ad 3; q.6 a.3; q.33 a.3; *Cont. Gent.* 4,13.
[14] 3 q.2 a.1 ad 2; q.16 a.12; *Quodl.* 9 q.2 a.2 ad 1.
[15] 3 q.2 a.2; *Quodl.* 2 q.2 a.1; 3 q.17 a.1; *Sent.* 1 d.15 q.1 a.1; 1 q.7 a.2; q.50 a.2 ad 3; *Cont. Gen.* 2,52.54.
[16] *De pot.* q.7 a.1; 1 q.3 a.3; *Quodl.* 2 q.2 a.1; cf. 1 q.29 a.2 ad 3.

separable de la misma y resultante de los principios esenciales de la substancia. Luego realmente distinto de ella. De otro modo, la unión personal de la naturaleza humana individual, íntegra y perfecta con el Verbo divino sería muy difícilmente concebible.

4.ª *El constitutivo formal de la persona hace a la naturaleza individual sujeto totalmente incomunicable de la existencia.*

En la cuestión 7 *De potentia* (a.4) enuncia Santo Tomás este principio: "A ninguna naturaleza, esencia o forma puede unirse algo extraño, sino *al que tiene* la naturaleza, forma o esencia". Y más abajo concluye que, "por lo mismo que en toda naturaleza creada hay accidentes, es necesario admitir en ella la distinción real *habentis et habiti,* o sea del supuesto o persona y de la naturaleza individual que tiene". La razón es porque la persona es el sujeto que en sí tiene de manera indivisible, independiente e incomunicable, además de la naturaleza individual, la existencia y todos los accidentes. "Y así el hombre que tiene la humanidad puede tener también otras cosas distintas que no son de la esencia de la humanidad, como la blancura y otras semejantes, las cuales no existen en la humanidad, sino en el sujeto-hombre".

Ahora bien, esta realidad substancial no la tiene el supuesto o persona en cuanto substancia ni como individuo, puesto que en ambos casos puede carecer de la absoluta incomunicabilidad y subsistencia propias de la persona, como acontece en la naturaleza humana de Jesucristo [17].

Esta realidad es la que da a la substancia individual el último complemento substancial, por el que se hace subsistente de una manera totalmente indivisible e incomunicable propia de la persona. Santo Tomás lo expresa así en muchos lugares [18].

De donde se sigue que, sin este último complemento, la naturaleza individual carecería de la realidad substancial de sujeto indivisible e incomunicable del modo propio que compete a la persona, como sucede en la naturaleza humana de Jesucristo.

Esta realidad substancial del sujeto, como derivación natural de los principios de la substancia, naturalmente se halla en toda substancia individual, a no ser que sobrenaturalmente sea impedida, como sucede en la naturaleza humana de Jesucristo [19]. Y, según Santo Tomás, es también el fundamento de que la substancia individual pueda recibir cosas distintas de sí misma, como la existencia y los accidentes. Por lo cual concluye siempre el santo Doctor que en todo ser en que la esencia se distingue de la existencia y es susceptible de accidentes, es necesario que también se distingan realmente el supuesto o persona de la substancia individual [20].

En esta doctrina encuentra también su fundamento otra que se extiende por todas las obras de Santo Tomás, acerca del modo como la existencia compete al supuesto o persona y cómo a la naturaleza. Al primero, *ut quod,* como a aquel que la tiene y es sujeto de la misma,

[17] 1 q.39 a.1 ad 1; 3 q.2 a.1 ad 2; q.16 a.12; *Quodl.* 9 q.2 a.2 ad 1.
[18] Además de los ya citados anteriormente, véase *De pot.* q.9 a.2 ad 5.7.8.13; ibid., a.6 c; 1 q.29 a.1 ad 2.3; a.3 ad 4; q.50 a.4 c; *Quodl.* 2 q.2 a.4 etc.
[19] 3 q.4 a.2 ad 3; ibid., a.1 ad 3 y *passim.*
[20] *Sent.* 1 d.5 q.1 a.1; 1 q.7 a.2; q.50 a.2 ad 3; 3 q.2 a.2; *Quodl.* 2 q.2 a.4; *Cont. Gent.* 2.52.54.

y a la segunda, *ut quo,* como aquello por lo cual el sujeto es de tal naturaleza y tiene tal existencia determinada.

Porque toda determinación del ser proviene de la forma o esencia. La existencia es solamente *acto* de lo que es la esencia, sin darle ni quitarle nada de lo perteneciente al orden substancial. La misma realidad substancial del sujeto, supuesto o persona proviene o resulta de sus principios substanciales. Lo cual no ha de entenderse al modo como las propiedades emanan de la esencia, puesto que no es algo accidental, ni como el efecto proviene de una causa preexistente, sino como el término o complemento natural de una cosa se halla al final de su realización.

De donde resulta que la substancia se hace *sujeto en sí,* supuesto o persona en sí misma perfectamente subsistente, por una realidad substancial distinta de la existencia, mediante la cual le pertenece propiamente existir y sustentar los accidentes. A la esencia pertenece sólo como aquello por lo cual el sujeto es tal y tiene tal naturaleza, conforme a la misma determinación de la esencia. Así es cómo entiende Santo Tomás que la existencia es acto de la forma o de la esencia [21].

La dificultad para entender esta explicación estriba en pensar que la substancia no es subsistente sino por razón de la existencia o en cuanto tiene ya la existencia. Nada más distante de la verdad en la concepción de Santo Tomás, según el cual la esencia y la existencia son realmente distintas. La substancia es, en el orden esencial-substancial, perfectamente subsistente en sí misma, en cuanto sujeto totalmente independiente de otro para recibir y tener la existencia. Esta no le da nada perteneciente al orden de la subsistencia substancial, sino que la supone; únicamente la actúa existencialmente. Lo cual es suficiente para que aquélla pueda llamarse perfectamente subsistente en sí misma. He aquí por qué afirma Santo Tomás que, aunque los géneros y especies no subsistan nada más que en sus individuos, no obstante, el subsistir es propio de ellos [22].

La persona dice orden a la existencia como la potencia al acto, pero no es subsistente por la existencia ni porque actualmente la tenga, sino porque la recibe o puede recibirla en sí misma y por sí misma con total independencia de otro sujeto y entera incomunicabilidad [23].

5.ª *La existencia es término extrínseco al constitutivo formal de la persona, del cual se distingue realmente.*

Es como un corolario de cuanto llevamos dicho, puesto que la existencia es acto propio de la persona, al cual dice esencialmente orden. Su distinción real de la persona creada se funda en la misma distinción que existe entre el acto y la potencia, y más originariamente en la que media entre la esencia y la existencia. En este sentido, o sea como término extrínseco de la persona, dice Santo Tomás que la existencia pertenece a la constitución integral de la persona [24].

En Dios, no obstante la real identidad de las personas con su

[21] 3 q.17 a.2 c y ad 1; q.35 a.1; 1 q.7 a.2; q.50 a.2 etc.
[22] *Sent.* 1 d.23 q.1 a.1 ad 2.3.
[23] 1 q.29 a.1 ad 2.3; a.2 c; *De pot.* q.9 a.2.6; *Sent.* 1 l.c.
[24] 3 q.19 a.1 ad 4; *Quodl.* 2 q.2 a.4 ad 2.

existencia, de ninguna manera la existencia es elemento personal, sino solamente esencial [25].

La distinción real entre persona y naturaleza individual no es la misma que se da entre persona y existencia. La primera es distinción real inadecuada, ya que la persona incluye la naturaleza individual en cuanto complemento último de la misma; y la segunda es distinción real a la manera como se distinguen el acto y la potencia, la existencia y la esencia, como principios metafísicos constitutivos del ser creado.

De lo dicho es fácil deducir el concepto análogo de supuesto o persona, salvas siempre las diferencias que se encuentran en sus diversas realizaciones. Este concepto lo expresa repetidas veces Santo Tomás diciendo que es *subsistens distinctum in natura aliqua,* el subsistente incomunicable de una naturaleza [26]. Este *subsistens,* si se trata de la naturaleza racional, se llama persona; en otro caso recibe el nombre de supuesto. Pero tanto en un caso como en el otro representa el modo perfecto de existir que conviene a la substancia.

Este concepto por fuerza ha de encontrarse en las personas divinas de manera muy diversa que en las creadas. Pero si aquéllas se llaman tales con propiedad, necesariamente han de expresar este concepto esencial.

II. De la existencia de personas en Dios (a.3)

Esta cuestión puede tratarse en dos sentidos diferentes: en cuanto al nombre de persona o en cuanto a la realidad de su concepto objetivo. En el primer caso se trata de saber si hemos de emplear el nombre de *persona* para designar los individuos subsistentes divinos, o más bien algún otro nombre con preferencia a aquél. Pues, como indicamos antes, los nombres de *subsistencia, hipóstasis* y *esencia substancial* expresan, bajo aspectos diferentes, la misma realidad de la persona. En el segundo caso se trata de saber si el concepto objetivo o la realidad de la persona se encuentra propia y formalmente en Dios.

El nombre de «persona» atribuído a Dios

En el primer caso hay que notar respecto de este particular la diferente nomenclatura de los Padres griegos y latinos. Hasta el último tercio del siglo IV es bastante confusa la terminología de los Padres griegos, los cuales designaban las personas divinas no sólo con el nombre de *hipóstasis,* sino también con los de *esencia* y, alguna vez, con el de *naturaleza,* aunque estos dos últimos preferentemente eran empleados para expresar lo común de las personas, o sea la esencia divina. Así, el Sínodo de Antioquía del año 268 niega, contra Pablo de Samosata, que una misma sea la esencia del Padre y del Hijo, tomando la esencia por la persona. De modo semejante, San Jerónimo [27] y

[25] *Sent.* I d.25 q.1 a.4 c y ad 1; d.20 q.1 a.1 ad 4; ibid., a.2 c; I q.28 a.2; *De verit.* q.1 a.5 ad 19; *De pot.* q.9 a.5 ad 19; *Quodl.* 12 a.1
[26] *Sent.* I d.25 q.1 a.3; I q.29 a.4; *De pot.* q.9 a.4.6.
[27] *De orat.* 15,1.

San Cirilo de Alejandría afirman contra Nestorio [28] que en el Verbo encarnado existe una sola naturaleza, en el sentido de persona.

En cambio, los griegos tienen gran prevención contra el nombre de *persona* tratándose de aplicarlo a Dios, por el sentido herético que Sabelio y sus secuaces daban a este nombre, tomándolo exclusivamente en su acepción etimológica de disfraz o apariencia. San Basilio fijará a fines del siglo IV, de manera definitiva, la terminología de los Padres griegos, empleando para designar las personas en Dios los nombres de *hipóstasis* y de *personas* (πρόσοπον), y los de *esencia* y *naturaleza* (οὐσία) para significar lo común en ellas, o sea la esencia divina.

En los Padres latinos no existe tanta diversidad ni hubo tanta fluctuación. Preferentemente usan el nombre de persona para designar los individuos subsistentes divinos y también el de subsistencia. Ya Tertuliano emplea el nombre de persona [29]. Los nombres de esencia y naturaleza significan lo común a las divinas personas, y no lo distinto en Dios. En cambio, el nombre de *hipóstasis,* el más preferido de los griegos para designar las divinas personas, encuentra mucha dificultad en los latinos por el doble sentido de subsistencia y de substancia o esencia que tenía entre ellos; por lo cual muy raramente lo emplean para expresar las personas divinas.

Realidad de la persona en Dios

Pero en cuanto a la realidad del concepto objetivo de persona, aunque diversamente expresada, tanto los Padres griegos como los latinos están desde un principio en el más perfecto acuerdo para admitir su existencia en Dios, como dogma fundamental de nuestra fe.

Niegan la existencia de la persona en Dios los panteístas, los protestantes liberales, los modernistas y los agnósticos.

Los panteístas, porque la existencia de un Dios personal está en abierta contradicción con su tesis fundamental de la unidad substancial divina en todas las cosas. Además, porque, según ellos, la existencia de la inteligencia en Dios forzosamente llevaría consigo una múltiple dualidad de cognoscente y objeto conocido, de potencia cognoscitiva y acto de conocer, de potencia y de especie inteligible, etc., lo cual, dicen, está en pugna con la divina simplicidad.

Por su parte, los agnósticos modernos no conceden al nombre de persona, atribuído a Dios, más valor que el de un símbolo, con el que intentamos significar que el ser divino es totalmente incognoscible para nosotros. A lo más, le dan un valor exclusivamente práctico en orden a la dirección de nuestra vida. En cuyo caso, el nombre de persona, aplicado a Dios, no es más que un antropomorfismo nacido del más repugnante univocismo.

Los protestantes liberales y los modernistas se basan para su negación en que la Sagrada Escritura no habla de personas en Dios, y, por tanto, el dogma trinitario no es más que una transformación de la revelación divina por los conceptos de la filosofía aristotélica.

En las cuestiones 13 y 14 de la primera parte, Santo Tomás se ha hecho cargo de todas las dificultades de los agnósticos y de los pan-

[28] Epist.45 *Ad Successum:* MG 77,349; epist.46: MG 77,240.
[29] *Adv. Prax.* 7: ML 2,185.

teístas. En esta cuestión, precisamente en la primera dificultad, se anticipa a la de los protestantes liberales.

Ciertamente, la Sagrada Escritura no emplea la palabra *persona* al hablar de Dios. Pero esto no es obstáculo para que nosotros la empleemos. Las palabras son signo de los conceptos, así como éstos lo son de las cosas. Si la revelación nos habla de realidades divinas, que son personas, nosotros podemos llamarlas con este nombre, aun cuando no se encuentre en la revelación. Porque ésta no es sólo de palabras, sino principalmente de verdades y realidades divinas. La palabra no es más que vehículo de la idea para expresar la verdad o realidad de una cosa, la cual puede manifestarse de modos distintos.

Si la revelación fuera sólo de palabras, sería imposible, como dice Santo Tomás en la respuesta al primer argumento, no sólo su explicación en conceptos equivalentes, sino hasta su misma inteligencia y expresión en una lengua diferente de aquella en que fué hecha.

Pero si no la misma palabra material de persona, la realidad objetiva por ella significada, que es lo que importa en los vocablos, sí está de muchas maneras expresada en la Sagrada Escritura. Por ejemplo, cuando nos habla de la existencia en Dios de tres individuos distintos, subsistentes e incomunicables, Padre, Hijo y Espíritu Santo, manifiestamente afirma la existencia de personas en El. Y de igual manera, en los nombres equivalentes o expresiones personales con que manifiesta las relaciones de aquéllas entre sí [30]. Todo lo cual es más que suficiente para que nosotros podamos decir con toda exactitud que la realidad de personas en Dios es una verdad revelada.

En cuanto a las palabras que hemos de emplear para expresar esta verdad, intervienen varios factores, teniendo en cuenta sobre todo el modo de significar de los vocablos, que depende del uso y del sentido que les dan los hombres y de las convenciones circunstanciales para contrarrestar herejías y no dar ocasión a errores. Así vemos que en este punto no existe uniformidad en los mismos Santos Padres. Pues, como ya hemos indicado, los griegos preferían en un principio la palabra *hipóstasis* a la de *persona*, a causa del sentido herético que a esta última daban los sabelianos. En cambio, los latinos, a partir de Tertuliano, tienen sus preferencias por la de *persona*, porque la de *hipóstasis* tenía también entre ellos el significado de esencia y podía dar lugar a la herejía triteísta, si se decía que en Dios había tres hipóstasis.

A fines de la edad patrística, una vez disipados estos escollos y peligros y aquilatado más el significado de las palabras, tanto los Padres griegos como los latinos usan ambos nombres de *hipóstasis* y de *persona* para designar el individuo subsistente de una naturaleza, hasta que, por último, el nombre de persona predomina sobre el de hipóstasis cuando se trata de significar los individuos de la naturaleza divina. Lo cual nada tiene de particular, habidas en cuenta las causas antes apuntadas. Lo importante es saber que, tanto los que empleaban la palabra *hipóstasis* o subsistencia como los que preferían la de *persona*, siempre que la aplicaban a Dios era para designar la misma verdad revelada de los subsistentes divinos. Por eso, una misma es también la verdad enseñada por la Iglesia cuando define que en Dios hay tres hipóstasis *(C. Constantinopolitano II,* D 231),

[30] Cf. Io. 10,30; 15,26; 17,5, etc.

o tres subsistencias *(C. Lateranense,* D 254), o tres personas *(C. Bracarense,* D 251; *Toled. XI,* D 281).

No hay, pues, transformación de la revelación divina en virtud de elaboración filosófica del concepto de persona, como pretenden los modernos protestantes, sino proposición y explicación de una misma verdad revelada, por medio de varios nombres y conceptos, como medios o instrumentos de su expresión y explicación, no como razón de su existencia y naturaleza. Esta nos es enseñada por la revelación divina. El nombre y el concepto de persona no atribuyen a Dios un contenido puramente filosófico, sino únicamente el de la divina revelación.

Harnack, y con él todos los que admiten evolución transformista en la doctrina de la Iglesia, confunden cosas tan distintas como son: revelación y filosofía, verdad revelada y verdad filosófica, proposición de la verdad revelada y medios o instrumentos humanos de su expresión. En una palabra: por una parte, privan a la revelación del fondo de su realismo doctrinal, no viendo en ella más que la parte material de su expresión, y, por otra, no consideran en las definiciones dogmáticas de la Iglesia sino su elemento filosófico, que identifican después con el fondo mismo doctrinal de la revelación. De esta manera pretenden hacer más patente el transformismo filosófico de la relevación divina que atribuyen a la Iglesia en sus definiciones dogmáticas. Es evidente su falacia y mala fe.

Pertenece a la teología justificar el nombre y concepto objetivo de persona atribuído a Dios y señalar, además, el modo y los límites en que ello puede hacerse. Es lo que se propone Santo Tomás en el artículo 3 de esta cuestión. Para esto no hay más que aplicar al nombre de persona los principios y normas señalados por el mismo Santo Tomás en la cuestión 13 de esta primera parte, donde determina el valor de los conocimientos y de los nombres tomados de las criaturas cuando los aplicamos a Dios.

Conforme a aquellas normas y principios establece las siguientes proposiciones referentes al nombre y concepto de persona en Dios:

1.ª *El significado del nombre de persona se halla en Dios de una manera formal y propia.*

Porque todas las perfecciones puras, es decir, las que en su concepto esencial no incluyen imperfección, existen en Dios, que es la perfección por esencia. Ahora bien, el concepto de persona no envuelve imperfección ninguna, sino que es perfección pura. En primer lugar, porque es el modo de ser de una naturaleza intelectual, la más perfecta entre todas. Y en segundo lugar, porque expresa el modo de ser más perfecto, es decir, con independencia total de otro sujeto y con absoluta incomunicabilidad. Las imperfecciones que pueden encontrarse en esta o en aquella persona no son debidas a ella en cuanto persona, sino al modo imperfecto de su realización.

Ahora bien, en Dios se da al mismo tiempo la naturaleza intelectual perfectísima y la plenitud de subsistencia sin limitación de ninguna clase. Luego toda la realidad significada por el nombre de persona existe en Dios de una manera formal y propia en toda su perfección.

2.ª *El concepto de persona no se halla en Dios de modo unívoco con la persona creada, sino de un modo análogo y con distancia infinita.*

Pues siendo Dios substancia intelectual increada, de orden superior e infinitamente distante de las criaturas, el modo de ser de las personas en Dios tiene que seguir, en comparación con el de las personas creadas, la misma línea y distancia que sus naturalezas respectivas. Y así la persona creada incluye complejidad de composiciones reales: de esencia y existencia, de substancia y accidentes, de naturaleza y supuesto, etc.; de las que carecen totalmente las personas divinas.

La doctrina católica, al atribuir a Dios la noción de persona, no incurre en el extremo repugnante del univocismo, que se le achaca como si propugnara la existencia de la persona en Dios del mismo modo que se encuentra en el hombre. Ni tampoco incurre en el extremo radicalmente opuesto, que reduce la persona en Dios a un puro símbolo o a un comodín práctico para dirigirnos en nuestras acciones, sin ningún valor objetivo.

Equidistante de esos dos extremos está la analogía, por la que atribuímos a Dios el concepto objetivo de persona de una manera formal y propia, aunque con la misma distancia de la creada que el ser de Dios tiene respecto del propio de las criaturas. Por eso la composición e imperfección de las personas creadas no se encuentran en Dios, porque no le pertenecen a la persona en cuanto tal, sino por razón de la naturaleza particular del ser creado (*De pot.* q.9 a.3 ad 4).

Sucede con el nombre de persona lo que con todos los nombres de las criaturas que expresan perfecciones puras, que al aplicarlos a Dios es necesario despojarlos previamente de toda la imperfección que entrañan en ellas, para afirmarlos después de Dios según el modo que tienen en la transcedencia del ser divino. Ni univocismo ni equivocismo o simbolismo, sino analogía.

3.ª *La persona no se dice de Dios en sentido etimológico ni tampoco en cuanto al modo de significar y de ser que tiene en las criaturas.*

Porque todo esto implica imperfección, como claramente explica Santo Tomás en las respuestas a las dificultades 2, 3 y 4 del artículo 3; la cual de ninguna manera puede encontrarse en el ser divino. Es como un corolario de la proposición anterior.

Por eso la definición de Boecio no puede considerarse como propia de la persona en Dios, sino de la persona en general. Fácilmente, sin embargo, se adapta a las personas divinas, teniendo en cuenta lo dicho anteriormente. La definición de Ricardo de San Víctor no es más perfecta [31], porque, además de expresar la noción de persona en Dios por el concepto de existencia, que en El no es elemento personal, se basa en una propiedad de la persona creada, cual es la de ser sujeto de la existencia, lo que tampoco tiene lugar en el ser divino [32].

[31] *De Trin.* 4 c.21: ML 196,945.
[32] Cf. *Sent.* 1 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De pot.* q.9 a.3; 1 q.29 a.3 ad 4.

III. Significado propio de la persona en Dios (a.4)

Según esto, ¿qué sentido tiene la *persona* en Dios?

El problema se plantea de nuevo entre el univocismo y el equivocismo. Porque en las criaturas la persona es algo absoluto, y si de esta manera se atribuyera a Dios, se seguiría la negación de la Trinidad y conduciría directamente al triteísmo. Puesto que la esencia divina es una numéricamente, y como todo lo absoluto pertenece a la esencia, si *persona* significa en Dios algo absoluto, no habría más que una persona, o, de existir tres, serían tres esencias distintas.

Así plantea Santo Tomás el problema desde su primer escrito sobre el Maestro de las Sentencias. Grande era el confusionismo a la sazón reinante sobre este punto, debido en parte a las distintas acepciones de los diferentes nombres con que se designaban las personas divinas, como el de hipóstasis, subsistencia, etc., y en parte también a la misma definición de Boecio, que introducía la naturaleza en la definición de persona.

Santo Tomás, en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, enumera las diversas opiniones acerca de este particular, dividiéndolas en dos grandes grupos, que él mismo clasifica de *equivocistas* y *univocistas*. En el primero, tratando de apoyarse en San Agustín, se encuentra el Maestro de las Sentencias y algunos otros, según los cuales la persona significa cosas completamente diferentes, como substancia, relación, etc., según la diversidad de los tiempos, o de las cosas a que se aplica, o de los adjetivos con que se determina su significación. Y así decían que el nombre *persona*, por sí mismo y absolutamente considerado, significa la *esencia;* pero por oposición a las herejías se acomodó este nombre en los concilios para significar las relaciones divinas.

A Santo Tomás no le satisface esta explicación, porque es arbitraria y de nada serviría para apagar el fuego de la herejía, sino más bien para encenderlo y avivarlo. Por otra parte, los Padres en los concilios hablan movidos por el Espíritu Santo y no podían dar un sentido tan distinto al nombre de persona si su significado verdadero fuera el de esencia.

En el segundo grupo se colocan las opiniones de aquellos para quienes el nombre de persona significa una misma cosa aplicado a Dios y a las criaturas, bien sea la substancia singular o hipóstasis o bien la substancia y la relación a la vez.

Santo Tomás rechaza también esta explicación. Porque, en el primer caso, no se comprende cómo nosotros podemos hablar en plural de personas en Dios. Y este mismo inconveniente subsiste si la persona significa igualmente la substancia y la relación, teniendo primacía la primera sobre la segunda. Y si, al revés, la persona significa directa o principalmente la relación, como ésta dice orden a otro y es extrínseca al sujeto, la persona en Dios no incluiría la esencia ni sería subsistente en sí misma, sino que consistiría en un orden extrínseco a la esencia divina, lo que a todas luces es inadmisible.

Modernamente se han repetido los mismos errores respecto del significado de la persona en Dios, aunque ambientados en ideas filosóficas muy diversas. Así, por ejemplo, para los agnósticos modernos, la persona tiene un sentido completamente diverso tratándose de Dios

y de las criaturas. O, por mejor decir, respecto de Dios no tiene ningún sentido. A todo más sería un símbolo o tendría una significación acomodaticia para nosotros, como creación de nuestro entendimiento práctico, por cuanto en nuestras relaciones con Dios nos dirigimos a El como si en realidad fuera una persona. Para otros, en cambio, como Günther, significaría una misma cosa en Dios y en el hombre; v. gr., la conciencia. Ambos errores fueron reprobados por la Iglesia (D 1655 2079).

Santo Tomás, con su doctrina de la analogía, descartó para siempre estos dos extremos del equivocismo y del univocismo, a cuál más pernicioso. Con el objeto de evitar confusiones que acarrearían desastrosas consecuencias, distingue cuidadosamente entre concepto común de la persona, *análogo* a Dios y a las criaturas, y concepto propio en cada uno de los analogados. Como ya dijimos anteriormente, el concepto común de persona encierra dos notas esenciales: *substancialidad* e *incomunicabilidad*. Pero estas dos notas se encuentran de muy diversas maneras en las personas divinas y en las creadas. Y, por lo mismo, el concepto objetivo de persona, común a Dios y a las criaturas, no puede ser unívoco ni equívoco, sino análogo. En las criaturas, ambas notas provienen de la substancia o de los principios esenciales, y por eso en ellas el concepto de persona significa algo substancial absoluto.

Pero en Dios no sucede así. Toda la distinción e incomunicabilidad de las personas proviene de las relaciones, las cuales, por lo mismo que se identifican realmente con la divina esencia, son también substanciales y reúnen, por consiguiente, las dos notas esenciales constitutivas de la persona. De donde las personas en Dios significan las relaciones no en cuanto tales, porque así sólo dicen orden a su correlativo y no serían subsistentes, sino como idénticas con la divina esencia. En una palabra, las personas en Dios son las relaciones subsistentes o substanciales, o, como dice Santo Tomás, que tienen el modo de la substancia. Por esto afirma profundamente el Angélico Maestro que en Dios las relaciones distinguen a las personas y son las mismas personas [33].

De esta manera se explica cómo la persona en Dios tiene un sentido plenamente objetivo, aunque análogo con el de las criaturas, sin incurrir en el univocismo ni en su extremo opuesto, el equivocismo. Y así se da también razón de las definiciones conciliares acerca de las personas divinas significadas por las relaciones, y se estrecha cada vez más la armonía entre la razón y la fe.

Cualquiera que siga atentamente el proceso de Santo Tomás en la determinación del sentido de persona en Dios, puede observar fácilmente que no admite la concepción del constitutivo formal de la persona creada en el orden de la naturaleza individual a la existencia. Porque si así fuera, le sería muy fácil encontrar la analogía entre las personas divinas y las creadas en algo relativo, sin necesidad de recurrir, fuera de unas y otras, al concepto común o análogo de persona, en el que la forma análoga de subsistente incomunicable desciende a sus analogados, personas divinas y creadas, según razón diversa y sólo proporcionalmente semejante, siendo algo absoluto en las personas creadas proveniente de la misma substancia, y en Dios las mismas

[33] *Sent.* 1 d.23 q.1 a.3; *De pot.* q.9 a.4; 1 q.29 a.4.

relaciones subsistentes, como desde el principio hasta el fin de su vida literaria afirma constantemente Santo Tomás [34].

Además, la mayor dificultad para hallar un concepto de persona común a Dios y a las criaturas, Santo Tomás la coloca constantemente, según hemos visto, en el antagonismo de lo absoluto en la persona creada y lo relativo de las divinas, lo cual parece conducir a primera vista al equivocismo del concepto de persona. Santo Tomás afirma y sostiene este antagonismo en los conceptos *propios* de la persona creada y divina, pero no en el concepto común o análogo de persona, en el que se resuelve su aparente equivocismo. Por eso aquella concepción de la persona creada como constituída por el orden de la naturaleza individual a la existencia propia no logró tener en la escuela tomista nada más que una existencia efímera.

CUESTION 29

(In quatuor articulos divisa)

De personis divinis

De las personas divinas

Praemissis autem his quae de processionibus et relationibus praecognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de Personis (cf. q.27 introd.). Et primo, secundum considerationem absolutam; et deinde secundum comparativam considerationem (q.30). Oportet autem absolute de Personis, primo quidem in communi considerare; deinde de singulis Personis (q.33). Ad communem autem considerationem Personarum quatuor pertinere videntur: primo quidem, significatio huius nominis «persona»; secundo vero, numerus Personarum (q.30); tertio, ea quae consequuntur numerum Personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas et similitudo, et huiusmodi (q.31); quarto vero, ea quae pertinent ad notitiam Personarum (q.32).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: de definitione personae.

Una vez explicado lo que parecía indispensable saber acerca de las relaciones, es necesario abordar resueltamente el problema de las personas. Las estudiaremos primero en absoluto y después en comparación de otras. El estudio de las personas en absoluto exige considerarlas primero en común, después cada una de ellas en particular. El estudio de las personas en común puede reducirse a cuatro cuestiones. Primera, significado del nombre "persona"; segunda, número de personas; tercera, de lo que se sigue al número de personas o pudiera oponerse a él, como la diversidad, la semejanza y otras; cuarta, de lo que se refiere al conocimiento de las personas divinas.

Acerca de lo primero hay que averiguar cuatro cosas:

Primera: definición de persona.

[34] 1 q.29 a.4 ad 4; q.31 a.1 dif.1; q.33 a.2 ad 1; q.39 a.1 ad 1; 3 q.2 a.1 ad 2; q.16 a.12; *De pot.* q.9 a.4 dif.6; *Quodl.* 9 q.2 a.2 ad 1 etc.

Segunda: comparación de la persona con la esencia, la subsistencia y la hipóstasis.

Tercera: si el nombre de persona compete a Dios.

Cuarta: qué significa en El.

Secundo: de comparatione personae ad essentiam, subsistentiam et hypostasim.

Tertio: utrum nomen personae competat in divinis.

Quarto: quid ibi significet.

ARTICULO 1

De definitione personae [a]

De la definición de persona

Dificultades. Parece inaceptable la definición de persona que trae Boecio, y que dice así: "Persona es substancia individual de naturaleza racional".

1. Porque ningún singular puede ser definido. Si, pues, persona significa una cosa singular, es inaceptable su definición.

2. O bien la palabra "substancia", que entra en la definición de persona, se entiende de la substancia primera o de la substancia segunda. Si de la primera, es superfluo añadir "individual", porque la substancia primera es substancia individual. Si se entiende como substancia segunda, es falso y envuelve contradicción, pues substancias segundas se llaman los géneros y las especies. Luego la definición está mal aplicada.

3. No debe ponerse en la definición de una realidad un nombre intencional, y así no daría buena definición quien dijese: "el hombre es una especie de animal", pues "hombre" es el nombre de una especie, y "especie" es un nombre intencional. Supuesto, pues, que "persona" es nombre de cosa real (ya que significa una determinada substancia de naturaleza racional), no es correcto poner en su definición la palabra "individual", que es nombre intencional.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod incompetens sit definitio personae quam Boetius assignat in libro «De duabus naturis» [1], quae talis est: «Persona est rationalis naturae individua substantia».

1. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Praeterea, «substantia», prout ponitur in definitione personae, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superfluo additur «individua»: quia substantia prima est substantia individua. Si vero stat pro substantia secunda, falso additur, et est oppositio in adiecto: nam secundae substantiae dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata.

3. Praeterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret, «homo est species animalis»: «homo» enim est nomen rei, et «species», est nomen intentionis. Cum igitur «persona» sit nomen rei (significat enim substantiam quandam rationalis naturae), inconvenienter «individuum», quod est nomen intentionis, in eius definitione ponitur.

4. Praeterea, natura est «principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens», ut dicitur in II «Physic.» [2]. Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo et in angelis. Non ergo in definitione personae debuit poni «natura», sed magis «essentia».

5. Praeterea, anima separata est rationalis naturae individua substantia. Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

4. La naturaleza es "principio de movimiento y de reposo en aquello en que está por sí, y no accidentalmente", como dice el Filósofo. Pero en seres inmóviles, como en Dios y en los ángeles, hay persona. Luego en su definición no debió ponerse la palabra "naturaleza", sino más bien "esencia".

5. El alma separada del cuerpo es substancia individual de naturaleza racional, y, sin embargo, no es persona. Luego la persona está mal definida así.

Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniatur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuantur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim «hypostases», vel «primae substantiae».

Sed adhuc quodam specialiori et perfectioni modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est «persona». Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significant singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Respuesta. Aunque lo universal y lo particular se halla en todos los géneros, sin embargo, el individuo se halla de un modo especial en el género de substancia, porque la substancia se particulariza por sí misma, y los accidentes, en cambio, por su sujeto, que es la substancia; una blancura, por ejemplo, es esta blancura, por cuanto está en este sujeto. De aquí, pues, la conveniencia de que los individuos del género de substancia tengan, con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen "hipóstasis" o "substancias primeras".

Pero de manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular o individual en las substancias racionales, que son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas, como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas, y las acciones están en los singulares. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial, que es el de "persona". Por tanto, en la definición de persona se pone "substancia individual", para indicar lo singular del género de substancia, y se añade "de naturaleza racional", para significar lo singular de las substancias racionales.

Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod

Soluciones. 1. Si bien no puede definirse este o aquel singular, sin embargo, se puede definir lo que per-

[a] Infra a.3 ad 2.4; 3 q.2 a.2; *Sent.* I d.25 a.1; *De pot.* q.9 a.2; *De unione Verbi* a.1.

[1] C.3: ML 64,1343.

[2] C. 1 n.2 (Bk 192b21) S.Th., lect.1 n.3

tenece a la razón común de singularidad, y así definió el Filósofo la substancia primera, y de este modo Boecio definió también la persona.

2. Hay quienes opinan que, en la definición de persona, la palabra "substancia" designa la substancia primera o hipóstasis, y que, a pesar de ello, no es superfluo añadir "individual". La razón es porque con el nombre de "hipóstasis" o "substancia primera" se excluye la idea de universal y de parte (en efecto, no decimos que el hombre, en general, sea hipóstasis, ni tampoco que lo sea su mano, que es parte); y al añadir "individual" se excluye de la persona la razón de poder ser asumida; y así, la naturaleza humana en Cristo no es persona, porque fué asumida por otra más digna, el Verbo de Dios. — Pero mejor es decir que la palabra "substancia" se toma en general y en cuanto se aplica indistintamente a la primera y a la segunda, y al añadir "individual" se contrae a significar la substancia primera.

3. Supuesto que ni nosotros conocemos las diferencias substanciales ni ellas tienen nombre, es a veces indispensable usar de diferencias accidentales en lugar de las substanciales, como haría el que dijese que "el fuego es un cuerpo simple, cálido y seco", fundado en que los accidentes propios son efectos de las formas substanciales y las dan a conocer. Pues de igual manera pueden usarse nombres intencionales para definir realidades, cuando se emplean en lugar de los nombres de realidades que no tienen nombre; y por esto ha sido puesta en la definición de persona la palabra "individual", con objeto de designar el modo de subsistir que compete a las substancias particulares.

4. Según dice el Filósofo, el nombre de "naturaleza" primeramente se empleó para significar la generación

pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest: et sic Philosophus definit [3] substantiam primam. Et hoc modo definit Boetius personam.

Ad secundum dicendum quod, secundum quosdam [4], «substantia», in definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis. Neque tamen superflue additur «individua». Quia nomine «hypostasis» vel «substantiae primae», excluditur ratio universalis et partis (non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars): sed per hoc quod additur «individuum», excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a Verbo Dei.—Sed melius dicendum est quod «substantia» accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam: et per hoc quod additur «individua», trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum quod, quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium, puta si quis diceret: «ignis est corpus simplex, calidum et siccum»: accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quae non sunt posita. Et sic hoc nomen «individuum» ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum quod, secundum Philosophum, in V «Metaphys.» [5], nomen «naturae» primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II «Physic.» Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniusculusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic «natura». Unde Boetius in eodem libro [6] dicit quod «natura est unumquodque informans specifica differentia»: specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, utoretur nomine «naturae», quam «essentiae», quae sumitur ab «esse», quod est communissimum.

Ad quintum dicendum quod anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.

[3] *Categ.* c.3 n.1 (Bk 2a11).
[4] RICARDUS A ST. VICTORE, *De Trin.* 4 c.4.20: ML 196,932-943; ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 n.378.
[5] IV c.4 n.1 (Bk 1014b16): S.TH., lect.5 n.808.

de los vivientes, llamada nacimiento; mas, habida cuenta que este modo de generación procede de principio intrínseco, se extendió a significar el principio intrínseco de cualquier movimiento, y así es como en su "Física" define la naturaleza. Y como este principio puede ser el material o el formal, se llama naturaleza indistintamente tanto a la materia como a la forma. Pero, como la forma es lo que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia de los distintos seres, expresada en su definición, y éste es el sentido en que se toma aquí la palabra "naturaleza". De aquí que diga Boecio, en el mismo libro, que "naturaleza es la diferencia específica que informa a cada cosa"; pues la diferencia específica es la que completa la definición, y se toma de la forma propia del objeto. En vista, pues, de esto, fué más conveniente que en la definición de persona, que es lo singular de determinado género, se utilizase el nombre de "naturaleza" que no el de "esencia", que se toma del "ser", que es trascendental.

5. El alma forma parte de la especie humana, y por esto, aunque esté separada, como por naturaleza continúa siendo unible al cuerpo, no se la puede llamar substancia individual en el sentido de hipóstasis o substancia primera, como tampoco a la mano ni a cualquier otra parte del hombre, por lo cual no le conviene ni la definición ni el nombre de persona.

[6] *De duab. nat.* c.1: ML 64,1342

ARTICULO 2

Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia [a]

Si la persona es lo mismo que la hipóstasis, la subsistencia y la esencia

Dificultades. Parece que la persona es lo mismo que la "hipóstasis, la subsistencia y la esencia".

1. Dice Boecio que los griegos llamaron hipóstasis "a la substancia individual de naturaleza racional". Pero esto es precisamente lo que entre nosotros significa el nombre de "persona". Luego la persona se identifica con la hipóstasis.

2. Lo mismo que admitimos tres personas en Dios, admitimos también tres subsistencias, y esto no podría ser si persona no significase lo mismo que subsistencia. Luego persona y subsistencia significan lo mismo.

3. Dice Boecio que οὐσία, que equivale a "esencia", significa el compuesto de materia y forma. Pero lo que está compuesto de materia y forma es un individuo del género de substancia, llamado también hipóstasis y persona. Luego todos los nombres antedichos parecen significar lo mismo.

Por otra parte, dice Boecio que "los géneros y las especies solamente subsisten, pero los individuos no solamente subsisten, sino que están debajo sustentando (substant)". Pero subsistencia viene de "subsistir", y substancia o hipóstasis, de "estar debajo (substare)". Por consiguiente, si ser hipóstasis o persona no conviene a los géneros ni a las especies, la hipóstasis o persona no es lo mismo que la subsistencia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona sit idem quod «hypostasis», «subsistentia» et «essentia».

1. Dicit enim Boetius, in libro «De duab. natur.» [7], quod Graeci «naturae rationalis individuam substantiam hypostaseos nomine vocaverunt». Sed hoc etiam, apud nos, significat nomen «personae». Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

2. Praeterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias: quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona et subsistentia.

3. Praeterea, Boetius dicit, in Commento «Praedicamentorum» [8], quod «usia», quod est idem quod «essentia», significat compositum ex materia et formâ. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiae, quod et hypostasis et persona dicitur. Ergo omnia praedicta nomina idem significare videntur.

Sed contra est quod Boetius dicit, in libro «De duab. natur.» [9], quod «genera et species subsistunt tantum; individua vero non modo subsistunt, verum etiam substant». Sed a «subsistendo» dicuntur subsistentiae, sicut a «substando» substantiae vel hypostases. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personae non sunt idem quod subsistentiae.

Praeterea, Boetius dicit, in Commento «Praedicamentorum» [10], quod «hypostasis» dicitur materia, «usiosis» autem, idest «subsistentia», dicitur forma. Sed neque forma neque materia potest dici persona. Ergo persona differt a praedictis.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in V «Metaphys.» [11], substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia «quidditas rei», quam significat definitio, secundum quod dicimus quod «definitio significat substantiam rei»: quam quidem substantiam Graeci «usiam» vocant, quod nos «essentiam» dicere possumus.—Alio modo dicitur substantia «subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae». Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem: et sic dicitur «suppositum». Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt «res naturae, subsistentia et hypostasis», secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur «subsistentia»: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur «res naturae»; sicut «hic homo» est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur «hypostasis» vel «substantia».—Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.

Ad primum ergo dicendum quod «hypostasis», apud Graecos, ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae: sed ex usu loquendi habet quod suma-

a *Sent.* 1 d.23 a.1; *De pot.* q.9 a.1.

[7] C.3: ML 64,1344.
[8] Vide c. *De Substantia*: ML 64,184.
[9] L.c. nt.7.

Además, dice el mismo Boecio que "la hipóstasis" se llama materia, y la οὐσίωσις, o sea la "subsistencia", se llama forma. Pero ni la materia ni la forma pueden llamarse persona. Luego la persona difiere de ellas.

Respuesta. Según el Filósofo, el término substancia se emplea con dos acepciones. Unas veces se llama substancia a la "quididad" o "esencia de las cosas" que expresa la definición, que es el sentido en que decimos que "la definición expresa las substancias de los seres", y esta substancia es la que los griegos llaman οὐσία, y nosotros podemos llamar "esencia".—En otro sentido, llámase substancia "al sujeto o supuesto que subsiste en el género de substancia", y este sujeto, tomado en general, se puede denominar o con un nombre que signifique intención o concepto, y de este modo se llama "supuesto", o también con tres nombres significativos de cosas reales, que son "realidad de naturaleza", "subsistencia" o "hipóstasis", correspondientes a las tres maneras como hemos considerado la substancia. En efecto, en cuanto existe por sí y no en otro, se llama "subsistencia", pues subsistente llamamos a lo que existe por sí y no en otro; en cuanto es portadora de determinada naturaleza, se llama "realidad de naturaleza", como "este hombre" es una realidad de la naturaleza humana; y en cuanto es sujeto de los accidentes, se llama "hipóstasis" o "substancia".—Lo que, pues, estos tres nombres significan en general en todo género de substancias, eso significa el nombre "persona" en el de las "substancias racionales".

Soluciones. 1. Entre los escritores griegos, la palabra "hipóstasis", por su propio significado, designa un individuo cualquiera del género de substancia; pero el uso la concretó a

[10] L.c. nt.8.—Cf. Albert. Magn. *In Sent.* 1 d.23 a.4 arg.1.
[11] IV c.8 n.5 (Bk 1017b23): S.Th., lect.10 n.903.

designar al individuo de naturaleza racional en atención a su nobleza.

2. Lo mismo que nosotros decimos de Dios en plural tres personas y tres subsistencias, los griegos dicen tres hipóstasis. Pero como el término "substancia", que en su acepción propia equivale a "hipóstasis", es en nuestro lenguaje palabra equívoca, ya que unas veces significa la esencia y otras la hipóstasis, para alejar peligros de error han preferido traducir "hipóstasis" por "subsistencia", más bien que por "substancia".

3. Esencia, propiamente, es aquello que expresa la definición. La definición abarca los principios específicos, pero no los individuales, y de aquí que, en los seres compuestos de materia y forma, esencia significa no la materia sola ni la forma sola, sino el compuesto de materia y forma en cuanto son principios de la especie. Pero el compuesto de "esta materia" y de "esta forma" tiene razón de hipóstasis o persona, pues así como el alma, la carne y los huesos pertenecen a la esencia del hombre, esta alma, esta carne y estos huesos son de esencia "de este hombre". Por consiguiente, "hipóstasis" y "persona" añaden a la razón de esencia los principios individuales, y no son lo mismo que la esencia en los compuestos de materia y forma, como hemos dicho al tratar de la simplicidad divina.

4. Boecio dice que los géneros y las especies "subsisten", en cuanto hay individuos a quienes compete subsistir, porque en razón de sus géneros y especies están comprendidos en el predicamento de substancia, pero no que subsistan las mismas especies y géneros, so pena de entenderlo en el sentido de la doctrina de Platón, el cual sostenía que las especies de las cosas subsisten por separado de los singulares. Por su parte, el "substare" (estar debajo sosteniendo) compete a los mismos individuos en orden a los accidentes, que no están

tur pro individuo rationalis naturae, ratione suae excellentiae.

Ad secundum dicendum quod, sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen «substantiae», quod secundum proprietatem significationis respondet «hypostasi», aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro «hypostasi» transferre «subsistentiam», quam «substantiam».

Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex «hac materia» et ex «hac forma», habet rationem hypostasis et personae: anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione «huius hominis». Et ideo «hypostasis» et «persona» addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra (q.3 a.3) dictum est, cum de simplicitate divina ageretur.

Ad quartum dicendum quod Boetius dicit genera et species «subsistere», inquantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis: non quod ipsae species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit[12] species rerum separatim subsistere a singularibus. «Substare» vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quae

[12] *Phedonis* c.48.49; *Parmenidis* c.6.

sunt praeter rationem generum et specierum.

Ad quintum dicendum quod individuum compositum ex materia et forma, habet quod substet accidenti, ex proprietate materiae. Unde et Boetius dicit, in libro «De Trin.»[13]: «forma simplex subiectum esse non potest». Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae, et «usiosim», sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

comprendidos en la razón de los géneros ni de las especies.

5. El individuo compuesto de materia y forma debe a su materia el tener o sustentar accidentes, y por eso dijo Boecio que "la forma simple no puede ser sujeto"; pero el subsistir por sí lo debe a la forma, porque ésta no adviene a algo ya subsistente, sino que es ella la que da el ser actual a la materia para que el individuo pueda subsistir. Si, pues, Boecio atribuye la hipóstasis a la materia y la οὐσίωσις o subsistencia a la forma, es porque la materia es principio del subestar, y la forma, del subsistir.

ARTICULO 3

Utrum nomen «personae» sit ponendum in divinis[a]

Si podemos emplear el nombre de "persona" aplicado a Dios

Ad tertium sic procedi tur. Videtur quod nomen «personae» non sit ponendum in divinis.

1. Dicit enim Dionysius, in principio «De div. nom.»[14]: «Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa». Sed nomen «personae» non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi vel veteris Testamenti. Ergo non est nomine «personae» utendum in divinis.

2. Praeterea, Boetius dicit, in libro «De duab. natur.»[15]: «Nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoedilis tragoedilisque homines repraesentabant; persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa maior necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas prosopa vocant, ab eo quod

Dificultades. Parece que, tratándose de Dios, no se puede emplear el nombre de "persona".

1. Porque dice Dionisio que "en general no se ha de tener la audacia de decir ni pensar cosa alguna de la oculta y sobresubstancial divinidad, fuera de lo que nos ha sido expresado por Dios en los libros sagrados". Pero el nombre de "persona" nunca aparece en la Sagrada Escritura del Antiguo ni del Nuevo Testamento. Luego no se debe usar cuando se trata de Dios.

2. Dice Boecio que "el nombre de persona parece haberse tomado de aquellas personas que en las comedias y tragedias representaban hombres; pues persona viene de "personar" (resonar con fuerza), porque, debido a la concavidad, necesariamente se hacía más intenso el sonido. Los griegos llamaron a estas per-

[a] *Sent.* 1 d.23 a.2; *De pot.* q.9 q.3.
[13] C.2: ML 64,1250.
[14] C.1 § 1: MG 3,588; S.Th., lect.1
[15] C.3: ML 64,1344.

sonas πρόσωπα (máscaras), por la que se ponían sobre la cara y ante los ojos para ocultar el rostro". Pero nada de esto puede convenir a Dios, como no sea en sentido metafórico. Luego el nombre de "persona" sólo metafóricamente se aplica a Dios.

3. Toda persona es hipóstasis. Pero el nombre de "hipóstasis" no parece convenir a Dios, puesto que, según Boecio, significa lo que está debajo de los accidentes, y en Dios no los hay; y a su vez, dice San Jerónimo que "en el nombre de hipóstasis se oculta el veneno bajo la miel". Luego no se debe usar el nombre de "persona" cuando se trata de Dios.

4. Si se rechaza una definición, se suprime lo definido. Pero la definición de persona que se ha dado no parece convenir a Dios, bien porque la razón incluye conocimiento discursivo, que no existe en Dios, según hemos dicho; por lo cual no puede decirse que Dios sea de "naturaleza racional"; o bien porque tampoco puede llamársele "substancia individual", ya que el principio de individuación es la materia, y Dios es inmaterial, y ni siquiera sustenta accidentes para poderle llamar substancia. Luego no se debe atribuir a Dios el nombre de "persona".

Por otra parte, se dice en el Símbolo de San Atanasio: "Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo".

Respuesta. Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional. Si, pues, todo lo que significa perfección debe atribuirse a Dios, porque su esencia contiene en sí todas las perfecciones, es justo que el nombre de "persona" se aplique a Dios. Sin embargo, no le compete del mismo modo que a las criaturas, sino de modo más excelente, a la manera como le convienen los otros nombres que fueron impues-

ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum». Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen «personae» non dicitur de Deo nisi metaphorice.

3. Praeterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen «hypostasis» non videtur Deo competere: cum, secundum Boetium [16], significet id quod subiicitur accidentibus, quae in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit [17] quod in hoc nomine «hypostasis, venenum latet sub melle». Ergo hoc nomen «persona» non est dicendum de Deo.

4. Praeterea, a quocumque removetur definitio, et definitum. Sed definitio personae supra (a.1) posita non videtur Deo competere. Tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quae non competit Deo, ut supra (q.14 a.7) ostensum est: et sic Deus non potest dici «rationalis naturae». Tum etiam quia Deus dici non potest «individua substantia»: cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo «personae» Deo attribui non debet.

Sed contra est quod dicitur in symbolo Athanasii: «Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti».

Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita Deo

[16] Ibid.
[17] *Ad Damasum* epist.15: ML 22,357

attribuuntur: sicut supra (q.13 a.3) ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum quod, licet nomen «personae» in Scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo; scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa, secundum vocem, quae sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina, antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum haereticis. Nec haec novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote a Scripturarum sensu non discordans: docet autem Apostolus «profanas vocum novitates» vitare, 1 ad Tim. ult., 20.

Ad secundum dicendum quod, quamvis hoc nomen «persona» non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen «persona» ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici «personae» in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam [18] definiunt personam, dicentes quod persona est «hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente». Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est (a.1). Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem:

[18] ALANUS AB INSULIS, *Theol. Reg.* 32: ML 210,637.

tos a las criaturas y se atribuyen a Dios, como hemos visto al tratar de los nombres divinos.

Soluciones. 1. Si bien en la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento no se encuentra el nombre de "persona" aplicado a Dios, sin embargo, lo que el nombre significa se halla de muy diversas maneras afirmado de Dios en la Sagrada Escritura, o sea, que es el ser más substancial o existente por sí y el que con mayor perfección entiende. Y si fuese necesario que solamente se aplicasen a Dios los mismos vocablos que la Sagrada Escritura le aplica, se seguiría que nadie podría hablar nunca de Dios en otro idioma más que en aquel en que primitivamente fué dada a conocer la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento. La necesidad de discutir con los herejes fué lo que obligó a buscar palabras nuevas para expresar la antigua fe en Dios. Y no hay por qué evitar esta novedad, puesto que no es profana ni se aparta del sentido de las Escrituras, y lo que el Apóstol manda evitar son las "novedades profanas de palabras".

2. Aunque el término "persona" en su significado originario no convenga a Dios, sin embargo, en cuanto a aquello para significar lo cual se emplea, es a Dios a quien más conviene. En efecto, debido a que en las comedias y tragedias se representaban algunos personajes famosos, se empleó el nombre de "persona" para designar a los que tenían alguna dignidad. De aquí viene que en las iglesias se acostumbre a llamar "personas" a los constituídos en dignidad. Por esto también definen algunos la persona diciendo que es "la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad", y puesto que es gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de esta naturaleza se le llama persona, como hemos dicho. Pues bien, la dignidad de la naturaleza divina ex-

cede a toda otra dignidad, y por ello el nombre de persona conviene sobre todo a Dios.

3. El término "hipóstasis" no es aplicable a Dios según su significado de origen, puesto que Dios no es sujeto de accidentes; pero le conviene en cuanto se emplea para significar una cosa subsistente.—Y si San Jerónimo dijo que bajo este nombre se oculta veneno, fué debido a que, antes de que los latinos conociesen plenamente su significado, lo usaron los herejes para inducir a los menos doctos a que reconociesen varias esencias, como reconocían varias personas, valiéndose de que el nombre de "substancia", al que corresponde en griego el de "hipóstasis", se toma comúnmente entre nosotros en el sentido de esencia.

4. Puede decirse que Dios es de "naturaleza racional", según aquello en que la razón no incluye discurso, sino naturaleza intelectual en común. El término "individuo" no compete a Dios en cuanto a que la materia es principio de individuación, sino sólo en cuanto a que lo individual es incomunicable; y el de "substancia" conviene a Dios en cuanto significa lo que existe por sí.—Sin embargo, dicen algunos que la definición de Boecio, anteriormente citada, no es definición de la persona, según entendemos las personas en Dios; y por ello Ricardo de San Víctor, con el intento de corregirla, dijo que persona, según la entendemos en Dios, es "existencia incomunicable de la naturaleza divina".

et secundum hoc maxime competit Deo nomen «personae».

Ad tertium dicendum quod nomen «hypostasis» non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus: competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem.—Hieronymus autem dicit sub hoc nomine venenum latere, quia antequam significatio huius nominis esset plene nota apud Latinos, haeretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases; propter hoc quod nomen «substantiae», cui respondet in graeco nomen «hypostasis», communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum quod Deus potest dici «rationalis naturae», secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. «Individuum» autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia: sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. «Substantia» vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se.—Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de Sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit [19] quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est «divinae naturae incommunicabilis existentia».

[19] *De Trin.* l.4 c.22: ML 196,945.

ARTICULO 4

Utrum hoc nomen «persona» significet relationem [a]

Si este término "persona" significa la relación

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen «persona» non significet relationem, sed substantiam, in divinis.

1. Dicit enim Augustinus, in VII «De Trin.» [20]: «Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium».

2. Praeterea, «quid» quaerit de essentia. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem loco [21], cum dicitur: «Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus»; et quaeritur, «Quid tres?» respondetur, «Tres Personae». Ergo hoc nomen «persona» significat essentiam.

3. Praeterea, secundum Philosophum, IV «Metaphys.» [22], id quod significatur per nomen, est eius definitio. Sed definitio personae est «rationalis naturae individua substantia», ut dictum est (a.1). Ergo hoc nomen «persona» significat substantiam.

4. Praeterea, persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur aequivoce de Deo et hominibus et angelis.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro «De Trin.» [23], quod omne nomen ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas, quam hoc nomen «persona». Ergo hoc nomen «persona» relationem significat.

Respondeo dicendum quod circa significationem huius nominis

Dificultades. Parece que este término "persona", en Dios no significa la relación, sino la substancia.

1. Porque dice San Agustín que, "cuando decimos la persona del Padre, no nombramos otra cosa más que substancia del Padre, pues respecto a sí mismo se llama persona y no con relación al Hijo".

2. Cuando se pregunta qué es una cosa, se pregunta por su esencia. Pero, como enseña San Agustín, cuando se dice: "Tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo", y se pregunta "qué son esos tres", se responde: "Tres personas". Luego el término "persona" significa esencia.

3. Dice el Filósofo que lo significado por el nombre es la definición. Según hemos visto, la definición de persona es "substancia individual de naturaleza racional". Luego el término "persona" quiere decir substancia.

4. Persona, en los hombres y en los ángeles, no significa relación, sino algo absoluto. Si, pues, en Dios significase relación, se diría en sentido equívoco de Dios, de los ángeles y de los hombres.

Por otra parte, dice Boecio que todo nombre perteneciente a las personas significa relación. Pero no hay nombre que más pertenezca a las personas que el mismo de "persona". Luego "persona" significa relación.

Respuesta. La dificultad para aplicar el significado del término "per-

[a] *Sent.* 1 d.23 a.3; d.26 q.1 a.1; *De pot.* q.9 a.4.
[20] C.6: ML 42,943.
[21] C.4.6: ML 42,940.943; cf. l.5 c.9: ML 42,913.
[22] III c.7 n.9 (Bk 1012a23): S.Th., lect.16 n.733.
[23] C.6: ML 64,1255.

sona" en Dios proviene de que se aplica en plural a tres, contra la naturaleza de los nombres esenciales, y, además, de que no incluye referencia a otra cosa, como los nombres que significan relación. Por esto opinaron algunos que la palabra "persona", por sí misma y aislada, significa la esencia divina, como la palabra "Dios" o la palabra "sabio"; pero que, en vista de las argucias de los herejes, fué acomodada por orden de los concilios para poder designar las relaciones, sobre todo en plural o con un pronombre partitivo, como al decir "tres personas", o "una es la persona del Padre y otra la del Hijo", pues en singular puede designar lo absoluto o lo relativo.—Mas esta explicación no satisface, porque, si el término "persona", en virtud de su significado, se limita a expresar la esencia en Dios, porque se dijese "tres personas", no se hubiera desvanecido la calumnia de los herejes, sino que se les daría pretexto para mayores calumnias.

En vista de esto, dijeron otros que la palabra "persona" en Dios significa a la vez la esencia y la relación. De entre ellos, opinaron unos que directamente significa la esencia e indirectamente la relación, porque "persona" quiere decir "una por sí", y la "unidad" pertenece a la esencia; y al añadir "por sí", se incluye indirectamente relación, pues entendemos que el Padre existe por sí en cuanto por la relación es distinto del Hijo.—Otros, por el contrario, dijeron que directamente significa la relación e indirectamente la esencia, porque en la definición de persona la naturaleza entra indirectamente; y éstos se acercaron más a la verdad.

Mas, para poner en claro esta cuestión, es necesario advertir que puede una cosa entrar en el significado de un término menos general y no en el de otro más universal; la cualidad

«persona» in divinis, difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus praedicatur, praeter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quae relationem significant. Unde quibusdam [24] visum est quod hoc nomen «persona» simpliciter, ex virtute vocabuli, essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen «Deus», et hoc nomen «sapiens»: sed propter instantiam haereticorum, est accommodatum ex ordinatione Concilii [25], ut possit poni pro relativis; et praecipue in plurali, vel cum nomine partitivo, ut cum dicimus «tres personas», vel «alia est persona Patris, alia Filii». In singulari vero potest sumi pro absoluto, et pro relativo.—Sed haec non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen «persona», ex vi suae significationis, non habet quod significet nisi essentiam in divinis; ex hoc quod dictum est «tres personas», non fuisset haereticorum quietata calumnia, sed maioris calumniae data esset eis occasio.

Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen «persona» in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo. Quia «persona» dicitur quasi «per se una»: «unitas» autem pertinet ad essentiam. Quod autem dicitur «per se», implicat relationem obliquo: intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus a Filio.—Quidam [26] vero dixerunt e converso, quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo: quia in definitione personae, «natura» ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur huius quaestionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis: «rationale» enim includitur in significatione «hominis», quod tamen non est de significatione «animalis». Unde aliud est quaerere de significatione «animalis», et aliud est quaerere de significatione «animalis quod est homo». Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis «persona» in communi, et aliud de significatione «personae divinae». Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae, ut dictum est (a.1). Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra (q.28 a.3). Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina.

Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen «persona» significat relationem in recto, et essentiam in obliquo: non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis.—Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo: in-

[24] AUGUST., *De Trin.* 7,4: ML 42,943; AUCTOR *Summae Sent.* tr.1 c.9: ML 176,56.
[25] Nicaeni. Cf. *De pot.* q.9 a.4c.
[26] GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* p.1 tr.6 c.3.

de "racional", por ejemplo, está incluída en el significado de "hombre" y, sin embargo, no lo está en el significado de "animal". Por tanto, una cosa es averiguar lo que significa "animal" y otra lo que significa "el animal que es hombre". Por la misma razón, una cosa es averiguar el significado del término "persona" en general, y otra el de "persona divina". Ahora bien, persona en general significa, como hemos dicho, substancia individual de naturaleza racional, e individuo, lo que es indistinto en sí mismo, pero distinto de lo demás. Por consiguiente, persona, cualquiera que sea su naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza, y así, en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos, esta alma, que son los principios que individuan al hombre y que, si ciertamente no entran en el significado de la persona en general, están contenidos en el de la persona humana. Pero en Dios no puede haber más distinción que la que proviene de las relaciones de origen, como antes hemos dicho. Además, la relación en Dios no es como un accidente adherido a un sujeto, sino que es la misma esencia divina, por lo cual es subsistente, ya que la esencia divina subsiste. Luego, por lo mismo que la deidad es Dios, la paternidad divina es el Dios Padre, que es una persona divina. Por consiguiente, la persona divina significa la relación "en cuanto subsistente". Esto es significar la relación por modo de substancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la divina naturaleza.

Según esto, es verdad que la palabra "persona" directamente significa la relación e indirectamente la esencia; pero la relación no en cuanto relación, sino en cuanto significada por modo de hipóstasis.—También se puede decir que directamente significa la esencia e indirectamente la relación, en cuanto la esencia

se identifica con la hipóstasis, ya que la hipóstasis está significada en Dios como distinta por la relación; y, desde este punto de vista, la relación significada por modo de relación entra indirectamente en la razón de persona.

En vista de todo lo cual, podemos decir que el significado del vocablo "persona" no fué bien conocido antes de los ataques de los herejes, y por ello se empleó el nombre de "persona" como cualquier otro de los nombres absolutos; pero después se adaptó a ser empleado como relativo, en atención a la congruencia de su significado: es decir, que el hecho de emplearse como relativo no lo debe solamente al uso, como decía la primera opinión, sino también a su propio significado.

Soluciones. 1. Si la palabra "persona" se dice con relación a sí mismo y no a otro, es porque expresa la relación, no como tal relación, sino a modo de la substancia, que es una hipóstasis, y en este sentido dice San Agustín que significa la esencia, según que en Dios la esencia es lo mismo que la hipóstasis, porque en Dios no se diferencia "lo que es" de lo "que hace que sea".

2. La interrogación "¿qué es?" pregunta unas veces por la naturaleza expresada en la definición, como cuando se pregunta: "¿Qué es el hombre?", y se responde: "Animal racional". Pero otras veces pregunta por el supuesto, como cuando alguien dice: "¿Qué es lo que nada en el mar?", y se responde: "Un pez"; y en este sentido a los que preguntaron: "¿Qué son esos tres?", se les respondió: "Tres personas".

3. Por substancia individual, es decir, distinta e incomunicable, se entiende en Dios la relación, según hemos dicho.

4. La diversidad de conceptos de lo menos universal no es causa de que en lo más universal se produzca el equívoco; y así, aunque la definición propia del asno sea distinta de la del caballo, se unifican, sin embargo, en el vocablo "animal", porque la definición genérica de animal conviene a los dos. Por tanto, aunque en el significado de la persona divina esté contenida la relación y en el de la persona angélica y humana no lo esté, no se sigue que el término "persona" sea equívoco. Adviértase, sin embargo, que tampoco es unívoco, puesto que nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas como antes hemos visto.

quantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta: et sic relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personae in obliquo.

Et secundum hoc etiam dici potest; quod haec significatio huius nominis «persona» non erat percepta ante haereticorum calumniam: unde non erat in usu hoc nomen «persona», nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen «persona» ad standum pro relativo, ex congruentia suae significationis: ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen «persona» dicitur ad se, non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiae quae est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi: quia in Deo non differt «quod est» et «quo est».

Ad secundum dicendum quod «quid» quandoque quaerit de natura quam significat definitio: ut cum quaeritur, «Quid est homo?», et respondetur, «Animal rationale mortale». Quandoque vero quaerit suppositum; ut cum quaeritur, «Quid natat in mari?», et respondetur, «Piscis». Et sic quaerentibus «Quid tres?» responsum est, «Tres Personae».

Ad tertium dicendum quod in intellectu substantiae individuae, idest distinctae vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod diversa ratio minus communium non facit aequivocationem in magis communi. Licet enim ... alia propria definitio equi et asini,

tamen univocantur in nomine «animalis»: quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae, quod nomen «personae» aequivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce: cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis, ut supra ostensum est (q.13 a.5).

INTRODUCCION A LA CUESTION 30

DE LA PLURALIDAD DE PERSONAS EN DIOS

En esta cuestión se da el último paso para llegar a la existencia de tres personas distintas en la unidad de la esencia divina. En realidad se inicia aquí el proceso consecuencial de los principios establecidos en las tres primeras cuestiones, en el que con rigor lógico impecable se van determinando y perfilando uno en pos de otro todos los aspectos del misterio augusto de la Santísima Trinidad, hasta establecerla en el fondo de toda alma en gracia, como centro de toda nuestra vida cristiana.

El nexo de esta cuestión con la precedente no puede ser más claro. Pues significando la persona en Dios la relación subsistente y siendo múltiples las relaciones divinas, por razón de los orígenes o procesiones, es necesario tratar de la pluralidad de personas, una vez establecida firmemente la existencia de relaciones en Dios.

El orden que sigue Santo Tomás en esta cuestión es descendente, partiendo de lo más común e indeterminado a lo más concreto y particular. Y así pregunta, en primer lugar, si son varias las personas o si es una sola (a.1). Después, si son tres solamente (a.2). Una vez determinado esto, si los términos numerales (uno, dos, tres) que aplicamos a la esencia o personas divinas, ponen algo en ellas y qué es lo que ponen (a.3). Por último, de qué manera la noción de persona es común a las divinas (a.4).

Tal es el modo como llega Santo Tomás en esta cuestión a la determinación del número ternario de personas en Dios y a la perfecta fijación del sentido de persona divina, tanto en cuanto a la realidad que expresa como respecto de los términos numerales con que designamos la pluralidad de personas en la unidad de esencia divina.

I. Pluralidad de las personas divinas (a.1)

Niegan la pluralidad de personas en Dios los llamados unitarios y las modalistas. Los primeros no admiten más que una sola persona, que es el mismo Dios, uno y único. Así los judíos, tanto antes como después de la revelación neotestamentaria, y los mahometanos. Los modalistas niegan la distinción real de las personas divinas, admitiendo sólo entre ellas una distinción modal. Tal es la herejía de Sabelio, al que precedieron en el mismo error Práxeas y Noeto de Esmirna, y después de Sabelio los priscilianistas, muchos racionalistas protestantes y los modernistas.

La revelación neotestamentaria y la tradición y el magisterio de la Iglesia están acordes en afirmar la pluralidad de personas [illegible]

realmente distintas entre sí. No hace falta reproducir los testimonios ya alegados ni otros muchos que pudieran aducirse. Santo Tomás recuerda solamente la autoridad del Símbolo atribuído a San Atanasio (D 39), que no puede ser más explícito. Pero su intención se dirige principalmente a otro objetivo, cual es hacer inteligible esta verdad de fe. Lo que le es fácil conseguir una vez presupuesto lo establecido en la cuestión anterior, a saber, que la persona en Dios no significa otra cosa que la relación subsistente. Pues existiendo en Dios pluralidad de relaciones realmente distintas entre sí, forzoso es también que en El exista pluralidad de personas. Sin salir fuera del dominio de la revelación divina, sino siempre dentro de ella, Santo Tomás busca razones que la hagan de alguna manera inteligible a nuestro entendimiento y muestren lo plenamente razonable que es el obsequio que le prestamos por la fe.

La pluralidad de personas afecta, pues, exclusivamente a lo puramente relativo y de ninguna manera a lo absoluto en Dios, por lo mismo que las relaciones en cuanto tales no dicen más que orden y oposición relativa y real distinta entre sí, no perfección ni tampoco imperfección sobreañadida a la esencia divina. Así se evita toda clase de composición en Dios, dada la real identificación de todas las relaciones con la misma esencia divina, no quedando lugar más que a una distinción real, puramente relativa, de las personas entre sí, en la unidad numérica de esencia [1].

II. Sólo hay tres personas en Dios (a.2)

Pero ¿cuántas son las personas en Dios? Ya hemos visto antes que los unitarios las reducían a una sola. Por el extremo opuesto, el politeísmo admite tantas como número de dioses establece. Y el dualismo (maniqueísmo y macedonianismo), solamente dos. El maniqueísmo admite un Dios personal del bien y otro del mal, si es que éste puede llamarse persona. Y el macedonianismo, negada la divinidad del Espíritu Santo, reduce el número de personas divinas a las del Padre y del Hijo.

La fe católica enseña de manera inconcusa que las personas divinas son tres. Es cosa que consta claramente en todos los símbolos de fe a partir del Símbolo Apostólico y en toda la tradición. No queremos reproducir los testimonios alegados en la *Introducción general al tratado*. Santo Tomás aduce el testimonio de la Epístola primera de San Juan (5,7), introducido en la Vulgata hacia fines del siglo IV, primeramente en España, contra los priscilianistas, el cual tiene indudablemente un valor decisivo como exponente del pensamiento de la tradición.

Siguiendo la línea que se traza a sí mismo como verdadero teólogo, o expositor de la divina revelación, y no de mero compilador de textos positivos, cuyo conocimiento supone, pasa Santo Tomás a señalar, siempre dentro de la misma revelación, las razones intrínsecas del número ternario de las personas divinas. De esta manera llega a descubrir la raíz misma de la verdad revelada y da a conocer de qué modo es verdadero lo que la revelación nos enseña. "Porque

[1] *Sent.* 1 d.2 q.1 a.4.5; *De pot.* q.9 a.5; *Quodl.* 6 q.3 a.1; 1 q.30 a.1.

si solamente con argumentos de autoridad se determina una cuestión, conocerá ciertamente el lector que la cosa es así, pero no adquirirá ciencia alguna o inteligencia de lo que se propone, quedándose completamente vacío acerca de ella" *(Quodl.* 4 q.9 a.18). Para conseguir esta ciencia o inteligencia de la fe emplea argumentos de razón, que nos descubren el sentido hondo de la revelación divina y nos manifiestan las conexiones íntimas de la verdad revelada, dándonos así el *intellectus fidei,* la inteligencia de la fe, como llama San Anselmo a la teología.

A nadie que conozca un poco la contextura y alcance de la teología de Santo Tomás sorprenderá que, precisamente al determinar el número de las personas divinas, comience diciendo que, conforme a lo establecido precedentemente (a.1 y q.29 a.4), *es necesario* poner en Dios solamente tres personas. Veamos, en síntesis, el proceso que sigue, fundado en las cuestiones anteriores.

La persona en Dios significa la relación subsistente (q.29 a.4). Existe en El pluralidad de relaciones distintas, fundadas en las procesiones u orígenes inmanentes (q.28 a.1.3.4; q.27 a.1.3.5). Luego necesariamente ha de haber también en El pluralidad de personas, cuyo número depende del de relaciones realmente distintas.

La distinción de las relaciones proviene de su oposición relativa (q.28 a.3). De donde se sigue que habrá en Dios tantas personas distintas cuantas sean las relaciones opuestas entre sí.

Ahora bien, del primer origen o procesión divina, que tiene razón de verdadera generación (q.27 a.4), provienen dos relaciones opuestas, la de paternidad y la de filiación. Luego pertenecen a personas distintas, a las que constituyen y distinguen: las del Padre y del Hijo. Por tanto, en virtud de la primera procesión tenemos en Dios la existencia de dos personas distintas.

De la segunda procesión divina, que no tiene razón de generación, nacen también otras dos relaciones opuestas entre sí: la de espiración activa y la de procesión. Si ninguna de estas relaciones conviniera al Padre y al Hijo, sería obligada y necesaria la existencia en Dios de cuatro personas. Mas es propio de la segunda procesión divina proceder realmente de la primera, por lo mismo que se verifica según la acción de la voluntad, que presupone y sigue a la del entendimiento. Luego, o estas dos relaciones convienen a una misma persona de las ya existentes en Dios, en virtud de la primera procesión, o una a una persona y otra a la otra, o una de ellas a las dos personas del Padre y del Hijo. Lo primero no es posible, porque las relaciones de espiración activa y procesión son opuestas entre sí. Tampoco lo segundo, porque la relación de procesión no puede convenir al Padre ni al Hijo, puesto que no tiene razón de generación y está en abierta oposición con la propiedad personal tanto del Hijo como del Padre, el cual, además, tampoco procede de otro. La relación de procesión tiene oposición natural con los términos de la primera procesión divina, y no puede convenirles simultáneamente ni por separado. Sería una inversión completa del orden existente entre las personas divinas, lo cual contradeciría también todo lo establecido en la cuestión 27 acerca de la naturaleza de los orígenes divinos y todo lo que se dirá en las cuestiones 33 a la 39 respecto de lo que es propio y característico de cada una de las personas.

No pudiendo convenir la relación de procesión a ninguno de los dos términos del primer origen divino, si sucediera otro tanto con la

de espiración activa, la existencia de cuatro personas en Dios sería inevitable. Mas la relación de espiración activa no dice oposición alguna con el Padre y el Hijo. Por el contrario, expresa una conformidad natural con ellos, fundada en la misma naturaleza de la acción de amar, consecuencia a la de entender, y es, por lo mismo, común a los dos.

Luego, existiendo oposición relativa entre la relación de espiración activa y la de procesión o de amor espirado, y siendo, por otra parte, la primera común al Padre y al Hijo, es necesario que la relación de procesión convenga a una persona distinta de las dos anteriores, o sea el Espíritu Santo, Amor espirado por el Padre y el Hijo.

Luego existen en Dios tres personas realmente distintas, y solamente tres. Porque sólo hay en El cuatro relaciones reales, de las cuales una, la de espiración activa, no dice oposición a las de paternidad y filiación, sino tan sólo a su correlativa de procesión, y, por lo tanto, no se distingue realmente de las dos primeras[2].

Para entender con exactitud esta cuestión y la terminología empleada en el tratado de Trinidad, es preciso tener en cuenta la diferencia existente entre *relación* y *relación personal,* entre *propiedad* y *propiedad personal.* Relación, absolutamente hablando, es el orden que una persona divina dice a otra por razón del origen, aun cuando no esté constituida por ella. Por ejemplo, la que dicen el Padre y el Hijo al Espíritu Santo por la espiración activa, común a los dos. Y relación personal, como lo indica su mismo nombre, es la que constituye a una persona, como la *paternidad,* la *filiación* y la *procesión.*

Propiedad se dice comúnmente de aquello que conviene a una persona con exclusión de las demás, y en sentido amplio a dos de ellas con exclusión de la tercera, como algo consecutivo a las mismas. En cambio, propiedad personal es la que constituye a la persona, y, por tanto, se presupone a lo que inseparablemente le sigue y acompaña. Así, la paternidad es relación y propiedad personal del padre, y la innascibilidad tan sólo propiedad del mismo, etc. (ad 1).

III. Qué ponen en las personas divinas los términos numerales (a.3)

Habiendo tres personas distintas en Dios, podemos numerarlas, una, dos, tres; y así decimos que el Padre es *una* persona, que el Padre y el Hijo son *dos* personas distintas, y que en Dios sólo hay *tres* personas. Los términos uno, dos, tres, ¿ponen algo en las personas divinas? ¿Qué es lo que ponen, algo positivo o puramente negativo? Cuestión sutil, pero que ayuda a precisar nuestros conceptos acerca de las personas divinas.

Respecto de ella ha habido dos modos distintos de resolverla. Pedro Lombardo, el Maestro de las Sentencias, enseñó que los términos numerales nada positivo ponían en las personas: solamente les negaban la cantidad y división materiales. Otros, por el contrario, establecían que los términos numerales ponían algo positivo en las per-

[2] Cf. *Sent.* 1 d.10 q.1 a.5; *Cont. Gent.* 4,13.26; *De pot.* q.9 a.9; *Compend. theol.* c.56.60; 1 q.30 a.2; q.31 a.1; q.41 a.6.

sonas, de la misma manera que, cuando atribuímos a Dios la ciencia, afirmamos que ésta se encuentra en El según su razón propia o específica, mas no la genérica de cualidad.

Para Santo Tomás, ambas sentencias parten de un falso principio, es decir, de no considerar en los términos numerales más que la cantidad material o predicamental, que añade al ser algo accidental, o sea el *cuanto*. Y como en Dios no puede hallarse la cantidad material, de ahí que para el Maestro de las Sentencias los términos numerales, cuando se aplican a las personas divinas, tengan solamente un sentido negativo. En cambio, para nosotros, tienen sentido positivo en cuanto a la razón *propia de número*, ya que con toda propiedad decimos que el Padre es *una* persona, y *tres* toda la Trinidad; pero no respecto del género de cantidad, el cual de ninguna manera puede encontrarse en Dios.

Santo Tomás cala más hondo, y establece como principio o fundamento que los términos numerales, dichos de Dios, no pueden entenderse en el sentido de la cantidad predicamental, sino de la cantidad transcendental. Esta se confunde con el mismo ser, encontrándose, por tanto, en todos los seres, a los que añade sólo una relación de razón que consiste en la negación de división, sin la cual ni concebirse siquiera puede ninguno de ellos. En este sentido, los términos numerales, cuando se dicen de las personas divinas, expresan o significan el mismo ser o realidad de ellas, a la que añaden solamente esa relación de razón, sin la que no se conciben. Luego los términos numerales no ponen en las personas divinas algo puramente negativo, como quería el Maestro de las Sentencias, ni tampoco añaden algo positivo, sino que expresan el mismo ser de las personas con la negación de división en el mismo. Así, cuando decimos que el Padre es *una* persona, queremos significar el ser indivisible del Padre, de igual manera que cuando aplicamos el mismo término numeral a la esencia divina el ser indivisible de Dios [3].

IV. Si la noción de persona es común en la Trinidad (a.4)

El uso de los términos numerales aplicados a las personas divinas nos muestra que la persona es algo común a ellas. Lo cual plantea otra cuestión que tiene su importancia para aquilatar el concepto de persona en Dios y para refutar la herejía sabeliana. ¿De qué manera la noción de persona es común a las divinas?

Para Sabelio y los modalistas, la noción de persona incluye una realidad común a todas las personas divinas. Lo cual equivale a la negación de su real distinción y de la misma Trinidad. Para otros, en cambio, es algo negativo, consistente en la misma incomunicabilidad que envuelve el concepto de persona. Otros, en fin, hacen consistir la noción común de persona divina en una intención lógica de predicabilidad, como la que tiene el universal respecto de los particulares.

Santo Tomás rechaza todas estas concepciones. La primera, por herética, pues equivale a la misma negación de la Trinidad, y las

[3] *Sent.* 1 d.24 q.1 a.; *De pot.* q.9 a.7; *Quodl.* 10 q.1 a.1.

otras dos, porque la persona no consiste en algo negativo, ni tampoco en una intención puramente lógica, que es un ente de razón, sino en un modo real de ser perfecto. Bastando la comunidad *real* de persona para destruir por sí misma la distinción existente en las divinas, es necesario atribuir a aquélla una comunidad en Dios que, siendo de razón, signifique al mismo tiempo el modo de ser propio de la persona y exprese la distinción real de las personas divinas. Todo lo cual encuentra reunido Santo Tomás en la comunidad de razón de la persona, a manera de individuo indeterminado.

Para entender esto rectamente es preciso tener en cuenta que los nombres universales, como el de animal racional, etc., no se emplean precisamente para significar las intenciones lógicas de género, especie o individuo, sino las naturalezas comunes afectadas por esas intenciones. El individuo indeterminado, como *algún hombre*, expresa o significa la naturaleza común no de cualquier manera, sino con el modo de ser que tiene en los singulares, o sea como indivisible en sí mismo y distinto de todo otro individuo. Al individuo es al que pertenece existir, no a la naturaleza absolutamente considerada. El modo propio de existir que tiene la naturaleza en los singulares es lo que expresa el individuo indeterminado de una manera vaga y confusa, o sea sin la distinción y concreción particular que tiene en cada uno de ellos, pero al mismo tiempo comprendiéndolos a todos con sus individuales particularizaciones de un modo general y confuso o indistinto. En lo cual consiste precisamente la comunidad de razón del individuo vago o indeterminado.

Entre el individuo vago o indeterminado y la persona existe, sin embargo, una diferencia, y es que el primero expresa el individuo de naturaleza, mientras que la persona significa principalmente el *individuo de subsistencia*.

Esta diferencia la señala el mismo Santo Tomás en el artículo 4 de esta cuestión, lo cual prueba que para él individuo de naturaleza y persona, o individuo de subsistencia, no son cosas realmente idénticas. La identificación del individuo de naturaleza con la persona, o individuo de subsistencia, ha sido foco de donde brotaron muchas herejías, tanto trinitarias como cristológicas *(Cont. Gent.* 4,6.7).

No obstante esta diferencia, la persona tiene una comunidad de razón semejante a la del individuo indeterminado, en cuanto significa la realidad de la subsistencia incomunicable, común a las divinas personas y al mismo tiempo distinta en cada una de ellas, englobando, sin especificarla o precisarla, esta distinción. Se recordará que precisamente en esta subsistencia incomunicable, que por razón esencialmente distinta conviene a las personas divinas y a las creadas, encontraba Santo Tomás la forma análoga de persona, común a unas y otras.

La comunidad de la persona en Dios no es, por tanto, la de una misma realidad existente en todas las personas divinas, ni tampoco algo meramente negativo o puramente lógico, sino la comunidad de la misma razón de persona, o subsistencia perfecta, con el modo distinto que tiene en cada una de las personas divinas, expresado éste de una manera confusa e imprecisa en el nombre de persona. Por esto dice Santo Tomás en la respuesta a la segunda dificultad, a propósito de la definición de persona dada por Ricardo de San Víctor, que aunque la persona sea incomunicable, sin embargo, el modo de

existir incomunicablemente puede ser común a muchos, aunque distinto en cada uno de ellos [4].

Aquí termina el proceso seguido por Santo Tomás para llegar a la existencia de tres personas distintas en un solo Dios verdadero, partiendo, por contraposición a los Padres griegos, de la duplicidad de operaciones inmanentes en la divina esencia, de las cuales pasa a la duplicidad de orígenes, y de aquí al número cuaternario de relaciones subsistentes en Dios, para terminar en el ternario de las personas divinas, en la unidad más absoluta de esencia. Esfuerzo verdaderamente colosal de una inteligencia gigante inflamada por la fe e iluminada por el Espíritu Santo.

CUESTION 30

(In quatuor articulos divisa)

De pluralitate personarum in divinis

De la pluralidad de las personas divinas

Conviene, después de lo dicho, tratar de la pluralidad de personas.

Y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas.

Primero: si hay muchas personas en Dios.

Segundo: cuántas son.

Tercero: de lo que significan los términos numerales en Dios.

Cuarto: si el nombre "persona" es común a las tres personas.

Deinde quaeritur de pluralitate personarum (cf. q.29 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum sint plures personae in divinis.

Secundo: quot sunt.

Tertio: quid significent termini numerales in divinis.

Quarto: de communitate huius nominis «persona».

ARTICULO 1

Utrum sit ponere plures personas in divinis [a]

Si debemos poner muchas personas en Dios

Dificultades. Parece que no deben ponerse muchas personas en Dios.

1. Persona es substancia individual de naturaleza racional. Si, pues, en Dios hay muchas personas, síguese que hay muchas substancias, cosa que parece herejía.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis.

1. Persona enim est rationalis naturae individua substantia. Si ergo sunt plures personae in divinis, sequitur quod sint plures substantiae: quod videtur haereticum.

[4] Cf. *Sent.* 1 d.25 q.1 a.3; *De pot.* q.8 a.3 ad 11; q.9 a.4 ad 4.

[a] *Sent.* 1 d.2 a.4-5; d.23 a.4; *De pot.* q.9 a.5; *Quodl.* 7 q.3 a.1; *Compend. theol.* c.50.56.

2. Praeterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo neque in nobis: multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra (q.28 a.3) dictum est. Ergo non potest dici quod in Deo sint plures personae.

2. La pluralidad de propiedades absolutas no produce pluralidad de personas ni en Dios ni en nosotros. Luego mucho menos la pluralidad de relaciones. Pero en Dios no hay más pluralidad que la de relaciones, según hemos dicho. Luego no se puede decir que haya en Dios pluralidad de personas.

3. Praeterea, Boetius dicit [1], de Deo loquens, quod hoc vere unum est, in quo nullus est numerus. Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personae in divinis.

3. Dice Boecio, hablando de Dios, que aquello es en verdad uno en que no hay número alguno. Pero la pluralidad implica número. Luego no hay pluralidad de personas en Dios.

4. Praeterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem: quod simplicitati divinae repugnat.

4. Dondequiera que hay número, hay un todo y sus partes. Luego, si hay número de personas en Dios, habrá en él todo y partes; cosa que repugna a la simplicidad divina.

Sed contra est quod dicit Athanasius [2]: «Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti». Ergo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt plures personae.

Por otra parte, dice San Atanasio: "Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo." Luego el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo forman pluralidad de personas.

Respondeo dicendum quod plures esse personas in divinis, sequitur ex praemissis. Ostensum est enim supra (q.29 a.4) quod hoc nomen «persona» significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra (q.28 a.1.3.4) autem habitum est quod sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.

Respuesta. Que hay pluralidad de personas en Dios se deduce de lo anteriormente expuesto. Hemos visto que el término "persona" significa en Dios la relación, en cuanto es algo subsistente en la naturaleza divina. Hemos hallado también que hay en Dios pluralidad de relaciones reales. De todo ello se sigue que hay pluralidad de cosas subsistentes en la naturaleza divina, y esto equivale a decir que hay pluralidad de personas en Dios.

Ad primum ergo dicendum quod «substantia» non ponitur in definitione personae secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum: quod patet ex hoc quod additur «individua». Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Graeci nomen «hyposta-

Soluciones. 1. El término "substancia" no entra en la definición de persona en cuanto significa esencia, sino en cuanto equivale a supuesto; sentido que se refuerza al añadir "individual". Para designar la substancia en este sentido usan los griegos el término "hipóstasis", y por ello, así

[1] *De Trin.* c.3; ML 64,1251.

[2] In symbolo *Quicumque.*

como nosotros decimos tres personas, dicen ellos tres hipóstasis. Pero nosotros no acostumbramos a decir tres substancias, para evitar que, dado el significado equívoco de la palabra se entiendan tres esencias.

2. En Dios las propiedades absolutas, como la bondad y la sabiduría, no se oponen unas a otras; de aquí que no se distinguen realmente. Luego, aunque les compete el subsistir, no por eso son muchas cosas subsistentes; que es lo que equivaldría a ser muchas personas. En cambio, en las criaturas, las propiedades absolutas se distinguen realmente unas de otras, como la blancura y la dulzura; pero no subsisten. En cuanto a las propiedades relativas, en Dios subsisten y se distinguen realmente unas de otras, como tenemos dicho. Por consiguiente, la pluralidad de tales propiedades es suficiente para establecer la de personas en Dios.

3. En atención a la suma unidad y simplicidad divinas, se excluye de Dios toda pluralidad de cosas absolutas; pero no la pluralidad de relaciones; porque la relación se dice de alguno sólo en cuanto se refiere a otro, y, por tanto, no implica composición en aquel de quien se dice, como enseña Boecio.

4. Hay dos clases de números: el simple o absoluto, como dos, tres y cuatro, y el que está en las cosas numeradas, como dos hombres o dos caballos. Pues bien, si al hablar de Dios tomamos el número en cuanto absoluto y abstracto, no habría inconveniente en ver en El un todo y sus partes, que no estarían más que en la visión de nuestro entendimiento; porque el número, independientemente de las cosas numeradas, no existe más que en el entendimiento. Pero si tomamos el número conforme está en las cosas numeradas, vemos que, en las criaturas, uno es parte de dos, y dos parte de tres, como un hombre

sis»: unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae, propter nominis aequivocationem.

Ad secundum dicendum quod proprietates absolutae in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem: unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutae in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo. Sed proprietates relativae in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra (q.28 a.3; q.29 a.4) dictum est. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum quod a Deo, propter summam unitatem et simplicitatem, excluditur omnis pluralitas absolute dictorum; non autem pluralitas relationum. Quia relationes praedicantur de aliquo ut ad alterum; et sic compositionem in ipso de quo dicuntur, non important, ut Boetius in eodem libro [1] docet.

Ad quartum dicendum quod numerus est duplex: scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem: et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri; non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis, unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium:

[1] C.6: ML 64,1354

sed non est sic in Deo, quia tantus est Pater quanta tota Trinitas, ut infra patebit (q.42 a.4 ad 3).

en el grupo de dos hombres o dos hombres en el grupo de tres; pero en Dios no sucede esto, porque solamente el Padre es tanto como toda la Trinidad, según más adelante veremos.

ARTICULO 2

Utrum in Deo sint plures personae quam tres [a]

Si hay en Dios más de tres personas

Ad secundum sic procedituf. Videtur quod in Deo sint plures personae quam tres.

1. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est (a.1). Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra (q.28 a.4) dictum est: scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personae sunt in divinis.

2. Praeterea, non plus differt natura a voluntate in Deo, quam natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quae procedit per modum voluntatis, ut amor; et alia quae procedit per modum naturae ut filius. Ergo est etiam alia quae procedit per modum intellectus, ut verbum; et alia quae procedit per modum naturae, ut filius. Et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personae in divinis.

3. Praeterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas: sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitae personae in divinis.

4. Praeterea, ex infinita bonitate Patris est, quod infinito seipsum communicet, producendo personam divinam. Sed etiam in Spi-

Dificultades. Parece que en Dios debe haber más de tres personas.

1. La pluralidad de las personas divinas depende de la pluralidad de las propiedades relativas, conforme hemos dicho. Pero, como también dijimos, en Dios hay cuatro relaciones, a saber: paternidad, filiación, común espiración y procesión. Luego en Dios hay cuatro personas.

2. No hay en Dios mayor diferencia entre la voluntad y la naturaleza que entre la naturaleza y el entendimiento. Pues bien, en Dios una es la persona que procede por modo de voluntad, y otra la que procede por modo d entendimiento. Luego la que procede por modo de entendimiento, como procede el Verbo, es distinta de la que procede por modo de naturaleza, como el hijo; de donde nuevamente se sigue que las personas en Dios no son solamente tres.

3. Sucede en las criaturas que lo más perfecto tiene más operaciones intrínsecas, y así el hombre tiene sobre los demás animales el entender y el querer. Pero Dios excede infinitamente a todas las criaturas. Luego no solamente hay en El personas procedentes por modo de voluntad o de entendimiento, sino de otros infinitos modos. Hay, por tanto, infinitas personas en Dios.

4. Porque el Padre tiene infinita bondad, se comunica a sí mismo infinitamente, produciendo la persona

[a] *Sent.* 1 d.10 a.5; d.33 a.2 ad 1; *Cont. Gent.* 4,13.26; *De pot.* q.9 a.9; *Compend. theol.* c.56.60

divina. Pero el Espíritu Santo posee también infinita bondad. Luego el Espíritu Santo produce una persona divina, y ésta otra, y así hasta lo infinito.

5. Todo lo que está contenido en determinado número está medido, ya que el número es una especie de medida. Pero ocurre que las personas divinas son inmensas, como se ve en San Atanasio: "Inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso el Espíritu Santo". Luego no están contenidas en el número tres.

Por otra parte, leemos en el apóstol San Juan: "Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo"; y al que pregunta "qué son esos tres", se responde: "Tres personas", como dice San Agustín. Por tanto, no hay más que tres personas en Dios.

Respuesta. Conforme a lo que llevamos dicho, es necesario poner en Dios solamente tres personas. Hemos visto que la pluralidad de personas es equivalente a la pluralidad de relaciones subsistentes, realmente distintas entre sí. Pues bien, la distinción real entre las relaciones divinas no proviene más que de su oposición relativa. Luego dos relaciones opuestas han de pertenecer por necesidad a dos personas distintas; y si hay relaciones que no sean opuestas, es necesario que pertenezcan a una misma persona. Por consiguiente, como la paternidad y la filiación son relaciones opuestas, es forzoso que pertenezcan a dos personas, y, por tanto, la paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo. Las otras dos relaciones no se oponen a ninguna de las dos anteriores, pero, en cambio, se oponen una a la otra. Luego es imposible que las dos pertenezcan a una misma persona, y, por consiguiente, es necesario, o bien que una de ellas pertenezca a una y otra de las

ritu Sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus Sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

5. Praeterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quaedam est. Sed personae divinae sunt immensae, ut patet per Athanasium [1]: «Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus». Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed contra est quod dicitur 1 Io. ult., 7: «Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus». Quaerentibus autem, «Quid tres?» respondetur, «Tres personae», ut Augustinus dicit, in VII «De Trin.» [2]. Sunt igitur tres personae tantum in divinis.

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est (a.1) enim quod plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi in ratione oppositionis relativae. Ergo oppositas ad duas personas pertinere: si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum: aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio,

[1] In symbolo *Quicumque*.
[2] C.4.6: ML 42,940.943; cf. 1.5 2.9: ML 42,913.

vel alteri eorum: quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante: quod est contra praemissa (q.27 a.3 ad 3). Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae Patris et personae Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona Spiritus Sancti, quae per modum amoris procedit, ut supra (q.27 a.1) habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique. Et sic, licet sit relatio, non tamen dicitur «proprietas», quia non convenit uni tantum personae: neque est relatio «personalis», idest constituens personam. Sed hae tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur «proprietates personales», quasi personas constituentes: nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus Sancti procedentis.

Ad secundum dicendum quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturae: et ideo supra (q.27 a.2; q.28 a.4) dictum est quod processio verbi divini est ipsa generatio per modum naturae. Amor autem, inquantum huiusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit (licet

antedichas personas, o una pertenezca a una de las personas y otra a la otra. Ahora bien, no es posible que la procesión convenga al Padre y al Hijo, ni a uno de los dos, porque si la persona que engendra y la engendrada procediesen de la que espira, se seguiría que la procesión del entendimiento, que en Dios es generación y según ella se toman la paternidad y la filiación, provendría de la procesión del amor, que origina la espiración y la procesión, en contra de lo que tenemos dicho. Luego es preciso que la espiración convenga a la persona del Padre y a la del Hijo, puesto que relativamente no se opone ni a la paternidad ni a la filiación; y, por tanto, la procesión forzosamente ha de convenir a otra persona, llamada Espíritu Santo, que, según hemos dicho, procede por modo de amor. Por consiguiente, no hay más que tres personas en Dios, a saber: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Soluciones. 1. Si bien en Dios hay cuatro relaciones, sin embargo, una de ellas, o sea la espiración, no se separa de la persona del Padre ni de la del Hijo, sino que conviene a los dos, y por ello, aunque sea relación, no se llama "propiedad", porque no conviene a una sola persona, ni tampoco es relación "personal", o sea constitutiva de persona. En cambio, estas tres relaciones, paternidad, filiación y procesión, se llaman "propiedades personales" o constitutivas de personas; pues la paternidad es la persona del Padre; la filiación, la del Hijo, y la procesión, la persona del Espíritu Santo, que procede.

2. Lo que procede por vía de entendimiento, como el verbo, procede en razón de semejanza, lo mismo que lo que procede por modo de naturaleza, y por esto se ha dicho que la procesión del verbo divino es la misma generación por modo de naturaleza. En cambio, el amor, en cuanto tal, no procede como semejanza de aquel de quien procede (aunque en Dios el amor sea coesencial en cuanto

es divino), y, por tanto, la procesión de amor en Dios no se llama generación.

3. Si el hombre, sin duda más perfecto que los otros animales, tiene más operaciones intrínsecas que ellos, es porque su perfección supone la composición. Por esto, los ángeles, más simples y perfectos, tienen menos operaciones intrínsecas que el hombre, ya que ellos no tienen imaginación, sentidos ni nada parecido, y en Dios no hay, en realidad, más que una sola operación, que es su esencia. Cómo, no obstante, hay en El dos procesiones, ya lo hemos dicho antes.

4. La objeción sería válida si el Espíritu Santo tuviese una bondad numéricamente distinta de la bondad del Padre, pues en este caso, así como el Padre, por su bondad, produce la persona divina, también el Espíritu Santo la produciría. Pero la bondad del Padre y la del Espíritu Santo son una misma, ya que en Dios no hay distinción, si no es por las relaciones personales, y, por tanto, la bondad conviene al Espíritu Santo como recibida de otro: mientras que al Padre le conviene como principio del cual se comunica a otro. Ahora bien, la oposición relativa no permite que, junto con la relación del Espíritu Santo, coexista la de principio de persona divina, porque El mismo procede de las otras personas que puede haber en Dios.

5. Un número determinado, si se toma como número simple, que no existe más que en el concepto intelectual, se mide por el uno. Pero cuando se trata del número de realidades de las divinas personas, no es aplicable a ellas la razón de cosas medidas, porque una misma es la magnitud de las tres personas, como luego veremos, y una cosa no se mide por sí misma.

in divinis amor sit coessentialis inquantum est divinus): et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia eius perfectio est per modum compositionis. Unde in angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecae quam in homine: quia in eis non est imaginari, sentire, et huiusmodi. Sed in Deo, secundum rem, non est nisi una operatio, quae est sua essentia. Sed quomodo sunt duae processiones, supra ostensum est (q.27 a.3.5).

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si Spiritus Sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate Patris: oporteret enim quod, sicut Pater per suam bonitatem produxit personam divinam, ita et Spiritus Sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritus Sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui Sancto quasi habita ab alio: Patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus Sancti sit relatio principii respectu divinae personae: quia ipse procedit ab aliis personis quae in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum quod numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus, per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati: quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra (q.42 a.1.4) patebit; idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULO 3

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis [a]

Si los términos numerales ponen algo en Dios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis.

1. Unitas enim divina est eius essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

2. Praeterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

3. Praeterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quod sit circulatio in ratione, confundens intellectum et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponunt in divinis.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in IV «De Trin.» [b]: **«Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii», quod est professio pluralitatis. Et Ambrosius dicit, in libro «De fide»** [c]: **«Cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponimus». Ex quibus videtur quod huiusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.**

Respondeo dicendum quod Magister, in «Sententiis» [d], **ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantum. Alii vero dicunt contrarium.**

Dificultades. Parece que los términos numerales ponen algo en Dios.

1. La unidad divina es su esencia. Todo número es la unidad repetida. Luego todo término numeral en Dios significa la esencia, y, por consiguiente, pone algo en Dios.

2. Lo que se dice de Dios y de las criaturas compete a Dios de modo más eminente que a las criaturas. Pero los términos numerales ponen algo en las criaturas. Luego mucho más en Dios.

3. Si los términos numerales nada ponen en Dios, y únicamente se emplean para excluir algo, como se excluye, por ejemplo, la pluralidad con la unidad y la unidad con la pluralidad, se sigue que en el razonamiento habría un círculo vicioso, de los que ofuscan el entendimiento y nada esclarecen; por lo cual es inadmisible. Es necesario, pues, que los términos numerales pongan algo en Dios.

Por otra parte, dice San Hilario: "La profesión de consorcio, que es profesión de pluralidad, quita el concepto de singularidad y soledad"; y San Ambrosio, en el libro "De fide": "Cuando decimos que Dios es uno, la unidad excluye la pluralidad de dioses; pero no ponemos cantidad en Dios". De donde se deduce que estos términos han sido aplicados a Dios para excluir y no para poner algo.

Respuesta. Dice el Maestro de las Sentencias que los términos numerales nada ponen en Dios, y que solamente tienen sentido exclusivo. Otros, en cambio, han dicho lo contrario.

---

[a] *Sent.* 1 d.24 a.3; *De pot.* q.9 a.7; *Quodl.* 10 q.1 a.1.
[b] § 17: ML 10,111.
[c] L.1 c.2 § 19: ML 16,533.
[d] L.1 d.24 c.1.

Para ver lo que haya en ello, debemos considerar que toda pluralidad es consecuencia de alguna división. Ahora bien, hay dos clases de división. Una material, que se hace partiendo lo continuo, y de ella se deriva el número, que es una de las especies de la cantidad; por lo cual tales números no se encuentran más que en los seres materiales que tienen cantidad. Otra es la división formal, que es la división de formas opuestas o simplemente diversas; y de esta división se deriva la multitud, que no está en ningún género, sino que pertenece a los trascendentales, por cuanto el ser se divide en uno y muchos, y ésta es la única multitud que pueden formar los seres inmateriales.

Pues bien, algunos, sin tomar en consideración más que la multitud que es una especie de la cantidad discreta, viendo que la cantidad discreta no tiene cabida en Dios, sostuvieron que los términos numerales no ponen cosa alguna en Dios, y que solamente quitan.—Otros, en cambio, partiendo de la misma clase de multitud, dijeron que así como en Dios ponemos ciencia según la razón propia de la ciencia, aunque no según su razón genérica, porque en Dios no hay cualidades, así también se pone número en Dios según la razón propia del número, pero no según la razón de su género, que es la cantidad.

Pero nosotros decimos que los términos numerales, según los atribuímos a Dios, no se derivan del número que es una especie de la cantidad, que así sólo podrían decirse de El en el sentido corpóreo, que es como se le atribuyen las demás propiedades de los seres, como la anchura, la longitud y otros; sino que se toman de la multitud trascendental. Ahora bien, la multitud trascendental tiene, con las múltiples cosas de las que se dice, la misma relación que el uno que se confunde con el ser, con el propio ser. y, según hemos dicho al tratar de la unidad de Dios, este uno no añade al ser ninguna cosa más que la negación de la división: "uno" significa el ser indiviso. Por consiguiente, de cualquier cosa que es "una", le significa esa misma cosa como indivisa; y así "uno", dicho del hombre, significa la naturaleza o substancia del hombre no dividida; y por la misma razón, cuando se dice que las cosas son "muchas", entendida la multitud en el sentido de que venimos hablando, se significan esas mismas cosas con la nota de indivisión en cada una de ellas.—En cambio, el número que es una de las especies de la cantidad añade un accidente al ser, y lo mismo sucede al uno que es principio del número.

Por consiguiente, los términos numerales en Dios significan las mismas cosas a que se aplican, y sobre ellas no añaden más que una negación, conforme hemos dicho. Y según esto, tiene razón el Maestro de las Sentencias, de suerto que cuando decimos que "la esencia es una", unn significa la esencia indivisa; cuando decimos que "la persona os una", significa la persona indivisa, y cuando decimos que "las personas son muchas", significamos la persona junto con la indivisión de cada una de ellas, porque es de esencia de la multitud el que esté compuesta de unidades.

Soluciones. 1. La unidad, lo mismo que la multitud trascendental, es más universal que la substancia y que la relación, y, por consiguiente, en Dios pueden significar lo mismo la substancia que la relación, según lo requieren las cosas a que se aplican; bien entendido que estos términos por significado propio añaden a la esencia o a la relación cierta negación de división, según hemos dicho.

2. La multitud que pone algo en las criaturas, es una especie de la cantidad, y ésta no puede atribuirse a Dios, sino sólo la multitud trascendental, que no añade a las cosas de que se dice más que la indivisión de cada una de ellas, y tal es la multitud que se atribuye a Dios.

Ad evidentiam igitur huius, considerandum est quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quae fit secundum divisionem continui: et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas, vel diversas formas: et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur, non considerantes nisi multitudinem quae est species quantitatis discretae, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod terminI numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum. — Alii vero, eandem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiae, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas, ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut altitudo, longitudo, et similia: sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens. Huiusmodi autem unum, sicut supra (q.11 a.1) dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens nisi negationem divisionis tantum: «unum» enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur «unum», significatur illa res indivisa: sicut «unum» dictum de homine, significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res «multae», multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum.—Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens: et similiter unum quod est principium numeri.

Termini ergo numerales significant in divinis illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est: et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in «Sententiis». Ut, cum dicimus, «essentia est una», unum significat essentiam indivisam: cum dicimus, «persona est una», significat personam indivisam: cum dicimus, «personae sunt plures», significantur illae personae, et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est, quod ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio: et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina, supra essentiam vel relationem, additur, ex eorum significatione propria, negatio quaedam divisionis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quae non transumitur in divinam praedicationem; sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

3. "Uno" no se opone a "muchos" sino a la división, que lógicamente es anterior a uno y a muchos, y la multitud tampoco excluye la unidad; lo que excluye es la división de cada uno en sus componentes. Todo esto fué ya explicado cuando se trató de la unidad en Dios.

Adviértase, por fin, que las autoridades alegadas no son decisivas para probar lo que se dice, pues si bien con la pluralidad se excluye la soledad y con la unidad la pluralidad de dioses, no se sigue que estos términos se limiten a significar esto solo. La blancura, por ejemplo, excluye la negrura, y, sin embargo, la palabra "blancura" no se limita a significar la exclusión de la negrura.

Ad tertium dicendum quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem: sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et haec supra (q.11 a.2 ad 4) exposita sunt, cum de divina unitate ageretur.

Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductae[9], non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo: non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICULO 4

Utrum hoc nomen «persona» possit esse commune tribus personis [a]

Si este substantivo "persona" puede ser común a las tres personas

Dificultades. Parece que el substantivo "persona" no es común a las tres personas.

1. Nada hay común a las tres personas más que la esencia. Pero el término "persona" no significa la esencia directamente. Luego no es común a las tres.

2. Lo común se opone a lo incomunicable. Pues bien, es de esencia de la persona el ser incomunicable, como se ve por la definición de Ricardo de San Víctor anteriormente citada. Luego el substantivo "persona" no es común a las tres.

3. Si es común a las tres, o la comunidad es real o de razón. No es real, porque entonces tres personas serían una persona. Tampoco es exclusivamente de razón, porque entonces la "persona" sería algo universal, y en Dios no hay universal y particular, género ni especie, como arriba dijimos. Luego el substantivo "persona" no es común a las tres.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen «persona» non possit esse commune tribus personis.

1. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen «persona» non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Praeterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Ricardi de S. Victore supra (q.29 a.3 ad 4) posita. Ergo hoc nomen «persona» non est commune tribus.

3. Praeterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem: quia sic tres personae essent una persona. Nec iterum secundum rationem tantum: quia sic «persona» esset universale, in divinis autem non est universale et particulare, neque genus neque species, ut supra (q.3 a.5) ostensum est. Non ergo hoc nomen «persona» est commune tribus.

* In *Sed contra*.

a *Sent.* 1 d.25 a.3; *De pot.* q.8 a.3 ad 11.

Por otra parte, dice San Agustín que cuando se pregunta: "¿Tres qué?", se ha de responder: "Tres personas"; porque lo que es la persona es común a las tres.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VII «De Trin.»[10], quod cum quaereretur, «Quid tres» responsum est, «Tres Personae»; quia commune est eis id quod est persona.

Respuesta. Efectivamente, el mismo modo de hablar, cuando decimos "tres personas", demuestra que el nombre de "persona" es común a las tres; lo mismo que, cuando decimos "tres hombres", damos a entender que "hombre" es común a los tres; y, por otra parte, es evidente que no se trata de una comunidad de realidades, a la manera como la misma esencia es común a los tres; porque en tal caso habría una sola persona para los tres, como hay una sola esencia.

Acerca de cuál sea esta comunidad, han emitido los estudiosos diversos pareceres. Unos dijeron que es comunidad de negación, debido a que en la definición de persona se pone la palabra "incomunicable". Dijeron otros que es comunidad intencional, porque en la definición de persona se pone la palabra "individual", a la manera como ser especie es común al caballo y al buey.—Pero hay que abandonar estos dos pareceres, porque el nombre "persona" no es término negativo ni intencional, sino nombre de cosa real.

Por tanto, hemos de decir que, incluso entre nosotros, el nombre de "persona" es común con comunidad de razón, aunque no como lo es el género o la especie, sino como lo es un "individuo indeterminado". Los nombres de los géneros y especies, como "hombre" y "animal", han sido impuestos para significar las mismas naturalezas comunes, pero no los conceptos de las naturalezas comunes,

Respondeo dicendum quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen «persona» tribus esse commune, cum dicimus «tres personas»: sicut cum dicimus «tres homines», ostendimus «hominem» esse commune tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus: quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis; propter hoc, quod in definitione personae ponitur «incommunicabile» (cf. q.29 a.3 ad 4). Quidam autem dixerunt quod est communitas intentionis, eo quod in definitione personae ponitur «individuum» (ibid., a.1), sicut si diceretur quod esse speciem est commune equo et bovi.—Sed utrumque horum excluditur per hoc, quod hoc nomen «persona» non est nomen negationis neque intentionis, sed est nomen rei.

Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen «persona» est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut «individuum vagum». Nomina enim generum vel specierum, ut «homo» vel «animal», sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus «genus» vel «species». Sed indivi-

10 L.c. nt.5.

que éstos se significan con los nombres de "género" y "especie". En cambio, el individuo indeterminado, v.gr., "algún hombre", significa la naturaleza común con el modo determinado de existir, que compete a los singulares, que es el subsistente por sí mismo y distinto de los demás; y, por fin, con el nombre de un "individuo concreto" se significa lo que precisamente lo distingue de los otros, como, por ejemplo, con el nombre de Sócrates se significan esta carne y estos huesos. Adviértese, sin embargo, una diferencia, y es que "algún hombre" significa la naturaleza o al individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre "persona" no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza.

Ahora bien, lo que según la razón hay de común a las tres personas divinas es que cada una de ellas subsiste en la naturaleza divina, siendo distinta de las otras, y, por consiguiente, según nuestro modo de concebir, el nombre "persona" es común a las tres personas divinas.

Soluciones. 1. El razonamiento se funda en la comunidad de realidades.

2. En efecto, la persona es incomunicable, pero el modo mismo de ser de una manera incomunicable puede ser común a muchos.

3. Aunque la comunidad sea de razón y no real, no por ello se sigue que haya en Dios universal y particular, género o especie, ya porque ni en las mismas cosas humanas la comunidad de persona es comunidad de género o especie, ya también porque las personas divinas tienen un mismo ser, y el género, la especie y cualquier otro universal se predican de muchos que tienen diferente ser.

duum vagum, ut «aliquis homo», significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine «singularis designati», significatur determinatum distinguens: sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod «aliquis homo» significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus: hoc autem nomen «persona» non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.

Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen persona, secundum rationem, est commune tribus personis divinis.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum quod, licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum quod, licet sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quod in divinis sit universale et particulare, vel genus vel species. Tum quia neque in rebus humanis communitas personae est communitas generis vel speciei. Tum quia personae divinae habent unum esse: genus autem et species, et quodlibet universale praedicatur de pluribus secundum esse differentibus.

INTRODUCCION A LA CUESTION 31

DEL MODO DE EXPRESARSE ACERCA DE LA UNIDAD Y PLURALIDAD DE DIOS

Los vocablos son expresión de nuestros conceptos, y éstos reflejo de la realidad de las cosas. Siendo la Trinidad el misterio más inaccesible a la razón humana que la fe nos propone, y al mismo tiempo el más fundamental de todos, "en ninguna parte—como dice San Agustín—se yerra más peligrosamente, ni se investiga con más dificultad, ni se llega a conocimiento más fructuoso" [1]. De aquí que en ningún otro misterio haya tanto peligro de incurrir en herejía, en el modo de hablar, como en el de la Santísima Trinidad. Pues, como afirman San Jerónimo y San Agustín, por las palabras desordenadas se incurre en herejía, por cuanto aquéllas son expresión de las cosas a través de los conceptos. Por eso mismo, después de precisar los conceptos objetivos acerca de la distinción de personas en la unidad de la esencia divina, pasa Santo Tomás a tratar del modo de hablar acerca de la unidad y de pluralidad en Dios, donde a la precisión de los conceptos es necesario unir la exactitud de los vocablos y expresiones.

Toda esta cuestión la desarrolla el Angélico Maestro con admirable orden y precisión, partiendo de lo más común a lo más particular. Por eso comienza por el mismo nombre de Trinidad, que significa el número de personas en la unidad de esencia, siendo San Teófilo Antioqueno, en el siglo II, el primero que lo empleó en este sentido [2], el cual fué divulgado después en la Iglesia latina por Tertuliano [3] y usado comúnmente por los Santos Padre y multitud de concilios (a.1). Trata después Santo Tomás de los nombres que expresan la distinción de una persona respecto de otra (a.2). A continuación, de las dicciones *exclusivas*, unidas a términos esenciales (a.3). Y, por último, de las mismas unidas a términos personales (a.4).

Ni que decir tiene que la norma fundamental para la exactitud en el lenguaje acerca de la Trinidad es la misma verdad objetiva de este misterio divino, en el que es preciso salvar al mismo tiempo la unidad numérica de esencia y la distinción real de personas, evitando a la vez todas aquellas expresiones que hieran más o menos cualquiera de estas dos cosas y favorezcan de cualquier modo las herejías de Arrio o de Sabelio. Esta norma la expone Santo Tomás con toda precisión y exactitud en el artículo 2, que es el central en esta cuestión.

---

[1] *De Trin* c.3: ML 42,822.
[2] *Ad Autolycum* 2 n.15: MG 6,1078.
[3] *Adv. Praxeam* c.2: ML 2,180.

Es de notar que el *Concilio XI de Toledo* enseña que no debe decirse que la Trinidad es triple, *sino trina* (D 278); lo cual rechaza cuanto significa el número de personas en Dios, y Santo Tomás en la doctrina del Concilio. Porque el Concilio toma la palabra *trina* en cuanto multiplica el número tres por sí mismo, lo que daría el resultado de nueve personas.

CUESTION 31

(In quatuor articulos divisa)

De his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis

De lo que pertenece a la unidad o pluralidad de Dios

Procede, después de lo dicho, estudiar lo que pertenece a la unidad o pluralidad en Dios.

Y en esta materia se deben averiguar cuatro cosas:

Primera: del mismo nombre de "trinidad".

Segunda: si puede decirse: "El Hijo es otro que el Padre".

Tercera: si una partícula exclusiva, que parece excluir todo lo demás, puede unirse a un término esencial en Dios.

Cuarta: si puede unirse a un término personal.

Post haec considerandum est de his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis (cf. q.29 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de ipso nomine «trinitatis».

Secundo: utrum possit dici, «Filius est alius a Patre».

Tertio: utrum dictio exclusiva, quae videtur alietatem excludere, possit adiungi nomini essentiali in divinis.

Quarto: utrum possit adiungi termino personali.

ARTICULO 1

Utrum sit trinitas in divinis [a]

Si hay trinidad en Dios

Dificultades. Parece que en Dios no hay trinidad.

1. Todo nombre que se aplique a Dios significa la substancia o la relación. El nombre "trinidad" no significa la substancia, porque sería aplicable a cada una de las personas. Tampoco significa la relación, por-

Ad primum sic procedítur. Videtur quod non sit trinitas in divinis.

1. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen «trinitas» non significat substantiam: praedicaretur enim de singulis personis. Neque significat relationem: quia non dicitur secundum nomen «ad aliud». Ergo nomine «trinitatis» non est utendum in divinis.

[a] *Sent.* 1 d.24 q.2 a.2.

que no expresa referencia a otro. Luego en Dios no debe usarse el nombre "trinidad".

2. "Trinidad" parece ser nombre colectivo, puesto que significa multitud. Pero un nombre de esta clase no es aplicable a Dios, puesto que la unidad que implica el nombre colectivo es la mínima, y, en cambio, la unidad de Dios es la máxima. Luego este nombre, "trinidad", no es aplicable a Dios.

3. Todo lo que es trino es triple. Pero en Dios no hay "triplicidad", puesto que es una de las especies de la desigualdad. Luego tampoco hay "trinidad".

4. Todo lo que hay en Dios está en la unidad de su esencia, porque Dios es su propia esencia. Si, pues, hubiese trinidad en Dios, estaría en la unidad de su esencia, y así habría en Dios tres unidades esenciales, lo que es herético.

5. En todo lo que se dice de Dios, lo concreto se dice de lo abstracto, y así la deidad es Dios y la paternidad es Padre. Pero no puede decirse que la trinidad sea "trina", porque en tal caso habría en Dios nueve realidades, y esto es un error. Luego no debe usarse el nombre "trinidad" aplicado a Dios.

2. Praeterea, hoc nomen «trinitas» videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis: cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas, in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen «trinitas» non convenit in divinis.

3. Praeterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est «triplicitas»: cum triplicitas sit species inaequalitatis. Ergo nec «trinitas».

4. Praeterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiae divinae: quia Deus est sua essentia. Si igitur trinitas est in Deo, erit in unitate essentiae divinae. Et sic in Deo erunt tres essentiales unitates: quod est haereticum.

5. Praeterea, in omnibus quae dicuntur de Deo, concretum praedicatur de abstracto: deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed trinitas non potest dici «trina»: quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine «trinitatis» non est utendum in divinis.

Sed contra est quod Athanasius dicit (in «Symbolo») quod «unitas in trinitate, et trinitas in unitate veneranda sit».

Por otra parte, dice San Atanasio que "se ha de venerar la unidad en la trinidad, y la trinidad en la unidad".

Respondeo dicendum quod nomen «trinitatis» in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine trinitatis: quia hoc idem quod significat «pluralitas» indeterminate, significat hoc nomen «trinitas» determinate.

Respuesta. El nombre de "trinidad" en Dios significa un número determinado de personas. Si, pues, se admite en Dios pluralidad de personas, debe usarse el nombre de "trinidad", porque lo mismo significa "pluralidad" en sentido indeterminado que "trinidad" en sentido determinado.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen «trinitas», secundum etymologiam vocabuli, videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur trinitas quasi «trium unitas». Sed secundum

Soluciones. 1. El nombre "trinidad", en su acepción etimológica, parece significar una sola esencia común a tres personas, y, según esto, trinidad suena como "unidad de tres". Pero, según la propiedad del voca-

blo, significa más bien el número de personas con una sola esencia, por lo cual no podemos decir que el Padre sea trinidad, porque no es tres personas. Pero tampoco significa precisamente las relaciones de las personas, sino más bien el número de personas relacionadas entre sí, y de aquí que, como tal nombre, no exprese referencia a otro.

2. El nombre colectivo incluye dos cosas: la pluralidad de supuestos y cierta unidad consistente en algún orden; y así "pueblo" es multitud de hombres comprendidos bajo cierto orden. Pues bien, el nombre de "trinidad" conviene con los colectivos en cuanto a lo primero, pero difiere en cuanto a lo segundo; porque en la trinidad divina no sólo hay unidad de orden, sino que, junto con ella, existe también unidad de esencia.

3. "Trinidad" se dice en sentido absoluto, pues significa número ternario de personas. En cambio, "triplicidad" significa proporción de desigualdad, pues es una especie de proporción desigual, como se comprueba por la "Aritmética" de Boecio. Por tanto, en Dios no hay triplicidad, sino trinidad.

4. En la trinidad divina se entiende el número y las personas enumeradas. Luego cuando decimos: "a la trinidad en la unidad", no introducimos número en la unidad de esencia, como si fuese tres veces una, sino que colocamos a las personas numeradas en la unidad de naturaleza; a la manera como los supuestos de una naturaleza cualquiera se dice que están en aquella naturaleza. Inversamente decimos: "a la unidad en la trinidad", al modo como se dice que la naturaleza está en sus supuestos.

5. Cuando se dice "la trinidad es trina", en razón del número implicado, se da a entender una multiplicación de tal número por sí mismo: puesto que la palabra "trino" implica distinción entre los supuestos de aquellos a que se aplica. Por consiguiente, no puede decirse que la trinidad sea trina, porque, si lo fuese, se seguiría que serían tres los supuestos de la trinidad, lo mismo que al decir "Dios es trino" se sigue que son tres los supuestos de la Deidad.

proprietatem vocabuli, significat magis numerum personarum unius essentiae. Et propter hoc non possumus dicere quod Pater sit trinitas, quia non est tres personae. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. Et inde est quod, secundum nomen, ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius: «populus» enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen «trinitas» convenit cum nominibus collectivis: sed quantum ad secundum differt, quia in divina trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae.

Ad tertium dicendum quod «trinitas» absoluto dicitur: significat enim numerum ternarium personarum. Sed «triplicitas» significat proportionem inaequalitatis: est enim species proportionis inaequalis, sicut patet per Boetium in «Arithmetica» [1]. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed trinitas.

Ad quartum dicendum quod in trinitate divina intelligitur et numerus, et personae numeratae. Cum ergo dicimus «trinitatem in unitate», non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una: sed personas numeratas ponimus in unitate naturae, sicut supposita alicuius naturae dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus «unitatem in trinitate», sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum quod, cum dicitur «trinitas est trina», ratione numeri importati significatur multiplicatio eiusdem numeri in seipsum: cum hoc quod dico «trinum», importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod trinitas sit trina: quia sequeretur, si trinitas esset trina, quod tria essent supposita trinitatis; sicut cum dicitur, «Deus est trinus», sequitur quod sunt tria supposita Deitatis.

[1] L.1 c.23: ML 63,1101.

ARTICULO 2

Utrum Filius sit alius a Patre [a]

Si el Hijo es otro que el Padre

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit alius a Patre.

1. «Alius» enim est relativum diversitatis substantiae. Si igitur Filius est alius a Patre, videtur quod sit a Patre «diversus». Quod est contra Augustinum, VII «De trin.» [2], ubi dicit quod, cum dicimus tres personas, «non diversitatem intelligere volumus».

2. Praeterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius a Patre, sequitur quod sit «differens» a Patre. Quod est contra Ambrosium, in I «De fide» [3], ubi ait: «Pater et Filius deitate unum sunt, nec est ibi substantiae differentia, neque ulla diversitas».

3. Praeterea, ab alio «alienum» dicitur. Sed Filius non est alienus a Patre: dicit enim Hilarius, in VII «De Trin.» [4], quod in divinis personis «nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile». Ergo Filius non est alius a Patre.

4. Praeterea, «alius» et «aliud» idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius a Patre, videtur sequi quod Filius sit «aliud» a Patre.

Dificultades. Parece que el Hijo no sea otro que el Padre.

1. "Otro" es un relativo que expresa diversidad de substancia. Si, pues, el Hijo es otro que el Padre, parece que ha de ser "diverso" del Padre, y esto es opuesto a San Agustín, quien escribe que, cuando decimos tres personas, "no queremos entender diversidad".

2. Las cosas que son distintas entre sí, han de diferenciarse de algún modo. Si, pues, el Hijo es otro que el Padre, síguese que es "diferente" de El. Mas esto se opone a lo que escribe San Ambrosio: "El Padre y el Hijo son uno por la deidad, y allí no hay diferencia de substancia ni diversidad alguna".

3. De ser otro—"alius"—viene ajeno. Pero el Hijo no es ajeno al Padre, pues dice San Hilario que en las personas divinas "nada hay diverso, nada ajeno, nada separable". Luego el Hijo no es otro que el Padre.

4. Lo mismo significan "otro" y "otra cosa", pues sólo en el género se diferencian. Si, pues, el Hijo es otro que el Padre, parece seguirse que sea "otra cosa" que el Padre.

[a] *Sent.* 1 d.9 q.1 a.1; d.19 q.1 a.1 ad 2; d.24 q.2 a.1; *De pot* q.9 a.8.
[2] C.4: ML 42,940.
[3] C.2: ML 16,533.
[4] § 36: ML 10,233.

Por otra parte, dice San Agustín: "Una misma es la esencia del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, en la cual no es una cosa el Padre, otra el Hijo y otra el Espíritu Santo, aunque personalmente uno es el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo".

Respuesta. Puesto que, como advierte San Jerónimo, por la incorrección del lenguaje se incurre en la herejía, al hablar de la Trinidad se ha de proceder con cautela y modestia, pues, como dice San Agustín, "en ninguna materia es más peligroso el error, ni más laboriosa la investigación, ni más fructuoso el hallazgo". Pues bien, en las cosas que decimos de la Trinidad es preciso evitar dos errores opuestos, cruzando entre ellos con cuidadoso tino, a saber: el error de Arrio, el cual admitió con la trinidad de personas la trinidad de substancias, y el de Sabelio, quien, junto con la unidad de esencia, sostuvo la unidad de personas.

Para precavernos de la herejía de Arrio debemos guardarnos de aplicar en Dios los términos de "diversidad" y de "diferencia", no parezca que negamos la unidad de esencia. Podemos, sin embargo, habida cuenta de la oposición relativa, emplear nombres que impliquen "distinción". Por tanto, si en alguna escritura auténtica se habla de diferencia o diversidad de personas, entiéndase la diversidad o diferencia como distinción. Asimismo, para no atentar a la simplicidad de la esencia divina, se han de evitar los términos de "separación" y "división", que se refieren al todo y a sus partes; para no rozar la igualdad, el de "disparidad", y para no empañar la semejanza, los de "ajeno" y "discrepante", pues dice San Ambrosio que "en el Padre e Hijo no hay discrepante, sino una sola divinidad"; y San Hilario, a quien hemos citado, que en Dios "nada es ajeno, nada separable".

Sed contra est quod Augustinus [5] **dicit in libro «De fide ad Petrum»: «Una est enim essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus».**

Respondeo dicendum quod, quia ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, ut Hieronymus dicit [6], **ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum: quia, ut Augustinus dicit, in I «De Trin.» [7], «nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur». Oportet autem in his quae de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes: scilicet errorem Arii** [8], **qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum; et errores Sabellii** [9], **qui posuit cum unitate essentiae unitatem personae.**

Ad vitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen «diversitatis» et «differentiae», ne tollatur unitas essentiae: possumus autem uti nomine «distinctionis», propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua scriptura authentica diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinae essentiae, vitandum est nomen «separationis» et «divisionis», quae est totius in partes. Ne autem tollatur aequalitas, vitandum est nomen «disparitatis». Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen «alieni» et «discrepantis»: dicit enim Ambrosius, in libro «De fide» [10], quod in Patre et Filio «non est discrepans, sed una divinitas»; et secundum Hilarium, ut dictum est (arg.3), in divinis «nihil est alienum, nihil separabile».

Ad vitandum vero errorem Sabellii, vitare debemus «singularitatem», ne tollatur communicabilitas essentiae divinae: unde Hilarius dicit, VII «De Trin.» [11]: «Patrem et Filium singularem Deum praedicare, sacrilegium est». Debemus etiam vitare nomen «unici», ne tollatur numerus personarum: unde Hilarius in eodem libro [12] dicit quod a Deo excluditur «singularis atque unici intelligentia». Dicimus tamen «unicum Filium»: quia non sunt plures Filii in divinis. Neque tamen dicimus «unicum Deum»: quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen «confusi», ne tollatur ordo naturae a personis: unde Ambrosius dicit, I «De fide» [13]: «Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est». Vitandum est etiam nomen «solitarii», ne tollatur consortium trium personarum: dicit enim Hilarius, in IV «De Trin.» [14]: «Nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus».

Hoc autem nomen «alius», masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod «Filius est alius a Patre»: quia scilicet est aliud suppositum divinae naturae, sicut est alia persona, et alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum quod «alius», quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi: unde ad eius rationem sufficit distinctio substantiae quae est hypostasis vel persona. Sed «diversitas» requirit distinctionem substantiae quae est essentia. Et ideo non possumus dicere quod Filius sit «diversus» a Patre, licet sit «alius».

Con objeto de precavernos contra el error de Sabelio debemos evitar la palabra "singularidad", para no comprometer la comunicabilidad de la esencia divina; y por esto dice San Hilario que "es sacrílego llamar al Padre y al Hijo Dios singular". También debemos evitar la palabra "único", para no exponernos a negar el número de personas; y de aquí que diga el propio San Hilario que de Dios se excluye "el concepto de singular y de único". Decimos, sin embargo, "único Hijo", porque en Dios no hay más que uno; pero no decimos "único Dios", porque la deidad es común a varios. Evitamos también el término de "confuso", no parezca que negamos a las personas su orden de naturaleza; y por esto dice San Ambrosio: "Ni lo que es uno es confuso, ni puede ser múltiple lo que no se diferencia". Ha de evitarse también el término "solitario", no se vaya a hacer olvidar el consorcio de las tres personas; y así dice San Hilario: "Nosotros confesamos a un Dios que ni es solitario ni diverso".

Por fin, el término "otro", tomado como masculino, no exige más que distinción de supuestos. Luego podemos decir correctamente que "el Hijo es otro que el Padre", porque es otro supuesto de la divina naturaleza, lo mismo que es otra persona y otra hipóstasis.

Soluciones. 1. Puesto que el término "otro" equivale a un nombre particular, se entiende por parte del supuesto, y, por consiguiente, para su concepto adecuado basta la distinción de la substancia que es la hipóstasis o persona. En cambio, la "diversidad" requiere una distinción de la substancia que es la esencia, y, por tanto, no podemos decir que el Hijo sea "diverso" del Padre, aunque sea "otro".

[5] FULGENTIUS, c.1: ML 65,674.
[6] Cf. MAGISTRUM, *Sent.* 4 d.13 c.2.
[7] C.3: ML 42,822.
[8] Cf. AUGUST., *De haeres.* § 49: ML 42,39
[9] Ibid., § 41: ML 42,32.
[10] Supra nt.3
[11] Supra nt.4
[12] § 28: ML 10,231
[13] Supra nt.3.
[14] § 18: ML 10,111.

2. La "diferencia" implica distinción de forma. Pero en Dios hay una sola forma, como se ve por lo que dice el Apóstol: "El cual existiendo en la forma de Dios". Luego el término "diferente" no puede aplicarse con propiedad en Dios, y así lo comprueba la autoridad aducida.—Sin embargo, el Damasceno emplea el término "diferencia" aplicado a las divinas personas, en cuanto que la propiedad relativa se significa por modo de forma, y así dice que las hipóstasis no difieren unas de otras por ser substancia, sino según determinadas propiedades. De cualquier manera, la "diferencia" ha de entenderse por "distinción", según hemos dicho.

3. "Ajeno" es lo extraño y desemejante, cosas que no incluye el término "otro", y, por tanto, decimos que el Hijo es "otro" que el Padre, aunque no decimos que es "ajeno".

4. El género neutro es informe, y, en cambio, el masculino, y lo mismo el femenino, es formado y distinto. Con el género neutro se expresa, pues, con propiedad la esencia común, y con el masculino y femenino, cualquier supuesto determinado en la común naturaleza. Así sucede también en las cosas humanas, pues si se pregunta: "¿Quién es éste?", se responde: "Sócrates", que es nombre de supuesto. Mas si se pregunta: "¿Qué es éste?", se responde: "Un animal racional y mortal". Por tanto, puesto que la distinción que hay en Dios es la de personas y no la de esencia, decimos que el Padre es "otro" que el Hijo, pero no "otra cosa"; y, por el contrario, decimos que son "una sola cosa", pero no "uno".

Ad secundum dicendum quod «differentia» importat distinctionem formae. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Phil. 2,6: «Qui cum in forma Dei esset». Et ideo nomen «differentis» non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam.—Utitur tamen Damascenus nomine «differentiae» in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formae: unde dicit [15] quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed «differentia» sumitur pro «distinctione», ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod «alienum» est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur «alius». Et ideo dicimus Filium «alium» a Patre, licet non dicamus «alienum».

Ad quartum dicendum quod neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum et distinctum et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis: per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quaeratur, «Quis est iste?» respondetur, «Socrates», quod nomen est suppositi: si autem quaeratur, «Quid est iste?» respondetur, «animal rationale et mortale». Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est «alius» a Filio, sed non «aliud»: et e converso dicimus quod sunt «unum», sed non «unus».

[15] *De fide orth.* l.3 c.5: ML 94,1000.

ARTICULO 3

Utrum dictio exclusiva «solus» sit addenda termino essentiali in divinis [a]

Si el vocablo exclusivo "solo" puede añadirse a un término esencial en Dios

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod dictio exclusiva «solus» non sit addenda termino essentiali in divinis.

1. Quia secundum Philosophum, in II «Elench.» [16], solus est «qui cum alio non est». Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere «Deum solum».

2. Praeterea, quidquid adiungitur termino essentiali in divinis, potest praedicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul: quia enim convenienter dicitur «sapiens Deus», possumus dicere, «Pater est sapiens Deus», et «Trinitas est sapiens Deus». Sed Augustinus, in VI «De «Trin.» [17], dicit: «Consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse Patrem verum Deum solum». Ergo non potest dici «solus Deus».

3. Praeterea, si haec dictio «solus» adiungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu praedicati personalis, aut respectu praedicati essentialis. Sed non respectu praedicati personalis: quia haec est falsa, «solus Deus est Pater», cum etiam homo sit pater. Neque etiam respectu praedicati essentialis. Quia si haec esset vera, «solus Deus creat», videtur sequi quod haec esset vera, «solus Pater creat»: quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Haec autem est falsa: quia etiam Filius est creator. Non ergo haec dictio «solus» potest in divinis adiungi termino essentiali.

Dificultades. Parece que el vocablo exclusivo "solo" no debe añadirse a un término esencial en Dios.

1. Según el Filósofo, solo es "el que no está con otro". Pero Dios está con los ángeles y las almas santas. Luego no podemos llamarle "solo Dios".

2. Cuanto se añade a un término esencial en Dios puede decirse de cada persona en particular y de todas en conjunto; y así, puesto que es correcto decir de Dios que "es sabio", podemos decir: "el Padre es un Dios sabio" y "la Trinidad es un Dios sabio". Pero San Agustín dice que "es muy de considerar aquel parecer que sostiene que el Padre no es verdadero Dios solo". Luego no podemos llamarle "solo Dios".

3. Cuando esta expresión "solo" se añade a un término esencial, o bien se refiere a un atributo personal o a uno esencial. Pero no puede referirse a un atributo personal, porque esta proposición: "sólo Dios es Padre", es falsa, ya que también el hombre es padre. Tampoco a un predicado esencial, porque si esta proposición: "sólo Dios crea", fuese verdadera, parece seguirse que también lo sería ésta: "sólo el Padre crea", puesto que cuanto se dice de Dios puede decirse del Padre. Mas esta última es falsa, pues también el Hijo es creador. Luego la expresión "solo" no puede añadirse a un término esencial en Dios.

[a] *Sent.* 1 d.21 q.1 a.1.

[16] C.3.—DIDOT, l. unic. c.22 n.4 (BK 178a39).

[17] C.9: ML 42,930.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Al Rey de los siglos inmortal, invisible, al solo Dios".

Respuesta. El término "solo" puede tener sentido categoremático o sincategoremático. Dícese de un término que es "categoremático" cuando afirma en absoluto de algún sujeto lo que él expresa, como el término "blanco" respecto al hombre cuando se dice "hombre blanco". Si, pues, el vocablo "solo" tiene este sentido, no es posible añadirlo a término alguno en Dios, pues implicaría la soledad de ese término, y se seguiría que Dios es un solitario, en contra de lo que hemos dicho.—Llámase "sincategoremático" el vocablo que implica el orden del atributo al sujeto; por ejemplo, las expresiones "todo" o "ninguno", y asimismo el término "solo", porque excluye a cualquier otro supuesto del consorcio con el predicado. Así, cuando se dice: "sólo Sócrates escribe", no se da a entender que Sócrates esté solitario, sino que nadie le acompaña en el escribir, aunque otros muchos estén con él. Tomada la expresión "solo" en este sentido, no hay inconveniente en unirla a un término esencial, en cuanto con ella se excluyen del consorcio con el predicado las cosas que no son Dios; y así decimos "sólo Dios es eterno", porque nadie es eterno fuera de El.

Soluciones. 1. Aunque los ángeles y las almas santas estén siempre con Dios, si en la divinidad no hubiese pluralidad de personas, Dios estaría solo o solitario. La soledad no se quebranta con la compañía de seres de naturaleza extraña; un hombre está solo en un huerto aunque allí haya numerosas plantas y animales. De la misma manera, si no existiesen varias personas divinas, Dios estaría solo o solitario, pese a la compañía de ángeles y de hombres. El consorcio con ángeles y almas no excluye la soledad absoluta de Dios.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Tim. 1,17: «Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo».

Respondeo dicendum quod haec dictio «solus» potest accipi ut categorematica vel syncategorematica. Dicitur autem dictio «categorematica», quae absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum; ut «albus» circa hominem, cum dicitur «homo albus». Si ergo sic accipiatur haec dictio solus, nullo modo potest adiungi alicui termino in divinis: quia poneret solitudinem circa terminum cui adiungeretur, et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra praedicta (a.2).—Dictio vero syncategorematica dicitur, quae importat ordinem praedicati ad subiectum, sicut haec dictio «omnis», vel «nullus». Et similiter haec dictio «solus»: quia excludit omne aliud suppositum a consortio praedicati. Sicut, cum dicitur, «solus Socrates scribit», non datur intelligi quod Socrates sit solitarius; sed quod nullus sit el consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum nihil prohibet hanc dictionem «solus» adiungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia a Deo a consortio praedicati: ut si dicamus, «solus Deus est aeternus», quia nihil praeter Deum est aeternum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet angeli et animae sanctae semper sint cum Deo, tamen, si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est extraneae naturae: dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personae plures. Consociatio igitur angelorum et animarum non excludit solitudinem absolu-

tam a divinis; et multo minus solitudinem respectivam, per comparationem ad aliquod praedicatum.

Ad secundum dicendum quod haec dictio «solus», proprie loquendo, non ponitur ex parte praedicati, quod sumitur formaliter: respicit enim suppositum, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adiungitur. Sed hoc adverbium «tantum», cum sit exclusivum, potest poni ex parte subiecti, et ex parte praedicati: possumus enim dicere, «tantum Socrates currit», idest «nullus alius»; et, «Socrates currit tantum», idest «nihil aliud facit». Unde non proprie dici potest, «Pater est solus Deus», vel, «Trinitas est solus Deus», nisi forte ex parte praedicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, «Trinitas est Deus qui est solus Deus». Et secundum hoc etiam posset esse vera ista, «Pater est Deus qui est solus Deus», si relativum referret praedicatum, et non suppositum. Augustinus autem, cum dicit Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive, ac si diceret: Cum dicitur, «regi saeculorum, invisibili, soli Deo», non est exponendum de persona Patris, sed de sola Trinitate.

Ad tertium dicendum quod utroque modo potest haec dictio «solus» adiungi termino essentiali. Haec enim propositio, «solus Deus est Pater», est duplex. Quia ly «Pater» potest praedicare personam Patris: et sic est vera, non enim homo est illa persona. Vel potest praedicare relationem tantum: et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce.—Similiter haec est vera, «solus Deus creat». Nec tamen sequitur, «ergo solus Pater»: quia, ut sophistae dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adiungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo supposito-

y mucho menos la relativa y por comparación con algún atributo.

2. Hablando con propiedad, la expresión "solo" no se refiere al predicado, que se toma por modo de forma, sino al supuesto en cuanto excluye otro supuesto de aquellos a que se añade. En cambio, el adverbio "solamente", puesto que es exclusivo, puede referirse al sujeto o al predicado, y así podemos decir: "solamente Sócrates corre", esto es, nada más, o también: "Sócrates corre solamente", o sea, "no hace otra cosa". De aquí que no podamos decir con propiedad: "el Padre es solo Dios", o "la Trinidad es solo Dios", a menos que se suponga alguna reduplicación por parte del atributo, como si se dijese: "la Trinidad es el Dios que es solo Dios". Conforme a esto, también puede ser verdadera esta otra proposición: "el Padre es el Dios que es el solo Dios", con tal que el relativo recaiga sobre el predicado y no sobre el supuesto. Cuando, pues, dice San Agustín que el Padre no es el solo Dios, sino que es la Trinidad la que es el solo Dios, habla en forma expositiva y quiere decir que el texto "al Rey de los siglos invisible, al solo Dios" no ha de entenderse de la persona del Padre, sino de toda la Trinidad.

3. De ambas maneras puede añadirse el vocablo "solo" a un término esencial. La proposición "sólo Dios es Padre" se puede entender de dos maneras, porque el término "Padre" puede significar la persona del Padre, y en este caso es verdadera, ya que el hombre no puede ser aquella persona; o puede significar solamente la relación, y así es falsa, porque la relación de paternidad también se encuentra en otros, aunque no de manera unívoca.—Asimismo, es verdad decir "sólo Dios crea"; mas de aquí no se sigue "luego sólo el Padre", porque, como dicen los dialécticos, la expresión exclusiva inmoviliza el término a que se junta, en forma que no puede aplicarse a este o al otro de

sus supuestos. De decir, por ejemplo, "sólo el hombre es animal racional mortal", no se sigue "luego sólo Sócrates lo es".

rum; non enim sequitur: «solus homo est animal rationale mortale, ergo solus Socrates».

ARTICULO 4

Utrum dictio exclusiva possit adiungi termino personali [a]

Si puede añadirse una dicción exclusiva a un término personal

Dificultades. Parece que se puede añadir una dicción exclusiva a un término personal, aunque el predicado sea común.

1. Dice el Señor, hablando con el Padre: "Para que te conozcan a ti, sólo Dios verdadero". Luego sólo el Padre es verdadero Dios.

2. Se dice en el Evangelio: "Nadie conoció al Hijo sino el Padre", que equivale a decir: "sólo el Padre conoció al Hijo". Pero conocer al Hijo es común. Luego se desprende la misma consecuencia.

3. El vocablo exclusivo nada excluye de lo que pertenece al concepto del término a que se añade. De aquí que no excluya la parte ni el universal; y así, de la proposición "sólo Sócrates es blanco" no se sigue: "luego su mano no es blanca", o "luego el hombre no es blanco". Pero en Dios una persona entra en el concepto de la otra, como el Padre en el concepto de Hijo, y viceversa. Luego, cuando se dice "sólo el Padre es Dios", no se excluyen el Hijo ni el Espíritu Santo, y así la proposición parece verdadera.

4. Además, canta la Iglesia: "Tú solo altísimo, Jesucristo".

Por otra parte, la proposición "sólo el Padre es Dios" encierra dos afirmaciones: "el Padre es Dios" y "ningún otro que el Padre es Dios". Pero la segunda es falsa, porque el Hijo,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dictio exclusiva possit adiungi termino personali, etiam si praedicatum sit commune.

1. Dicit enim Dominus, ad Patrem loquens, Io. 17,3: «ut cognoscant te, solum Deum verum». Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Praeterea, Mt. 11,27 dicitur: «Nemo novit Filium nisi Pater»; quod idem significat ac si diceretur, «solus Pater novit Filium». Sed nosse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adiungitur: unde non excludit partem, neque universale: non enim sequitur, «solus Socrates est albus, ergo manus eius non est alba»; vel, «ergo homo non est albus». Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et e converso. Non ergo per hoc quod dicitur, «solus Pater est Deus», excluditur Filius vel Spiritus Sanctus. Et sic videtur haec locutio esse vera.

4. Praeterea, ab Ecclesia cantatur [19]: «Tu solus altissimus, Iesu Christe».

Sed contra, haec locutio, «solus Pater est Deus», habet duas expositivas: scilicet, «Pater est Deus», et, «nullus alius a Patre est Deus». Sed haec secunda est falsa: quia Filius alius est a Patre, qui est Deus. Ergo et haec est falsa, «solus Pater est Deus». Et sic de similibus.

Respondeo dicendum quod, cum dicimus, «solus Pater est Deus», haec propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim «solus» ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa, secundum quod sumitur categorematice.—Secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat a forma subiecti, sic est vera: ut sit sensus, «solus Pater est Deus», idest, «ille cum quo nullus alius est Pater, est Deus». Et hoc modo exponit Augustinus, in VI «De Trin.» [20], cum dicit: «Solum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio vel Spiritu Sancto; sed hoc dicentes, significamus quod illi simul cum eo non sunt Pater». Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta aliqua implicatione, ut si dicatur: «ille qui solus dicitur Pater, est Deus».—Secundum vero proprium sensum, excludit a consortio praedicati. Et sic haec propositio est falsa, si excludit alium masculine: est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum: quia Filius est alius a Patre, non tamen aliud: similiter et Spiritus Sanctus. Sed quia haec dictio «solus» respicit proprie subiectum, ut dictum est (a.3 ad 2), magis se habet ad excludendum «alium» quam «aliud». Unde non est extendenda talis locutio; sed pie exponenda, ubi inveniatur in authentica scriptura.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicimus, «te solum Deum verum», non intelligitur de persona Patris, sed de tota Trinitate, ut Augustinus exponit [20].—Vel, si in-

[a] *Sent.* I d.21 q.1 a.2; *In Mt.* 11.

[19] In *Gloria in excelsis.*

que es Dios, es otro que el Padre. Luego también es falsa ésta: "sólo el Padre es Dios". Y dígase lo mismo de otras parecidas.

Respuesta. Cuando decimos: "sólo el Padre es Dios", esta proposición puede entenderse de muy varias maneras. Si el término "sólo" implica la soledad del Padre, es falsa en sentido categoremático. — Si, en cambio, tiene sentido sincategoremático, aun así puede entenderse de distintos modos. Cuando excluye de la razón de sujeto cualquier otra cosa, es verdadera, y su sentido sería: "sólo el Padre es Dios", esto es, "aquel con el cual ninguno otro es Padre, es Dios": y en este sentido la expone San Agustín, cuando escribe: "Decimos sólo el Padre, no porque lo separemos del Hijo ni del Espíritu Santo, sino que al decirlo entendemos que éstos no son Padre junto con aquél". Sin embargo, este sentido no encaja en nuestro modo habitual de hablar, a menos que se sobrentienda algún inciso reduplicativo; por ejemplo: "aquel que sólo es llamado Padre es Dios".—Pero, en sentido propio, este vocablo excluye todo consorcio con el predicado, y en este caso, si lo que excluye es "otro", en masculino, es falsa; pero verdadera si lo que excluye es "otra cosa", en neutro, porque el Hijo es otro que el Padre, y, sin embargo, no es otra cosa; lo mismo el Espíritu Santo. Sin embargo, como, según hemos dicho, el vocablo "sólo" propiamente se refiere al sujeto, más bien sirve para excluir a "otro" que "otra cosa", por lo cual no conviene extender tal locución, sino explicarla piadosamente, si se encontrase en algún escrito auténtico.

Soluciones. 1. El texto "a ti, solo Dios verdadero", no se entiende de la persona del Padre, sino de toda la Trinidad, según explica San Agustín.—Y aunque se entendiese de la

[20] C.7: ML 42,920.
[20] *De Trin.* l.6 c.9: ML 42,930.

persona del Padre, no se excluiría a las demás personas, en atención a la unidad de esencia, puesto que "solo" únicamente excluye "otra cosa", conforme hemos dicho.

2. Análoga respuesta se ha de dar a la segunda dificultad; pues, cuando se dice del Padre algo esencial, debido a la unidad de esencia, no se excluye al Hijo ni al Espíritu Santo.— Adviértase, sin embargo, que, en la autoridad aducida, la palabra "nadie" no equivale a "ningún hombre", como parece indicar el aspecto del vocablo (pues en tal caso no podría exceptuarse la persona del Padre), sino que, en consonancia con el modo corriente de hablar, se entiende cualquier naturaleza racional

3. La expresión exclusiva no excluye lo que entra en el concepto del término a que se añade, con tal que no haya diferencia de supuestos, como no la hay en la parte y en el universal. Pero el Hijo difiere del Padre por el supuesto, y por esto no es aplicable el argumento.

4. No decimos en absoluto que sólo el Hijo sea altísimo, sino que sólo es altísimo "con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre".

telligatur de persona Patris, non excluduntur aliae personae, propter essentiae unitatem, prout ly «solus» excludit tantum «aliud», ut dictum est (in c).

Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius vel Spiritus Sanctus, propter essentiae unitatem.— Tamen sciendum est quod in auctoritate praedicta, haec dictio «nemo» non idem est quod «nullus homo», quod videtur significare vocabulum (non enim posset excipi persona Patris): sed sumitur, secundum usum loquendi, distributive pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum quod dictio exclusiva non excludit illa quae sunt de intellectu termini cui adiungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito a Patre: et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quod non dicimus absolute quod solus Filius sit altissimus: sed quod solus sit altissimus cum Spiritu Sancto, in gloria Dei Patris.

INTRODUCCION A LA CUESTION 32

DEL CONOCIMIENTO DE LAS DIVINAS PERSONAS

Se propone Santo Tomás en esta cuestión examinar la posibilidad y naturaleza de nuestro conocimiento acerca de la Trinidad, completando así el tratado de las personas en común, considerándolas bajo todos sus aspectos.

Dos cuestiones importantes se ventilan aquí. Es la primera la relativa a la demostrabilidad de la existencia de la Trinidad por razón natural. La segunda se refiere a la existencia y determinación de las notas o conceptos tomados de la revelación, mediante los cuales expresamos nuestro conocimiento de las personas divinas y las distinguimos.

La primera puede plantearse antes o después de la revelación divina, y en ambos sentidos simultáneamente la trata y resuelve Santo Tomás en el artículo 1. La segunda puede considerarse, ya en cuanto a la existencia de estas notas o conceptos en la revelación (a.2), ya en cuanto a su número (a.3), o bien respecto de la certeza y firmeza de asentimiento que les debemos prestar (a.4).

La conexión que existe entre estos dos aspectos de la cuestión es manifiesta. Puesto que la razón por sí sola no puede llegar a la demostración de la Trinidad, es necesario que en la revelación existan ciertas notas o conceptos mediante los cuales podamos nosotros conocer y distinguir las divinas personas.

Dada la importancia que tienen estas cuestiones, particularmente la primera, las consideraremos por separado, siguiendo el mismo orden de Santo Tomás, y haciendo acerca de ellas algunas indicaciones para que el lector no muy versado en la materia pueda penetrar en la lectura del Santo Doctor.

I. De la demostrabilidad de la Trinidad

Anteriormente a Santo Tomás era opinión bastante corriente que se podía demostrar la Trinidad por la razón después de su revelación en la Escritura. Así pensaban personajes tan ilustres como San Anselmo [1], Abelardo [2], Hugo de San Víctor [3], Ricardo de San Víctor [4], Alejandro de Halés [5], Claudiano Mamert, Thierry de Chartres y Guillermo de Conches.

[1] *De fide Trin.* c.4; *Monolog.* prol. c.23; *Cur Deus homo* I c.25; *De processione S.S.* c.4: ML. 158,272; 143,209; 400,291.
[2] *In epist. ad Rom. Introduct. ad theol., Theol. Christ.*, ed. Cousin, p.172.96.400, respectivamente.
[3] III *De sacram.* 11: ML. 176,220
[4] I *De Trin.* c.4: ML. 196,892.
[5] *Summa* p.I.ª q.42 memb.1.

Santo Tomás indica en la dificultad segunda las razones principales en que se apoyaban. En *De pot.* (q.9 a.9) las expone con más amplitud en el segundo *Sed contra.*

Sin embargo, los autores antes citados no deben considerarse incursos en los excesos del racionalismo. En primer lugar, porque entonces no se hallaban todavía suficientemente deslindados los campos del orden natural y sobrenatural. Y en segundo lugar, porque, según la teoría en aquel tiempo dominante acerca del conocimiento, todo argumento de razón era efecto de una iluminación divina.

Posteriormente a Santo Tomás, sostuvieron la misma tesis de la demostrabilidad de la Trinidad, después de su revelación, muchos otros autores, como Enrique de Gante, Raimundo Lulio, Gersón, Mastrofini, Günther y Rosmini, en los cuales no cabe excusa de racionalismo, no obstante su buena fe.

Otros, como Hegel, Schelling, etc., abrigaron la pretensión de haber llegado a una demostración de la Trinidad independientemente de la revelación divina. Pero es claro que la trinidad por ellos propugnada no tiene nada que ver con lo que la fe nos propone.

La doctrina de Santo Tomás en todas sus obras de carácter teológico acerca de esta cuestión tiene la mayor conformidad con la enseñada por el *Concilio Vaticano*, la cual, por tratarse de extremo tan importante, daremos en una serie escalonada de proposiciones.

1.ª *La Trinidad es un misterio en sentido estricto.*

Llámanse así las verdades que absolutamente no pueden ser conocidas por las fuerzas naturales de ningún entendimiento creado, para distinguirlas de aquellas otras verdades de fe, por ejemplo, la existencia de Dios, que absolutamente pueden ser conocidas y demostradas por la razón natural.

La existencia de este doble orden de verdades consta claramente por la Sagrada Escritura. Así, respecto de la existencia de Dios enseña que puede ser conocida por la luz natural de la razón mediante las cosas sensibles, y que son vanos y responsables los que no llegan a su conocimiento (Sap. 13,1; Rom. 1,20).

En cambio, respecto de la fe dice San Pablo que es el conocimiento de verdades cuya posesión está sobre el mismo poder de la razón (Hebr. 11,1). Al hablar del misterio de Jesucristo, enseña también que sólo por revelación divina podemos llegar a su conocimiento (Mt. 16,17; 1 Cor. 2,8). Y otro tanto se afirma del reino interior de Dios por la fe, que nos trajo Jesucristo (Mt. 11,25; 1 Cor. 1,26). La sabiduría de la fe está sobre todo saber creado, porque es de misterios que sólo Dios conoce (1 Cor. 2,8-11). La Trinidad es uno de los misterios de la fe, y el más principal de todos: "Nadie conoce al Hijo a no ser el Padre, ni al Padre si no es el Hijo, y a quien el Hijo lo revelare" (Mt. 11,27). El Unigénito del Padre, que está en el seno del Padre y se hizo hombre por nosotros, es el que nos revela los misterios de la fe (Io. 1,18).

La existencia de misterios, en sentido estricto, es además un dogma de fe definido en el *Concilio Vaticano* contra los excesos del racionalismo, el cual pretendía que la razón puede por sí sola llegar al conocimiento de toda verdad. "Si alguien dijere que en la revelación divina no se contienen misterios verdaderos y propiamente

dichos, sino que todos los dogmas de fe pueden ser entendidos y demostrados por la razón, convenientemente cultivada en virtud de los principios naturales, sea anatema" (D 1816). Y en la explicación doctrinal del Concilio se entiende este canon de la existencia de misterios sobrenaturales no sólo en cuanto al principio de conocimiento, sino también en cuanto a la misma verdad objetiva, tanto antes como después de la revelación divina (D 1795 1796).

Ahora bien, tratándose de una verdad de fe en particular, cabe en algunos casos la discusión de si se trata o no de un misterio propiamente dicho. Pero esta duda no puede existir respecto de la Trinidad. Porque ésta expresa la vida íntima del ser de Dios tal como es en sí mismo, el cual transciende absolutamente todo ser creado y toda inteligencia que no sea la del mismo Dios. Por tanto, es fuerza que sea un misterio subjetiva y objetivamente, que sólo por revelación divina podemos llegar a conocer. Tal es la razón señalada por el mismo Santo Tomás para hacer ver la congruencia de la existencia de misterios estrictamente dichos *(Cont. Gent.* 1,3.5).

2.ª *Es imposible a la razón natural probar por sí sola, tanto antes como después de la revelación, la existencia de la Trinidad.* Es de fe.

Manifiestamente se desprende de lo dicho en la proposición anterior. Los Santos Padres así lo enseñan también unánimemente. Por eso la Iglesia condenó reiteradamente los insistentes conatos de igualación progresiva de la razón con la fe de Günther y Froschammer (D 1646 1671), y la demostración negativa de la Trinidad de Rosmini (cf. D 1795 1796).

Santo Tomás demuestra esta imposibilidad en el transcurso de sus diferentes obras teológicas. Ninguna inteligencia creada puede naturalmente intuir el ser de Dios tal como es en sí mismo [6]. Luego el conocimiento natural de su existencia y de su naturaleza es fundamentalmente en toda inteligencia creada *a posteriori* o por medio de los efectos, ya inmediatamente sensibles, si se trata de la inteligencia humana; ya espirituales, si de la angélica. Fuera de este camino y de estos principios, no se da conocimiento natural de Dios para el entendimiento creado [7].

Ahora bien, los efectos del mundo creado, sensible o suprasensible, no pueden llevarnos al conocimiento de Dios, sino en la medida de su real dependencia del mismo, por las vías de la afirmación, remoción o negación y eminencia. Pero Dios es causa de las cosas por su virtud, y, por tanto, como uno en esencia; pues la virtud creativa le compete a Dios por razón de la esencia y no por razón de la distinción de personas. Las personas se constituyen y distinguen por sus mutuas relaciones, las cuales, por lo mismo que brotan de las procesiones inmanentes divinas, no dicen orden alguno a las criaturas, sino tan sólo entre sí, *dentro* del mismo Dios. "Lo propio y distintivo de las personas divinas—dice Santo Tomás—son las relaciones, por las cuales aquéllas se refieren no a las criaturas, sino mutuamente entre sí" *(De verit.* q.10 a.13).

Para todo aquel que tenga un concepto exacto del constitutivo de las personas divinas, de la naturaleza de las relaciones subsis-

---

[6] *Sent.* 4 d.49 q.2 a.6; *De verit.* q.8 a.3; *Cont. Gent.* 3,52; 1 q.12 a.4.
[7] *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.4; *De verit.* q.10 a.13; 1 q.12 a.12.

tentes en cuanto tales y de la distinción entre las procesiones inmanentes divinas y las transeúntes, de las cuales proceden las criaturas, aparecerá esto con claridad meridiana. Luego entre las criaturas y la Trinidad de personas en Dios no existe relación de real dependencia de aquéllas respecto de las personas en cuanto distintas, ni de éstas respecto de las primeras, como causa de las mismas. Luego es imposible llegar por la razón natural al conocimiento de la Trinidad por medio de las criaturas.

Y no sólo *a posteriori*, partiendo directamente de las criaturas en el conocimiento de Dios, mas tampoco *a priori*, partiendo del concepto de las perfecciones divinas, nos es posible llegar a la Trinidad de personas. Porque los conceptos de Dios están sacados de las criaturas en cuanto causa de las mismas, y son, por tanto, conceptos de Dios como uno en esencia, los cuales de ningún modo exigen, ni pueden exigir, la existencia de las procesiones y de las personas divinas, sin confundir los orígenes inmanentes de Dios con los transeúntes.

La naturaleza divina, como principio de los orígenes inmanentes y de las personas, constituye, por tanto, el misterio absolutamente trascendente del ser de Dios, que la razón ni siquiera puede sospechar [8].

No vale objetar que en Dios las personas se identifican realmente con la divina esencia. Porque ni las personas se distinguen realmente entre sí, en cuanto idénticas con la esencia divina, ni el principio distintivo de las mismas es principio de operación *ad extra*, sino tan sólo de distinción dentro del mismo Dios; ni las criaturas son efecto adecuado de Dios, uno en esencia, de tal manera que por medio de ellas podamos llegar al conocimiento de la naturaleza divina como es en sí absolutamente, ni mucho menos como principio de los orígenes inmanentes de las divinas personas. Por eso Santo Tomás niega siempre, rotundamente, que nunca filósofo alguno haya llegado al conocimiento de las divinas personas en cuanto a lo propio y distintivo de las mismas, sino tan sólo al conocimiento de ciertos atributos esenciales apropiados a ellas [9].

Ni vale tampoco afirmar que la creación es obra común de las personas y que todo agente imprime una semejanza de sí mismo en el efecto. Porque esto les concierne *en cuanto idénticas con la esencia divina* y por razón de la esencia, no en cuanto distintas o por algo personal, que es precisamente lo que sería necesario; pues, como dice el *Concilio IV de Letrán*, "cada una de las divinas personas es la misma substancia, naturaleza o esencia divina, *solamente la cual es el principio de todas las cosas*" (D 432). Ni las criaturas manifiestan de una manera perfecta la esencia divina, ni como una en esencia ni mucho menos como trina en persona (1 q.45 a.6). Por eso mismo en las criaturas no se puede encontrar una semejanza de las personas divinas que demuestre su existencia, como por medio de ellas conocemos y demostramos la existencia de Dios.

A todo más, en las criaturas se encuentra lo que Santo Tomás llama *vestigios* (1 q.45 a.7), *indicios* (1 q.43 a.7), *semejanzas imperfectas y deficientes* [10], las cuales tienen más de *desemejanza* que de

[8] *Sent.* 1 d.3 q.1 a.4; d.6 q.1 a.3 ad 3; *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.4; *De verit.* q.10 a.13; *De pot.* q.9 a.5; *Contra Graecos* c.2; 1 q.12 a.12; q.32 a.1; q.39 a.7; q.45 a.6.
[9] Ad 1; *De verit.* q.10 a.13; 1 q.12 a.12 etc.
[10] *Sent.* 1 d.12 q.1 a.1.

semejanza [11] y presuponen el conocimiento de la Trinidad, siendo efecto de la *apropiación* [12], no pudiendo, por lo tanto, ser consideradas como razones necesarias, ni siquiera como muy probables, a no ser para el creyente [13], sino únicamente como *verosímiles* [14], *persuasivas* [15], y como ciertas adaptaciones de la fe ya poseída [16] para ejercicio y consolación de los fieles, mas no para convencer a los adversarios (*Cont. Gent.* 1,9).

Verdad es que ciertos autores modernos, particularmente místicos, capitaneados por Scheeben y Günther, tratan de atribuir a las personas divinas operaciones distintas o modos reales distintos en las acciones de Dios en las criaturas.

Es éste uno de los mayores dislates que se pueden decir en teología trinitaria, y que mina por su base la igualdad de las personas divinas, la naturaleza del principio de su real distinción, la indemostrabilidad de la Trinidad por la razón y su naturaleza de misterio en sentido estricto.

La demostración de la Trinidad no sólo es naturalmente imposible a la razón y absurda en sí misma, sino que, además, conduce lógicamente a la negación de la fe, confundiendo el orden sobrenatural con el natural, la razón con la fe. Pues la fe es propiamente de misterios en sentido estricto (Hebr. 11,1), los cuales no existirían de poder ser demostrados por la razón natural. Ni entre el orden natural y el sobrenatural habría la distinción esencial que los separa, en medio de su armonía y de la necesaria subordinación del primero al segundo, si éste fuera proporcionado a la razón y pudiera ser absorbido por ella.

La negación de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural es la tesis fundamental del racionalismo en sus diferentes formas hasta llegar al naturalismo modernista, y a ella conduce también el sueño de Hermes, Günther y Froschammer de invasión progresiva del campo de la fe por el perfeccionamiento cada vez mayor de la ciencia.

Precisamente porque estos dos órdenes no se hallaban suficientemente distinguidos en la teología anterior a Santo Tomás, pudieron muchos autores de nota defender la demostrabilidad de la Trinidad sin temor a que se los acusara de racionalismo, amparados, además, en su teoría iluminista del conocimiento.

Y al contrario, una vez desechada por Santo Tomás esta teoría del conocimiento y distinguidos perfectamente la razón y la fe, el orden natural y el sobrenatural, a pesar de que su exposición de la Trinidad es como un tratado geométrico en el que todas las ideas se hallan perfectamente ajustadas, sin que parezca se pueda penetrar más hondo que a donde él llegó, desde un principio se opuso resueltamente a toda demostración de la Trinidad, y ni siquiera por un momento sintió la tentación de admitir de cualquier manera su demostrabilidad por la razón.

Lejos de eso, el espíritu de Santo Tomás parece siempre inquieto porque en cosas que atañen a la fe, o son simplemente de orden

[11] *Sent.* 1 d.33 q.1 a.1 ad 2.
[12] 1 q.45 a.7 ad 1; q.45 a.6 ad 2,3; *Sent.* 1 d.31 q.1 a.2; d.3 q.2 a.1 ad 3; 1 q.39 a.1.
[13] *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.4.
[14] *Contra Gent.* 1,8.
[15] *In Boet.* l.c. q.2 a.1 ad 5.
[16] *Sent.* 1 d.3 q.1 a.4 ad 3.

sobrenatural, sin estar impuestas por ésta, no seamos siempre lo suficientemente ponderados y exigentes, dando por valederas razones o argumentos que no consta de una manera completamente cierta que lo son. Desde este punto de vista, tal vez no haya ningún autor tan racionalista como el propio Santo Tomás.

La misma santidad y dignidad de nuestra fe, así como del orden tanto natural como sobrenatural, los cuales ambos son obra de Dios y efecto de su sabiduría infinita, es lo que provoca en su espíritu tales inquietudes y exigencias. Porque sabía muy bien que una de las maneras más eficaces de desprestigiar nuestra fe y de hacerla irrisoria a los adversarios sería fundarla en razones que no son eficaces y en admitir como de orden sobrenatural cosas que manifiestamente son naturales, o por lo menos no consta ciertamente que sean sobrenaturales. ¡Oh si todos imitaran este santo racionalismo de Santo Tomás!

El vejamen manifiesto que se inferiría a la fe por las seudo-demostraciones de la Trinidad, es la tercera razón que obliga a Santo Tomás a rechazarlas todas [17].

3.ª *Tampoco puede demostrarse por razón natural la posibilidad ni la no imposibilidad de la Trinidad.*

Lo primero, porque para ello se requiere el conocimiento de la esencia divina tal como es en sí, lo cual sin la visión beatífica no puede darse. Sin ello no nos es posible ver la conveniencia intrínseca de tres personas distintas en la unidad numérica de la esencia divina. Y lo segundo, porque sin conocer previamente esta conveniencia intrínseca tampoco podemos llegar al conocimiento perfecto de su no imposibilidad. Ambas cosas son consecuencia necesaria de la absoluta transcendencia de la esencia divina y del misterio de la Trinidad.

Además, porque como en Dios todo lo posible es actual, puesto que en El no puede haber potencialidad alguna, si pudiéramos demostrar la posibilidad de la Trinidad o su no imposibilidad, quedaría demostrada por el mismo caso su existencia.

4.ª *No obstante, supuesta la revelación, puede la teología, o sea la razón iluminada y conducida por la fe, explicar, aunque imperfectamente, la Trinidad.*

El *Concilio Vaticano,* al mismo tiempo que define la indemostrabilidad de los misterios en sentido estricto, enseña también que se puede obtener de ellos una inteligencia fructuosísima cuando la razón, ilustrada por la fe, los investiga cuidadosamente, piadosamente y con sobriedad, no pretendiendo ir más allá de lo que en realidad es posible. Y hasta señala el modo de llegar a este conocimiento de los misterios divinos, por medio de analogías tomadas del orden natural y por el nexo y admirable armonía que todos guardan entre sí y con el fin último del hombre, todo lo cual los hace, hasta cierto punto, inteligibles a nuestro entendimiento (D 1796).

Cabalmente es ésta una de las principales funciones de la teología como sabiduría suprema acerca de sus principios, que son las verdades de fe. En esta labor santamente escrutadora, la fe asienta la verdad y señala el objetivo, y la razón, dirigida e iluminada por ella, busca piadosamente su inteligencia, sabiendo que mientras vivamos en este mundo no podemos llegar nunca a comprenderla ni descorrer por completo el velo que la oculta a la mirada clara de nuestra inteligencia. Pero se esfuerza por hacerla de alguna manera inteligible, siendo mucho lo que la teología conoce acerca de las verdades de fe, aunque sea poquísimo si se compara con lo que le queda por conocer.

[17] *Sent.* 1 d.1 q.2 a.5; *Cont Gent.* 1 c.9; *Quodl.* 3 q.14 a.31; 1 q.46 a.2 y *passim*

Sabida es la analogía de los orígenes inmanentes de las substancias intelectuales, mediante la cual explica Santo Tomás el misterio augusto de la Trinidad. Esta analogía no demuestra la fe en la Trinidad, o, como dice el mismo Santo Tomás, la *raíz* de la verdad trinitaria, que son los orígenes inmanentes divinos. La razón verdadera de esto la señala con toda precisión el mismo Angélico Doctor: porque el entendimiento divino no es *univoco* con el creado y humano. En otro caso, tal vez se pudiera hablar de demostración de la Trinidad.

Mas, supuesta por la fe la raíz de las procesiones divinas, la razón teológica explica por medio de esta analogía todo lo que la fe nos enseña acerca de ellos. No en el sentido que demuestre la Trinidad, sino que, conocida por la revelación la raíz del misterio, o sea las procesiones divinas juntamente con todas las demás verdades que integran el dogma trinitario, la razón teológica explica y nos hace inteligible esa misma raíz por medio de aquella analogía, y además nos da también razón suficiente de cada una de las demás verdades que la fe nos propone acerca de la Trinidad, al mismo tiempo que nos hace ver con lógica impecable el nexo necesario de unas con otras.

De esta manera se obtiene una inteligencia de la Trinidad que, sin llegar a su comprensión, es, sin embargo, una verdadera explicación de la misma de tipo analógico-consecuencial, no de radical demostración, en la que la razón se compenetra íntimamente con la fe, y la visión se une gozosa con la obscuridad insondable del misterio. Para hacer ver esto con claridad, sería preciso recorrer todo el proceso seguido por Santo Tomás en este tratado por muchos conceptos admirables. No siendo esto posible, consideremoslo tan sólo en sus jalones principales.

Valor de la analogía de Santo Tomás.—El supuesto fundamental del misterio es el de los orígenes o procesiones divinas. Santo Tomás llama a éstas raíz de la verdad trinitaria. Estos orígenes divinos son concebidos por Santo Tomás analógicamente con los inmanentes de las substancias intelectuales creadas, según las acciones de entender y de amar.

La existencia de esta analogía queda plenamente justificada desde el momento que se tienen en cuenta: *a)* Que no se conciben los orígenes o procesiones, creadas o divinas, sino en cuanto realizados por una acción. *b)* Que en toda substancia intelectual, como es la de Dios, no se dan más acciones inmanentes que la de entender y querer. *c)* Que las cosas divinas debemos entenderlas no al modo de las criaturas inferiores o corpóreas, sino de las superiores, que son las intelectuales, en las cuales tienen lugar precisamente estas dos procesiones inmanentes según las acciones de entender y de querer.

La prueba de la verdad de esta analogía es la misma perfección con que explica el misterio de la Trinidad, sin caer en ninguno de los extremos opuestos, teniendo así, por un lado, la máxima conformidad con la fe, y por otro, con la razón.

Además de la existencia de los dos orígenes o procesiones divinas, la fe nos enseña que la primera, o sea la del Verbo, es verdadera generación, y no la segunda o del Espíritu Santo.

Esta esencial diferencia entre los dos orígenes divinos encuentra fácil y satisfactoria explicación en la analogía tomista. Porque la procesión según la acción del entendimiento se verifica esencialmente en la semejanza de naturaleza con el Padre expresada en el Verbo, y, por tanto, realiza perfectamente el concepto de generación, lo que no conviene al origen según la acción de la voluntad, la cual por su misma naturaleza no es asimilativa del bien que ama. De donde lo que procede en Dios del primer modo es, *por razón de su mismo origen*, engendrado. Lo que no se puede decir de lo que procede por la acción de la voluntad, porque, aun cuando todo en Dios sea en identidad de naturaleza, no lo es en virtud y por razón de su mismo origen, como en el primer caso.

La fe nos enseña también que sólo *dos* procesiones inmanentes tienen lugar en Dios, de las cuales la segunda procede realmente de la primera; y así el Espíritu Santo procede a la vez del Padre y del Hijo. Y esto mismo es perfectamente explicable concibiendo los orígenes divinos según la analogía tomista. Porque todo origen se verifica por una acción, y en la substancia intelectual no puede haber más que dos acciones inmanentes, de las cuales la de amar procede realmente de la del entendimiento. Por eso, de la necesidad de que todo origen se verifique por una acción, conjugada con la de que en Dios sólo hay dos acciones inmanentes, concluye necesariamente Santo Tomás la duplicidad de los orígenes divinos y la procedencia del segundo respecto del primero (1 q.27 a.3.5).

Siendo solamente dos los orígenes, necesariamente se sigue que existen en Dios cuatro relaciones reales, de las cuales tres son opuestas entre sí y, por tanto, realmente distintas. Todo lo cual enseña también la fe. Y esto encuentra satisfactoria explicación en la concepción tomista de los orígenes divinos. Porque, siendo verdadera generación el origen según la acción del entendimiento, las dos relaciones reales (paternidad y filiación) que necesariamente le siguen son opuestas entre sí; y por tanto, realmente distintas. Y procediendo el origen según la acción de la voluntad del verificado según la acción del entendimiento, una de las dos relaciones que le acompañan (espiración activa) por fuerza ha de ser común a los dos términos de éste, o sea al Padre y al Hijo, y opuesta tan sólo a su correlativa (procesión). Luego son cuatro relaciones reales y tres solamente opuestas y realmente distintas.

Y de aquí que en Dios existan tres personas distintas en la unidad numérica de la misma esencia divina, que es en lo que precisamente consiste el dogma trinitario. Puesto que la persona significa en Dios la relación subsistente.

La misma analogía, al dar razón de la naturaleza distinta de las dos procesiones divinas, explica también la distinta nomenclatura que las personas reciben en la Escritura y en la tradición, en los documentos del magisterio de la Iglesia y en la teología.

He aquí cómo esta analogía, sin demostrarlo, explica el dogma trinitario de una manera satisfactoria para el creyente, siendo como el hilo en que, una tras otra, se engarzan de un modo consecuencial y perfectamente coherente todas las verdades de fe, que representan el misterio de la Trinidad, con el claroscuro propio de los misterios

divinos. Es la razón del creyente (la teología) buscando en la fe su más profunda inteligencia.

La imposibilidad bien probada, durante siete siglos, de substituirla por otra mejor, es también argumento muy poderoso en favor de la doctrina agustinotomista, que prueba bien a las claras lo bien fundada que está en la revelación y lo perfectamente ajustada que se encuentra con la razón teológica.

Por eso sería un error manifiesto confundir esta analogía con el simple vestigio o concebirla como una semejanza cualquiera de la Trinidad entre las muchas que por apropiación podemos encontrar en las cosas creadas. Para Santo Tomás es mucho más que eso, una imagen analógica de lo propio y distintivo de las personas divinas.

Para quien conozca la profunda diferencia que existe entre vestigio, semejanza en general e imagen, no hacía falta decir más. Esta diferencia consiste en que la imagen no es la huella del paso de una causa que confusamente la representa, como la que deja el caminante sobre el lodo de un camino, ni tampoco una semejanza cualquiera, sino una semejanza en lo propio y específico de un ser. Y esto son, según Santo Tomás, los orígenes inmanentes de las substancias intelectuales respecto de las divinas personas, aunque en sentido analogico y muy imperfecto [18].

Porque solamente los orígenes (o relaciones) pueden distinguir las personas divinas [19]. Los cuales en Dios tan sólo pueden ser dos, según las acciones de conocer y de amar [20]. De donde se sigue que los mismos orígenes, según estas acciones, en la criatura racional, de los cuales proceden el verbo y el amor, vienen a ser como una imagen de lo propio y distintivo de las personas divinas.

La imperfección y carácter analógico de esta imagen se funda en la misma distinción que media entre Dios y la criatura [21], la cual hace que nos sea imposible demostrar por medio de ella la existencia de la Trinidad [22]. Mas, supuesta por la fe la existencia de los orígenes divinos, esta analogía es una consecuencia necesaria, sin la cual no podemos entender ni explicar lo mismo que la fe nos propone. Por eso, todo aquel que piense trata Santo Tomás de demostrar por medio de ella la existencia de la Trinidad, o que esta analogía sólo tienen en él un valor psicológico, y no verdaderamente ontológico o metafísico, puede estar bien seguro que no ha pisado siquiera los umbrales de su pensamiento. Pues, como verdadera analogía metafísica, no demuestra la existencia de sus analogados, sino que se funda precisamente en ella. Pero explica el modo de los mismos.

5.ª *La razón, iluminada por la fe, puede también resolver las dificultades contra la Trinidad.*

La teología puede considerarse como ciencia o como sabiduría suprema. En el primer sentido desentraña en conclusiones la virtualidad y sentido implícito del dato revelado, de donde parte siempre. En el segundo versa totalmente acerca de sus principios, que son las

---

[18] *Sent.* 1 d.3 q.3; q.4 a.4; *De verit.* q.10 a.3.7; *Cont. Gent.* 4,26; *De pot.* q.9 a.9, 1 q.93 a.5.6.8; *De verit.* q.10 a.13 ad 7.
[19] *De pot.* q.9 a.9 ad 7; 1 q.27 a.3 ad 3 etc.
[20] 1 q.27 a.5; *De pot.* q.9 a.9; *Compend. theol.* c.56 etc.
[21] *Sent.* 1 d.3 q.1 a.4 ad 2; *De pot.* q.8 a.1 ad 12; *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.4 y 1 6; 1 q.32 a.1 ad 2.
[22] *De verit.* q.10 a.13 ad 7; 1 q.32 a.1 ad 2.

verdades de fe, respecto de las cuales ejerce varias funciones. Prueba su existencia por los distintos órganos de la revelación divina; demuestra por la razón las que absolutamente son demostrables, como la existencia de Dios, sirviéndose para esto de las demás ciencias, y particularmente de la metafísica; explica las que son estrictamente de fe por medio de analogías; las reduce todas a la unidad, intuyéndolas en los principios supremos de la revelación y de la teología; y defiende a unas y otras de los ataques de los adversarios, resolviendo las dificultades que contra ellas puedan oponerse.

Pues siendo las verdades de fe principio de la teología y no existiendo ninguna ciencia superior a ella, es manifiesto que ninguna otra puede encargarse de la defensa de aquéllas, a no ser la misma teología, a la manera que en el orden puramente natural pertenece esto mismo a la metafísica respecto de sus principios y de los de todas las demás ciencias. Para esta labor defensiva se sirve la teología, en cuanto sabiduría suprema, como de instrumento, de la metafísica y de todas las demás ciencias inferiores.

Es claro que la teología no realiza esta labor de la misma manera respecto de todas las verdades de fe. Tratándose de las que en sí son de razón natural, como la libertad del hombre, etc., demuestra la falsedad de los argumentos contrarios, siendo su objetivo convencer al adversario respecto de la misma verdad que niega.

Mas si las verdades de fe impugnadas son de orden sobrenatural, pueden darse dos casos distintos: o bien que el adversario admita otras verdades de fe o que las niegue todas.

En el primer caso, por aquella o aquellas que admite se le puede argüir respecto de las que niega, dada la unidad que todas tienen en el motivo formal de la fe, obligando al adversario a admitir las verdades negadas si no quiere incurrir en contradicción consigo mismo.

Lo cual, a su vez, puede realizarse de dos maneras diferentes, o bien por el testimonio de la revelación divina, en virtud del cual admite otras verdades, o por la misma identidad objetiva de unas verdades con otras; por ejemplo, si alguien admitiera que Jesucristo es Dios y hombre perfecto y al mismo tiempo negara la existencia en El de dos voluntades y operaciones distintas. Esta manera de resolver es formalmente teológica, porque la solución se hace en virtud de la misma revelación divina, razón formal de la teología, admitida por el adversario.

Cuando éste no admite ninguna verdad de fe, puede ocurrir que la falsedad de la dificultad por él propuesta sea absolutamente demostrable por la razón, en cuyo caso la demostración sería también teológica en cuanto que es el mismo hábito de la teología, como sabiduría suprema, el que la realiza, utilizando para ello los conocimientos de la metafísica o de otras ciencias.

Si no es demostrable por la razón la falsedad de las dificultades, porque atañen al mismo fondo de los misterios divinos, inaccesibles a la razón, entonces el objetivo de la defensa no puede consistir en convencer al adversario de su error, obligándole a admitir la verdad negada, sino en atrincherarse en las posiciones de la misma verdad revelada para hacerle ver que sus argumentos no la alcanzan, y, por tanto, que su negación no es racional, ni mucho menos necesaria.

En cada caso particular, los mismos datos de la verdad revelada suministran al teólogo posiciones inexpugnables, desde las cuales, con plena certeza y suficiente claridad, puede deshacer toda la fuerza de las dificultades del adversario. Porque las dificultades contra la fe, por más convincentes y especiosas que a primera vista parezcan, tienen todas una falsedad radical, que es fácil descubrir con sólo tener en cuenta que las verdades de fe expresan el modo propio del ser de Dios, el cual transciende infinitamente el modo del ser creado, proviniendo todas ellas de juzgar el primero a través del segundo. En este sentido dice Santo Tomás que las dificultades contra los dogmas de fe son más bien un abuso de la filosofía que uso de la misma [23]. Y así, una vez aclarada esa distinción, desaparece por el mismo caso toda su eficacia contra ellas.

Por eso el teólogo que está en firme posesión de los modos propios del ser divino, por medio de la revelación, puede resolver todos los argumentos contra las verdades de fe en sentido estricto, haciendo ver su intrínseca ineficacia para alcanzarlas y combatirlas, aun cuando en algunos casos no pueda positivamente demostrar su falsedad. Toda la dificultad queda entonces reducida a explicar la conciliación de los principios del ser en común con el modo propio del ser de Dios, lo cual realiza también el teólogo sirviéndose para ello principalmente de la metafísica, en su uso más transcendental y puro.

Las dificultades contra la Trinidad recorren los tipos antes señalados acerca de las verdades sobrenaturales, y todas ellas encuentran, dentro de su propia clase, una solución clara y precisa en Santo Tomás.

Las más difíciles de resolver son, sin duda, las pertenecientes a la última categoría, entre las que sobresale la que nace de la aparente violación del principio de identidad comparada. Pero, sin necesidad de atenerse más que a los mismos datos del dogma trinitario, se ve que la dificultad yerra el golpe. Porque aquel principio tiene aplicación necesaria en las cosas absolutas, pero no entre seres distintos tan sólo de un modo puramente relativo y que en todo lo absoluto son numéricamente una misma cosa. Y la fe establece precisamente la existencia en Dios de tres personas, constituídas por las relaciones subsistentes, las cuales, al mismo tiempo que se identifican todas con la misma esencia de Dios, se distinguen realmente entre sí por la oposición relativa que entrañan esencialmente aquéllas. De donde se sigue que el principio antes indicado en nada contradice la realidad trinitaria. El adversario podrá admitir o no esta realidad, pero lo que no podrá dejar de ver con claridad, si procede con sinceridad científica, es que la posición de la fe no está alcanzada por su objeción.

Y de modo análogo se resuelven las dificultades contra los demás dogmas de fe, cuya falsedad no se puede demostrar porque no tenemos evidencia de los misterios divinos. Pero claramente se hace ver por los mismos datos de la verdad revelada que ésta se encuentra siempre fuera de su alcance, o, como expresa Santo Tomás, que aquéllas no tienen un valor necesario contra ella, lo cual basta para destruir todo su vigor ofensivo.

---

[23] *In Boet. «De Trin.»* q.2 a.3.

Así es como la teología, en cuanto ciencia y al mismo tiempo como sabiduría, representa el conocimiento integral de la verdad revelada.

Precisamente porque la Trinidad expresa el sentido transcendente y sobrenaturalmente divino del ser de Dios, que no puede ser alcanzado por los dardos de la razón embebida en el ser creado, enseña Santo Tomás en la respuesta a la dificultad tercera que la revelación de la Trinidad, lejos de ser superflua y contraproducente, es, por el contrario, una verdad sumamente conveniente a la misma razón natural para sentir rectamente acerca de la causa de todas las cosas, que es Dios uno en esencia y trino en personas. Pues, sin el conocimiento de la Trinidad, el adquirido de Dios en la teodicea sería completamente imperfecto y relativo.

Y después de la elevación del hombre al orden sobrenatural, la revelación es absolutamente necesaria para conocer el objeto de nuestra bienaventuranza y la causa meritoria y eficiente de nuestra redención [24].

II. De las nociones o notas distintivas de las personas divinas

Se entiende por *nociones* las razones abstractas por medio de las cuales conocemos y distinguimos las personas divinas [25], como paternidad, filiación, etc. Varias son las condiciones requeridas para el concepto de *noción:* 1.ª Que pertenezca a los orígenes o relaciones, puesto que las personas se distinguen por ellos. 2.ª Que signifique algo propio de una persona o, al menos, que sólo convenga a dos. Porque lo que es común a todas es esencial y no distintivo personal. 3.ª Que exprese dignidad, por el mismo concepto de persona. 4.ª Que esté significada por un nombre abstracto, como el de *innascibilidad, paternidad,* etc.; pues como los nombres concretos, v.gr., *hombre,* significan la naturaleza existiendo en el supuesto de la misma o como subsistente, habiendo varias notas en una sola persona se daría a entender que habría en ella tantas personas como notas o propiedades, lo que es absurdo. 5.ª Que signifiquen en orden a nuestro conocimiento, pues son el medio de conocer nosotros y distinguir las personas divinas.

Ya San Agustín [26] y San Basilio [27], etc., hablan de las nociones o notas de las divinas personas, admitidas comúnmente por los teólogos. Acerca de ellas plantea Santo Tomás tres cuestiones: la de su existencia real, en cuanto a la cosa significada (a.2); número de las mismas (a.3), y certeza de su existencia (a.4).

Existencia de las nociones

Esta cuestión tropieza con dos escollos principales: el silencio de la Escritura acerca de ellas y la simplicidad de las personas divinas, los cuales toca Santo Tomás en las dificultades primera y tercera.

[24] *Sent.* 1 prol. q.1 a.5; *Cont. Gent.* 1 3.9; *In Boet. «De Trin.»* q.2 a.3; *Contra Graecos* c.2; 1.ª p. q.1 a.8.
[25] Cf. a.2 ad 2; a.3 c.
[26] *Trin.* 5 c.6; ML 42,914.
[27] *Epist.* 38; MG 32,326

Por estas razones, algún que otro teólogo extraviado llegó a negar la existencia de las nociones o notas de las personas.

El Angélico Doctor prueba por tres razones la necesidad de admitirla. La primera es de carácter fundamental, y está tomada del modo propio que tenemos nosotros de entender y significar las cosas divinas, que es al modo que entendemos y expresamos las sensibles, de donde parte todo nuestro conocimiento, en las que a las formas simples las significamos con nombres abstractos, como el de bondad belleza, humanidad, y para expresar las subsistentes empleamos nombres concretos, como el de hombre, bello, bueno.

La segunda está tomada de la necesidad de responder, a instancias de los herejes, a las preguntas en qué las personas divinas son una misma cosa y en qué se distinguen realmente entre sí. Pues, como los nombres concretos signifiquen las formas como subsistentes, que son las mismas personas, no podríamos satisfacer a sus requerimientos de no existir en ellas estas razones abstractas. Y así como decimos que las personas son una misma cosa en la *Deidad,* así también que el Padre se distingue del Hijo por la *paternidad,* y el Hijo del Padre por la *filiación,* etc.

Además, en el Padre existen dos relaciones distintas por las que se refiere al Hijo y al Espíritu Santo: la de paternidad y la de espiración activa. Y como el Padre es una sola persona, es necesario significar la existencia en El de estas dos relaciones reales con nombres abstractos para no poner en el mismo dos personas distintas. Y otro tanto hay que decir del Hijo respecto del Padre y del Espíritu Santo.

El silencio de la Sagrada Escritura no es obstáculo para admitir las nociones. Porque, aunque no hable de ellas de una manera formal y explícita, las enseña de un modo equivalente e implícito al revelarnos la existencia y distinción de tres personas distintas en un solo Dios verdadero.

Ni lo es tampoco la simplicidad de las divinas personas, porque la multiplicidad está sólo en las razones y en los nombres que las significan, no en la cosa por ellas significada, la cual es simplicísima, a saber: la realidad misma de las personas divinas, que nosotros no podemos entender y expresar si no es de esa manera.

Número de las nociones

¿Cuántas son las nociones? La respuesta es clara. Multiplicándose y distinguiéndose las personas por las procesiones, es manifiesto que las nociones han de tomarse de la consideración de las personas en relación con las procesiones. Según lo cual es fácil determinar su número, con sólo tener en cuenta que en los orígenes divinos entran dos términos: el que procede de otro y aquel del cual procede. Para mayor claridad las deduciremos en el siguiente esquema:

NOCIONES DEL

I. *Padre*...
- 1.º En cuanto no procede de otra persona: *innascibilidad* (1).
- 2.º En cuanto que de El procede
  - el Hijo por generación: *paternidad* (2).
  - el Espíritu Santo por la espiración activa: común espiración (3).

II. *Hijo*.....
- 1.º En cuanto procede del Padre por generación: *filiación* (4).
- 2.º En cuanto de El procede el Espíritu Santo por espiración activa: común espiración (3).

III. *Espíritu Santo*....
- En cuanto procede del Padre y del Hijo por espiración activa: *procesión* (5).
- En cuanto de El no procede ninguna otra persona divina. (No es nota o noción.)

Luego son cinco las nociones o notas distintivas de las personas divinas. De éstas, cuatro son *relaciones reales*. La innascibilidad lo es sólo de razón (1 q.33 a.4 ad 3). Cuatro son *propiedades*, pues la común espiración, por lo mismo que conviene a dos personas (al Padre y al Hijo), no puede llamarse propiedad en sentido estricto. Tres son notas *personales*, o constitutivas, de las personas; y todas, notas de las personas.

CERTEZA DE LA EXISTENCIA DE LAS «NOCIONES»

Esta cuestión es de mucha importancia, por la relación que tiene con otra, actualmente muy discutida, acerca de la naturaleza y definibilidad de las conclusiones teológicas.

A propósito de ella enseña aquí el santo Doctor que una cosa puede pertenecer a la fe de dos maneras: *directa* o *indirectamente*. Pertenece directamente a la fe todo lo formalmente revelado y definido por la Iglesia. Por ejemplo, la encarnación del Verbo divino. E indirectamente, todo aquello de cuya negación se seguiría la de una verdad de fe. En este caso se encuentran comprendidas, sin duda, las conclusiones teológicas verdaderamente necesarias, pues su negación equivaldría a la misma negación de la verdad de fe de la cual se deducen.

Por eso, acerca de lo indirectamente perteneciente a la fe cabe error, sin herejía, antes de ser definido por la Iglesia. Pero el que, sabiendo de una manera perfectamente consciente que de la negación de una verdad necesariamente se sigue la de otra de fe, y, no obstante, se obstinara en negarla, o después de su definición por la Iglesia pertinazmente la siguiera negando, es indudable que en ambos casos incurriría en herejía. Porque en ambos casos la negación de esa verdad se opone contradictoriamente a la afirmación de la fe.

Conforme a esto y respecto de la certeza de las nociones o notas distintivas de las personas, hay que decir: 1.º No admitir la existencia de las nociones, sabiendo con toda certeza que de aquí se sigue la negación de las personas, sería herético. 2.º Ignorándolo o no sabiéndolo con toda certeza, sería *erróneo, peligroso* y *temerario,* pero no herético, a no ser de un modo material. 3.º No admitir el número quinario de las notas, poniendo alguna más o quitando alguna de ellas, no sería herético, sino tan sólo *erróneo* o, a todo más, *temerario.*

Y termina aquí la consideración de las personas en común.

CUESTION 32

(In quatuor articulos divisa)

De divinarum personarum cognitione

Del conocimiento de las divinas personas

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum Personarum (cf. q.29 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum per rationem naturalem possint cognosci divinae Personae.

Secundo: utrum sint aliquae notiones divinis Personis attribuendae.

Tertio: de numero notionum.

Quarto: utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

Viene ahora el tratar del conocimiento de las divisas personas, y en esta materia ocurre averiguar cuatro cosas.

Primera: si las divinas personas pueden ser conocidas por la razón natural.

Segunda: si se han de atribuir a las personas algunas nociones.

Tercera: del número de estas nociones.

Cuarta: si es lícito opinar de diversas maneras acerca de las nociones.

ARTICULO 1

Utrum Trinitas divinarum Personarum possit per naturalem rationem cognosci [a]

Si por medio de la razón natural puede conocerse la trinidad de personas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Trinitas divinarum Personarum possit per naturalem rationem cognosci.

1. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem: inve-

Dificultades. Parece que puede conocerse la trinidad de personas divinas por la razón natural.

1. Los filósofos no alcanzaron el conocimiento de Dios más que por la razón natural, y hallamos que dije-

[a] *Sent.* 1 d.3 q.1 a.4; *De verit.* q.10 a.13; *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.4; *In Rom.* 1 lect.6.

ron muchas cosas acerca de la trinidad de personas. Aristóteles dice: "Por este número (el número tres) nos hemos aplicado a glorificar al Dios único, que está por encima de todo lo creado". — Dice también San Agustín: "Allí leí (en los libros de los platónicos), no ciertamente con las mismas palabras, pero con múltiples razones que persuaden de lo mismo, que en el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo", y cosas parecidas que allí se seguían: palabras en las cuales se enseña la distinción de las personas divinas. — En la Glosa se dice también que los magos de Faraón flaquearon en el tercer signo, esto es, en el conocimiento de la tercera persona que es la del Espíritu Santo. Luego conocieron por lo menos dos. — A su vez dice Trismegisto que "la mónada engendra a la mónada y refleja sobre sí su ardor"; palabras que parecen indicar la generación del Verbo y la procesión del Espíritu Santo. Luego es posible alcanzar conocimiento de las divinas personas por medio de la razón natural.

2. Dice Ricardo de San Víctor: "Creo sin duda alguna que no faltan argumentos, no sólo probables, sino demostrativos, para la explicación de cualquier verdad". De aquí que, para probar la trinidad de personas, unos adujeron razones tomadas de lo infinito de la bondad divina, que se comunica a sí misma infinitamente en la procesión de las divinas personas; otros se basaron en que "sin compañía no es alegre la posesión de ningún bien"; y San Agustín procede a explicar la trinidad de personas por la procesión del verbo y del amor en nuestro entendimiento, y en este camino le hemos seguido nosotros. Luego por la razón natural se puede conocer la trinidad de personas.

niuntur autem a philosophis multa dicta de Trinitate Personarum. Dicit enim Aristoteles, in I «De caelo et mundo»[1]: «Per hunc numerum», scilicet ternarium, «adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata».—Augustinus etiam dicit, VII «Confess.»[2]: «Ibi legi», scilicet in libris Platonicorum «non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum», et huiusmodi quae ibi sequuntur: in quibus verbis distincto divinarum Personarum traditur.—Dicitur etiam in Glossa Rom. 1 et Ex. 8.19, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo idest in notitia tertiae Personae, scilicet Spiritus Sancti: et sic ad minus duas cognoverunt.—Trismegistus etiam dixit[3]: «Monas genuit monadem et in se suum reflexit ardorem»; per quod videtur generatio Filii, et Spiritus Sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum Personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Praeterea, Ricardus de Sancto Victore dicit, in libro «De Trin.»[4]: «Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint». Unde etiam ad probandum Trinitatem Personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in processione divinarum Personarum. Quidam vero per hoc, quod «nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio»[5]. Augustinus vero[6] procedit ad manifestandum Trinitatem Personarum, ex processione verbi et amoris in mente nostra: quam viam supra (q.27 a.1.3) secuti sumus. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas Personarum.

3. Praeterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas Personarum ratione humana cognosci potest.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in libro II «De Trin.»[7]: «Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi». Ambrosius etiam dicit[8]: «Impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet». Sed per originem generationis et processionis distinguitur trinitas in personis divinis, ut ex supra (q.30 a.2) dictis patet. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas Personarum per rationem cognosci non possit.

Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire. Ostensum est enim supra (q.12 a.4.11.12) quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium: et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei (cf. q.12 a.12). Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem Personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem Personarum.

[1] C.1 n.2 (BK 268a13): S.TH., lect.2 n.5.
[2] C.9: ML 32,740.
[3] *Poemand.* dial.4.
[4] L.1 c.4: ML 196,892.
[5] SÉNECA, epist.6.
[6] *De Trin* l.9 c.4ss: ML 42,963.

Pero no se puede decir que la tradición divina acerca del conocimiento de la Trinidad sea superflua. Luego puede conocerse con la razón humana la trinidad de personas.

Por otra parte, dice San Hilario: "No piense el hombre poder alcanzar con su inteligencia el sacramento de la generación"; y dice también San Ambrosio: "Es imposible saber el secreto de la generación: la mente flaquea, calle la voz". Mas por el origen de la generación y de la procesión es por lo que se distingue una trinidad en las personas divinas, como se ve por lo dicho anteriormente. Luego, como el hombre no puede saber y alcanzar con su inteligencia aquello de que no se pueden tener pruebas demostrativas, síguese que la trinidad de personas no puede ser conocida por la razón.

Respuesta. Es imposible llegar al conocimiento de la trinidad de las personas divinas por medio de la razón natural. Hemos demostrado que el hombre, con sus propias fuerzas, no puede alcanzar el conocimiento de Dios si no es mediante las criaturas. Mas las criaturas conducen al conocimiento de Dios, como el efecto al de su causa. Luego la razón natural no puede conocer de Dios más que aquello que necesariamente le compete en cuanto es principio de todos los seres; y éste es el fundamento en que nos hemos apoyado en el tratado de Dios. Ahora bien, el poder creador de Dios es común a toda la Trinidad, y por ello pertenece a la unidad de la esencia y no a las personas distintas. Luego mediante la razón natural puede conocerse de Dios lo que pertenece a la unidad de esencia, pero no lo referente a la distinción de personas.

[7] § 9: ML 10,58.
[8] *De fide* c.10: ML 16,566.

El que, pues, se empeña en demostrar la trinidad de personas por medio de la razón natural, atenta contra la fe de dos maneras. Primero, contra la dignidad de la misma fe, que tiene por objeto las cosas invisibles que exceden la capacidad de la razón humana, conforme a lo que dice el Apóstol en la Epístola a los Hebreos: "La fe es de las cosas que no se ven", y en la primera a los Corintios: "Hablamos la sabiduría entre los perfectos, mas no la de este siglo ni la de los príncipes de este siglo, sino que hablamos la sabiduría de Dios en el misterio, que está escondida". — Segundo, contra el intento de atraer a otros a la fe, pues cuando alguien, para probar los dogmas, alega argumentos que no son demostrativos, la expone a la irrisión de los infieles, quienes se imaginan que nosotros nos apoyamos en semejantes razones y que en virtud de ellas creemos.

Por consiguiente, no debe intentarse demostrar las verdades de fe más que por vía de autoridad para con los que la acaten. Respecto a los otros, es suficiente probar que en el contenido de la fe nada hay que sea imposible, y por esto dice Dionisio: "Si alguien rehusa totalmente la palabra inspirada, éste está lejos de nuestra filosofía; mas si atiende a la verdad de la revelación, también nosotros empleamos este canon".

Soluciones. 1. Los filósofos no conocieron el misterio de la trinidad de las divinas personas por sus razones propias, que son la paternidad, la filiación y la procesión, conforme a aquello del Apóstol: "Hablamos la sabiduría de Dios, que ningún príncipe de este siglo conoció", esto es, ningún filósofo, según la Glosa. Sin embargo, conocieron algunos de los atributos esenciales que se apropian a las personas, como el poder al Padre, la sabiduría al Hijo y la bondad al Espíritu Santo, según adelante diremos. Por tanto, lo que dice Aristóteles: "Por este número nos aplicamos", etc., no significa que admita el número ternario en Dios; sólo quiere decir que los antiguos lo usaban en sus sacrificios y oraciones debido a cierta perfección del número tres. — También se halla en los libros de los platónicos que "en el principio era el verbo", mas no en el sentido de que el verbo fuese persona engendrada en Dios, sino en cuanto significa el concepto ideal por el que Dios fabricó todas las cosas, que se apropia al Hijo. — Y aunque conociesen atributos que se apropian a las tres personas, se dice, sin embargo, que fallaron en el tercer signo, o sea en el conocimiento de la tercera persona, porque se habían apartado del bien, que se apropia al Espíritu Santo, ya que, conociendo a Dios, "no le glorificaron como Dios", según dice el Apóstol, o también porque los platónicos admitían un primer ser, a quien llamaban padre de todo el universo, y bajo él, otra substancia, a la cual llamaban "mente" o "entendimiento paterno", y en ella estaban los conceptos de todas las cosas, según refiere Macrobio comentando el "Sueño de Escipión"; pero no admitían una tercera substancia separada que parezca corresponder al Espíritu Santo. No es, pues, así como nosotros admitimos al Padre y al Hijo, diferentes por su substancia, y, sin embargo, éste fué el error de Orígenes y de Arrio, seguidores en esto de los platónicos. — Respecto al dicho de Trismegisto: "La mónada engendra a la mónada y refleja en sí su ardor", no se refiere a la generación del Verbo ni a la procesión del Espíritu Santo, sino a la producción del mundo, pues el Dios único produjo un solo mundo por el amor de sí mismo.

2. Dos son las maneras como interviene la razón para explicar una cosa: de un modo, para probar su-

Qui autem probare nititur Trinitatem Personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo, quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. Unde Apostolus dicit, ad Hebr. 11,1 quod fides est de «non apparentibus». (Et Apostolus dicit, I Cor. 2,6: «Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est».)—Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium: credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.

Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. Unde Dionysius dicit, 2 cap. «De div. nom.» [9]**: «Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum», scilicet sacrorum, «respicit, hoc et nos canone utimur».**

Ad primum ergo dicendum quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum Personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio; secundum illud Apostoli, 1 ad Cor. 2,6; «Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit», idest «philosophorum», secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto, ut infra (q.39 a.7) patebit. — Quod ergo Aristoteles dicit, «per hunc numerum adhibuimus nos ipsos», etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis: sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quandam ternarii numeri perfectionem.—In libris etiam Platonicorum [10] **invenitur «In principio erat verbum», non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis: sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae Filio appropriatur.—Et licet appropriata tribus Personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, idest in cognitione tertiae Personae, quia a bonitate, quae Spiritui Sancto appropriatur, devlaverunt, dum cognoscentes Deum, «non sicut Deum glorificaverunt», ut dicitur Rom. 1,21. Vel, quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant «mentem» vel «paternum intellectum», in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat «Super somnium Scipionis»** [11]**: non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quae videretur Spiritui Sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium, secundum substantiam differentes: sed hoc fuit error Origenis** [12] **et Arii, sequentium in hoc Platonicos. — Quod vero Trismegistus dixit, «monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem», non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi: nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.**

Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad pro-

• ½ 2: ML 3,640; S.Th., lect.1.

[10] Cf. AUGUST., *Confess.* l.7 c.9: ML 32,740.
[11] L.1 c.2.6.—Cf. ALBERT. MAGN., *In Metaph.* 1 c.12; *De quindecim problem.* n.1
[12] Super Io. 1.1: ML 14,108.—Cf. HIERON., ep.84 *Ad Pammachium* c.1: ML 22,746

ficientemente alguna verdad fundamental, como sucede en las ciencias naturales, donde se dan razones suficientes para demostrar que el cielo se mueve con velocidad uniforme. De otro modo, se alegan razones, no como suficientes para probar una verdad radical, sino tales que, supuesta la verdad radical, muestran su congruencia con los efectos subsiguientes, y de este modo se habla en astronomía de excéntricos y epiciclos, porque, hecha esta suposición, se pueden explicar las apariencias sensibles de los movimientos del cielo; y, sin embargo, esta razón no es demostrativa, porque tal vez pudieran explicarse también a base de otra hipótesis. Ahora bien, del primer modo pueden darse razones para probar que Dios es uno y otras verdades semejantes. Pero las razones que se alegan para manifestar el misterio de la Trinidad pertenecen al segundo modo, o sea, que, supuesta la trinidad, son congruentes, pero no tales que por ellas se demuestre la trinidad de personas. — Y esto se comprueba examinando cada una de las demostraciones citadas. La bondad infinita de Dios se manifiesta también en la producción de las criaturas, porque sacar algo de la nada requiere poder infinito, y para que se comunique con bondad infinita no es preciso que proceda de Dios algo infinito, sino que cada ser reciba la bondad divina según lo requiera su modo o capacidad. — Asimismo, aquello de que "sin compañía no es posible el disfrute alegre de bien alguno", tiene lugar cuando se trata de una persona que no posee la plenitud del bien, y, por tanto, para alcanzar la plenitud del bien de la alegría necesita que el bien de otro se una al suyo. — Por último, la semejanza de nuestro entendimiento no prueba suficientemente cosa alguna de Dios, debido a que la inteligencia no está en Dios y en nosotros de modo unívoco. — De aquí que diga San Agus-

bandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis: quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes: non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas Personarum.—Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum: quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat: sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem.—Similiter etiam quod dicitur, quod «sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni», locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget, ad plenam iucunditatis bonitatem, bono alicuius alterius consociati sibi.—Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis.— Et inde est quod Augustinus, «Super Ioan.»[13] dicit quod per

[13] Tr.27 § 7 ML 35,1618.

fidem venitur ad cognitionem, et non e converso.

Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat (Gen. 1,1), «In principio creavit Deus caelum et terram», subdit (v.3): «Dixit Deus, Fiat lux», ad manifestationes divini Verbi; et postea dixit (v.4): «Vidit Deus lucem, quod esset bona», ad ostendendum approbationem divini amoris; et similiter in aliis operibus (v.6ss.). — Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus Sancti.

tín que por la fe se llega al conocimiento, pero no a la inversa.

3. Para dos cosas hemos necesitado conocer las divinas personas. Una, para tener ideas correctas acerca de la creación de las cosas, pues al confesar que Dios hizo todas las cosas por su Verbo, se excluye el error de los que sostienen que las produjo por necesidad de su naturaleza. Asimismo, cuando ponemos en El la procesión del amor, afirmamos que Dios no produjo las criaturas por indigencia propia ni por motivo alguno extrínseco, sino por el amor de su bondad. Por esto Moisés, después de decir: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", añade: "Dijo Dios: Hágase la luz", para manifestar el Verbo divino; y continúa después: "Vió Dios que era buena la luz", para mostrar la aprobación del divino amor, y lo mismo se ve en las demás obras.—La otra, y es la principal, para que pensásemos como debemos de la salvación del género humano, que se realiza por el Hijo encarnado y por el don del Espíritu Santo.

ARTICULO 2

Utrum sint ponendae notiones in divinis [a]

Si debemos poner nociones en Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendae notiones in divinis.

1. Dicit enim Dionysius, in 1 cap. «De div. nom.»[14], quod «non est audendum dicere aliquid de Deo, praeter ea quae nobis ex sacris eloquiis sunt expressa». Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacrae Scripturae. Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

2. Praeterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiae, aut ad trinitatem personarum. Sed notiones

Dificultades. Parece que no se deben poner nociones en Dios.

1. Dice Dionisio que "nadie debe atreverse a decir cosa alguna de Dios, fuera de lo que hallamos expreso en los textos sagrados". Pero en los textos de la Sagrada Escritura no se hace mención alguna de las nociones. Luego no han de ponerse en Dios.

2. Todo lo que hay en Dios, o pertenece a la unidad de la esencia o a la trinidad de las personas. Pero las nociones no pertenecen a la unidad

[a] *Sent.* 1 d.33 a.2.

[14] § 1: MG 3,588; S.Th., lect.1.

de esencia ni a la trinidad de personas, pues de ellas no se dice lo que es propio de la esencia, y así no decimos que la "paternidad sea sabia" o "creadora"; ni tampoco lo que concierne a las personas, y por esto no decimos que "la paternidad engendra" ni que "la filiación sea engendrada". Luego en Dios no hay lugar para las nociones.

3. En las cosas simples no hay para qué suponer abstracciones destinadas a darlas a conocer, porque se conocen por sí mismas. Pero las personas divinas son simplicísimas. Luego en las divinas personas no deben ponerse nociones.

Por otra parte, dice San Juan Damasceno que "reconocemos la diferencia de las hipóstasis", esto es, de las personas, "en tres propiedades, o sea, en la paternal, la filial y la procesional". Luego hay que poner en Dios propiedades y nociones.

Respuesta. Prepositino, mirando por la simplicidad de las personas, dijo que no debían ponerse en Dios propiedades ni nociones, y si las encontraba mencionadas en alguna parte, explicaba el término abstracto como concreto; pues así como solemos decir: "Ruego a tu benignidad", esto es, "a ti, que eres benigno", así también, cuando en Dios se dice "paternidad", se ha de entender "Dios Padre".

Pero, según hemos dicho, el empleo de nombres concretos o abstractos no perjudica a la simplicidad divina. La razón es porque, según nuestro modo de conocer, así es nuestra manera de nombrar. Pero nuestro entendimiento no puede llegar hasta la simplicidad divina tal como es en sí; por lo cual concibe y nombra lo divino a su modo, o sea conforme lo halla en las cosas sensibles, de las que toma sus conocimientos. Tratándose de éstas, empleamos nombres abstractos para expresar

non pertinent ad unitatem essentiae, nec ad trinitatem personarum. De notionibus enim neque praedicantur ea quae sunt essentiae; non enim dicimus quod «paternitas sit sapiens» vel «creet»: neque etiam ea quae sunt personae; non enim dicimus quod «paternitas generet» et «filiatio generetur». Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

3. Praeterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quae sint principia cognoscendi: quia cognoscuntur seipsis. Sed divinae personae sunt simplicissimae. Ergo non sunt ponendae in divinis personis notiones.

Sed contra est quod dicit Ioannes Damascenus[15]: **«Differentiam hypostaseon», idest personarum, «in tribus proprietatibus, idest paternali et filiali et processionali, recognoscimus». Sunt ergo ponendae proprietates et notiones in divinis.**

Respondeo dicendum quod Praepositinus, attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis: et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto: sicut enim consuevimus dicere, «Rogo benignitatem tuam», idest «te benignum», ita cum dicitur in divinis «paternitas», intelligitur «Deus Pater».

Sed, sicut ostensum est supra (q.3 a.3 ad 1; q.13 a.1 ad 2), divinae simplicitati non praeiudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis. Quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda; et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, idest secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit. In quibus, ad significandum simplices formas, nominibus abstractis utimur: ad significandum vero

[15] *De fide orth.* c.5: MG 94,1000.

res subsistentes, utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra (ibid.) dictum est, ratione simplicitatis, per nomina abstracta significamus: ratione vero subsistentiae et complementi, per nomina concreta.

Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus «deitatem» et «Deum», vel «sapientiam» et «sapientem»; sed etiam personalia, ut dicamus «paternitatem» et «Patrem». Ad quod duo praecipue nos cogunt. Primo quidem, haereticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum et tres Personas, quaerentibus «quo sunt unus Deus», et «quo sunt tres personae», sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Et huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatae, ut paternitas, et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut «quid», persona vero ut «quis», proprietas autem ut «quo».

Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et personam Spiritus Sancti. Non autem una relatione: quia sic sequeretur quod etiam Filius et Spiritus Sanctus una et eadem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet trinitatem, sequeretur quod Filius et Spiritus Sanctus non essent duae personae. Neque potest dici, ut Praepositinus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturae diversimode se habeant ad ipsum, sic Pater una relatione refertur ad Filium et ad Spiritum Sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet,

formas simples, y para enunciar seres subsistentes usamos nombres concretos. Por tanto, según hemos dicho, expresamos lo divino con nombres abstractos por razón de la simplicidad, y en razón de la subsistencia y de su ser completo lo expresamos con nombres concretos.

Ahora bien, es necesario emplear en abstracto y en concreto no sólo los nombres esenciales, como "deidad" y "Dios" o "sabiduría" y "sabio", sino también los personales, como "paternidad" y "Padre". A ello nos obligan principalmente dos motivos. Primero, la importunidad de los herejes. Puesto que nosotros confesamos que Padre, Hijo y Espíritu Santo son un solo Dios y tres personas, si alguien pregunta "en virtud de qué son un Dios" y "en virtud de qué son tres personas", así como a lo primero se responde que son uno por la unidad de esencia, así también fué necesario que hubiese algunos nombres abstractos para responder por qué se distinguen las personas, y tales son las propiedades o nociones significadas en abstracto, como la paternidad y la filiación. Por consiguiente, la esencia en Dios es significada como "lo que"; la persona, "como quien", y la propiedad, como "por lo que".

Segundo, porque hallamos que en Dios una persona se refiere a otras dos: la del Padre, a la del Hijo y a la del Espíritu Santo. Pero no con una sola relación, porque en tal caso el Hijo y el Espíritu Santo habrían de referirse al Padre con una sola e idéntica relación, de donde se seguiría que no serían dos personas, puesto que sólo la relación multiplica la trinidad en Dios. Y no se puede alegar, como decía Prepositino, que, así como Dios se refiere a las criaturas con una sola relación, y, en cambio, éstas se refieren a Dios con relaciones múltiples, así también el Padre se refiere al Hijo y al Espíritu Santo con una sola relación, no obstante que ellos se refieren al Padre con dos; porque, como la razón especifi-

ca de lo relativo consiste en referirse a otro, necesariamente se sigue que no pueden ser específicamente distintas dos relaciones cuando en el lado opuesto les corresponde una sola. La relación de padre y la de señor son de diversa especie, por la diversidad que hay entre la filiación y la servidumbre. Asimismo, las criaturas todas se refieren a Dios con una sola relación, en cuanto son criaturas suyas; mientras que el Hijo y el Espíritu Santo se refieren al Padre con relaciones de distinta especie, y, por tanto, no hay paridad. Además, no se requiere, según hemos dicho, que en Dios haya relación real alguna a las criaturas, sin inconveniente de multiplicar en El las relaciones de razón, y, en cambio, es preciso que haya en el Padre alguna relación real por la cual se refiera al Hijo y al Espíritu Santo, y, por tanto, en correspondencia con las dos relaciones con las cuales el Hijo y el Espíritu Santo se refieren al Padre, es preciso admitir en el Padre otras dos relaciones, con las cuales se refiera al Hijo y al Espíritu Santo. Ahora bien como la persona del Padre no es más que una, fué necesario significar separadamente las relaciones con los términos abstractos, llamados "propiedades" y "nociones".

Soluciones. 1. Si bien la Sagrada Escritura no menciona las nociones, menciona, sin embargo, a las personas, en las cuales se entienden las nociones, como lo abstracto en lo concreto.

2. Las nociones en Dios no se significan como cosas, sino como conceptos, que nos dan a conocer las personas, no obstante que las nociones o relaciones estén realmente en Dios, según hemos dicho. Por consiguiente, lo que dice orden a cualquier acto esencial o personal no puede decirse de las nociones, porque esto repugna a su modo de significar, y por esto no podemos decir que la "paternidad engendra" o "crea" o

necesse est dicere quod duae relationes non sunt diversae secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat: oportet enim aliam speciem relationis esse domini et patris, secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturae sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturae ipsius: Filius autem et Spiritus Sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem: unde non est simile. Et iterum, in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra (q.28 a.1 ad 3) dictum est: relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem qua refertur ad Filium et Spiritum Sanctum: unde secundum duas relationes Filii et Spiritus Sancti quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum Sanctum. Unde, cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quae dicuntur proprietates et notiones.

Ad primum ergo dicendum quod, licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de Personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum quod notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quaedam quibus cognoscuntur Personae; licet ipsae notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est (q.28 a.1). Et ideo ea quae habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus; quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod «paternitas generet» vel

«creet sit sapiens» vel «intelligens». Essentialia vero quae non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturae a Deo, possunt praedicari de notionibus: possumus enim dicere quod «paternitas est aeterna» vel «immensa», vel quodcumque huiusmodi. Et similiter, propter identitatem rei, possunt substantiva personalia et essentialia praedicari de notionibus: possumus enim dicere quod «paternitas est Deus», et «paternitas est Pater».

Ad tertium dicendum quod, licet personae sint simplices, tamen absque praeiudicio simplicitatis possunt propriae rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est (in c).

que "sea sabia" o "inteligente". En cambio, podemos decir de las nociones las propiedades esenciales que no dicen orden a acto alguno, sino que se limitan a remover de Dios las condiciones de las criaturas, y así podemos decir que la "paternidad es eterna" o "inmensa", y cosas análogas. Asimismo, por razón de la identidad real, podemos decir de las nociones los términos substantivos personales y esenciales, y por esto podemos decir que "la paternidad es Dios" y que "la paternidad es Padre".

3. Si bien las personas son simples, pueden, no obstante, expresarse en abstracto sus razones propias, sin perjuicio de la simplicidad, según hemos dicho.

ARTICULO 3

Utrum sint quinque notiones [a]

Si hay cinco nociones en Dios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint quinque notiones.

1. Propriae enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra (q.28 a.4) dictum est. Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

2. Praeterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus: propter hoc autem quod sunt tres personae, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur «quinus»: quod est inconveniens.

3. Praeterea, si, tribus personis existentibus in divinis, sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint aliquae notiones duae vel plures; sicut in persona Patris ponitur innascibilitas et paternitas et commu-

Dificultades. Parece que no hay cinco nociones.

1. Propiamente hablando, las nociones de las personas son las relaciones que las distinguen. Pero, según hemos dicho, las relaciones no son más que cuatro. Luego cuatro serán las nociones.

2. Porque hay en Dios una sola esencia, se llama Dios uno, y porque hay tres personas, Dios trino. Si, pues, hubiese en Dios cinco nociones, se llamaría Dios "quino", denominación inaceptable.

3. Si en Dios no hay más que tres personas y las nociones son cinco, es preciso que en alguna de ellas haya dos o más nociones, y de hecho se asignan al Padre la innascibilidad, la paternidad y la común espiración.

---

[a] *Sent.* I d.26 q.2 a.3; d.28 q.1 a.1; *De pot.* q.9 a.9 ad 21.27; q.10 a.5 ad 12; *Comp. theol.* c.57-58.

Pues bien, o estas tres nociones difieren realmente o no. Si difieren realmente, síguese que la persona del Padre está compuesta de muchas cosas. Si sólo difieren con distinción de razón, síguese que una de ellas puede predicarse de otra, de suerte que si, en atención a la identidad real, decimos que la bondad de Dios es su sabiduría, también diremos que la común espiración es la paternidad, cosa que nadie admite. Luego no son cinco las nociones.

Por otra parte, parece que son más; porque si se admite en el Padre la noción de innascibilidad, debido a que no procede de nadie, tampoco del Espíritu Santo procede otra persona, y con arreglo a esto es necesario buscar una sexta noción.

Además, si es común al Padre y al Hijo que proceda de ellos el Espíritu Santo, también es común al Hijo y al Espíritu Santo el proceder del Padre. Si, pues, una noción es común al Padre y al Hijo, debe haber otra común al Hijo y al Espíritu Santo.

Respuesta. Por noción entendemos lo que es la razón propia para conocer la persona divina. Las divinas personas se multiplican por las relaciones de origen. Pero la relación de origen comprende dos cosas: "de quién otro" y "quién de otro", y de ambas maneras se puede llegar a conocer la persona. Ahora bien, la persona del Padre no puede ser conocida por el hecho de proceder de otro, sino porque no procede de nadie, y por este concepto su noción es la "innascibilidad". En cambio, en cuanto alguien procede de El, podemos conocerle de dos maneras; porque en cuanto de El procede el Hijo, se conoce por la noción de "paternidad". y en cuanto es origen del Espíritu Santo, por la noción de "común espiración". El Hijo puede conocerse, o bien en cuanto procede de otro por nacimiento, y así se le conoce por la "filiación", o en cuanto otro, el Espíritu Santo, procede de El, y así se

nis spiratio. Aut igitur istae tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia praedicari, ut dicamus quod, sicut bonitas divina est eius sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas: quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

Sed contra, videtur quod sint plures. Quia sicut Pater a nullo est, et secundum hoc accipitur notio quae dicitur innascibilitas, ita a Spiritu Sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sextam notionem.

Praeterea, sicut Patri et Filio commune est quod ab eis procedat Spiritus Sanctus, ita commune est Filio et Spiritui Sancto quod procedant a Patre. Ergo, sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui Sancto.

Respondeo dicendum quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinae autem personae multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet «a quo alius» et «qui ab alio»: et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est: sic ex hac parte eius notio est «innascibilitas». Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter. Quia inquantum Filius est ab eo, innotescit notione «paternitatis»: inquantum autem Spiritus Sanctus est ab eo, innotescit notione «communis spirationis». Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo: et sic innotescit per «filiationem». Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus Sanctus: et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet «communi spiratione». Spiritus Sanctus autem

innotescere potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis: et sic innotescit «processione». Non autem per hoc quod alius sit ab eo: quia nulla divina persona procedit ab eo.—Sunt igitur quinque notiones in divinis: scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.

Harum autem tantum quatuor sunt relationes: nam innascibilitas non est relatio nisi per reductionem, ut infra (q.33 a.4 ad 3) dicetur. Quatuor autem tantum «proprietates» sunt: nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones «personales», idest constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio: nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones «personarum», non autem personales, ut infra magis patebit (q.40 a.1 ad 1).

Ad primum ergo dicendum quod praeter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod essentia in divinis significatur ut res quaedam; et similiter personae significantur ut res quaedam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiae, et trinus propter trinitatem personarum; non tamen dicitur «quinus» propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum quod, cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personae, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de invicem praedicantur: quia significantur ut diversae rationes personarum. Sicut etiam non dicimus quod attributum potentiae sit attributum scientiae, licet dicamus quod scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum quod, cum persona importet dignitatem, ut supra (q.29 a.3 ad 2) dictum

le conoce, lo mismo que al Padre, por la "común espiración". El Espíritu Santo puede ser conocido por el hecho de proceder de otro u otros, y así lo conocemos por la "procesión"; mas no porque otro proceda de El, porque de El no procede ninguna persona.—Hay, pues, en Dios, cinco nociones, a saber: "innascibilidad". "paternidad", "filiación", "común espiración" y "procesión".

De éstas, únicamente cuatro son relaciones, porque la innascibilidad sólo por reducción lo es, como adelante veremos. Las "propiedades" no son más que cuatro, pues la común espiración no es propiedad, porque conviene a dos personas. Las nociones "personales", esto es, constitutivas de persona, son tres, a saber: paternidad, filiación y procesión, ya que la innascibilidad y la común espiración se llaman nociones "de las personas, pero no personales", como más por extenso se dirá.

Soluciones. 1. Además de las cuatro relaciones, es necesario poner otra noción, según hemos dicho.

2. En Dios la esencia, y lo mismo las personas, se expresan como si fuesen cosas, y, en cambio, las nociones se significan como razones que notifican a las personas. Por tanto, aunque se puede decir de Dios que es uno por la unidad de esencia y trino por la trinidad de personas, no podemos decir que sea "quino" en virtud de las cinco nociones.

3. Puesto que sola la oposición relativa es en Dios fuente de la pluralidad real, cuando las varias propiedades de una persona no se oponen relativamente entre sí, no hay entre ellas distinción real: mas no por esto se pueden decir o predicar unas de otras, porque se significan como razones o conceptos diversos de las personas: lo mismo que no decimos que el atributo del poder sea el de la sabiduría, aunque digamos que la sabiduría es el poder.

4. Puesto que, según hemos dicho, la persona envuelve el concepto de

dignidad, no puede basarse noción alguna del Espíritu Santo en el hecho de que ninguna persona proceda de El, pues esto no contribuye a su dignidad, como contribuye a la autoridad del Padre el no proceder de otro.

5. El Hijo y el Espíritu Santo no convienen en un mismo modo de proceder del Padre, y, en cambio, el Padre y el Hijo convienen en el mismo modo de producir al Espíritu Santo Pero lo que es principio para conocer una cosa, ha de ser algo especial de ella. Luego no hay paridad.

est, potest accipi notio aliqua Spiritus Sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius; sicut pertinet ad auctoritatem Patris quod sit a nullo.

Ad quintum dicendum quod Filius et Spiritus Sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a Patre; sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum Sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

ARTICULO 4

Utrum liceat contrarie opinari de notionibus [a]

Si es lícito sostener opiniones contrarias en materia de nociones

Dificultades. No parece lícito opinar de otro modo acerca de las nociones.

1. Dice San Agustín que "en ninguna materia es más peligroso el error que en materia de Trinidad" y a ella ciertamente pertenecen las nociones. Pero no puede haber opiniones contrarias sin que haya error. Luego no es lícito sostener opiniones contrarias acerca de las nociones.

2. Por las nociones se conocen las personas, según hemos dicho. Pero acerca de las personas no es lícito tener opiniones contrarias. Luego tampoco acerca de las nociones.

Por otra parte, los artículos de la fe no se refieren a las nociones. Luego es lícito opinar de diversas maneras acerca de ellas.

Respuesta. De dos maneras puede una cosa pertenecer a la fe. Directamente, y en este caso están las verdades reveladas por Dios como

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus.

1. Dicit enim Augustinus, in I «De Trin.» [16], quod «non erratur alicubi periculosius» quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariae opiniones non possunt esse absque errores. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

2. Praeterea, per notiones cognoscuntur personae, ut dictum est (a.2.3). Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notiones.

Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

Respondeo dicendum quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, directe: sicut ea quae sub fide sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et

[a] *Sent.* 1 d.33 a.5.
[16] C.3: ML 42,822.

unum, Filium Dei esse incarnatum, et huiusmodi, et circa haec opinari falsum, hoc ipso inducit haeresim: maxime si pertinacia adiungatur.—Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei: sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Elcanae (1 Reg. 1,20); ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo haeresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur, vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei: et maxime si non pertinaciter adhaereat. Sed postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque haeresi. Et propter hoc, multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est quod circa notiones aliqui absque periculo haeresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in haeresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

principales; por ejemplo, que Dios es trino y uno; que el Hijo de Dios se encarnó, y otras tales, y acerca de ellas, por el mero hecho de sostener opiniones erróneas, se incurre en herejía, máxime si se añade la pertinacia.—Indirectamente pertenece todo aquello de lo cual se sigue algo contrario a la fe, como si alguien dijese que Samuel no fué hijo de Elcana, pues se sigue que es falsa la divina Escritura. Por tanto, puede alguien sin peligro de herejía tener opinión falsa acerca de estas cosas, antes de que se haya visto o determinado que encierran consecuencias opuestas a la fe, sobre todo si no las sostiene con pertinacia. Pero después que esto es manifiesto, y principalmente si ha sido determinado por la Iglesia que de ello se sigue algo contrario a la fe, no podría mantenerse tal error sin incurrir en herejía. De aquí que se consideren hoy heréticas cosas que antes no eran tenidas como tales, porque se vió claramente lo que de ella se seguía.

Por consiguiente, se ha de decir que en materia de nociones hubo quienes sostuvieron opiniones contrarias sin proponerse con ello sostener cosa alguna opuesta a la fe. Mas, si alguien tuviese opinión falsa acerca de las nociones viendo que de ella se derivan consecuencias contrarias a la fe, incurriría en herejía.

Y de este modo quedan contestadas las dificultades.

INTRODUCCION A LA CUESTION 33

DE LA PERSONA DEL PADRE

Comienza Santo Tomás en esta cuestión el estudio de las personas divinas en particular, primero absolutamente en sí mismas, desde la cuestión 33 hasta la 38 inclusive; y en las restantes, hasta la final, en relación a la esencia, a las relaciones, etc.

Acerca de cada una de las personas considera el santo Doctor aquellas cosas que les son propias, por medio de las cuales nosotros las designamos comúnmente. Y así, respecto del Padre analiza los nombres de *Principio,* de *Padre* y de *Ingénito,* con que tanto los libros sagrados como la Iglesia designan la primera persona de la Santísima Trinidad, para ver el sentido en que le convienen a El solo y lo distinguen de las otras personas. Estas cuestiones vienen a ser como una prolongación de la anterior sobre las notas de las personas, y nos dan a conocer no sólo lo propio y distintivo de cada una de ellas, sino también el sentido profundo de las expresiones de la Escritura y de la liturgia.

A) Del nombre «Principio»

En la Sagrada Escritura no se encuentra el nombre de *Principio* aplicado a la primera persona para significar el origen que en ella tienen las demás personas divinas. Pero claramente se deduce del contexto de todo lo que nos enseña acerca de las relaciones de las divinas personas entre sí. Por eso este nombre se emplea en toda la literatura, tanto griega como latina, para designar la primera persona de la Trinidad.

Acerca de los nombres con que es designada la primera persona, existe, sin embargo, una diferencia notable entre los Padres griegos y los latinos, proveniente, sobre todo, del carácter propio de la lengua respectiva.

Los Padres griegos, San Cirilo de Alejandría [1], San Juan Crisóstomo [2], San Juan Damasceno [3], dan indiferentemente al Padre los nombres de *Principio* y de *Causa* de la Trinidad, en cuanto fuente y origen de la misma. Y por esta misma razón llaman también *principiados* al Hijo y al Espíritu Santo.

Los Padres latinos rehusan aplicar al Padre el nombre de *Causa* [4], así como llamar *principiados* al Hijo y al Espíritu Santo.

[1] *In Io.* c.1: MG 73,27.
[2] *Super Io.* hom.2: MG 59,30ss.
[3] I *De fide orth.* c.8.10 etc.: MG 94,810.

Tales diferencias no deben extrañarnos, añade el propio Santo Tomás. "Que haya en las expresiones de los Padres griegos antiguos algunas cosas que no suenen bien a los latinos o griegos posteriores, puede provenir de dos causas. En primer lugar, de que los errores nacidos posteriormente contra la fe fueron ocasión de que los santos doctores de la Iglesia enseñaran con más circunspección los dogmas de fe, como es manifiesto que los que existieron antes de Arrio no se expresaron con tanta claridad acerca de la unidad de la esencia divina como los que vinieron después, y así con otros errores.

"Lo cual no sólo acaeció comúnmente a los diversos doctores de la fe, sino también el egregio San Agustín, pues en los libros que publicó después de la herejía pelagiana habló más cautamente acerca del libre albedrío que lo había hecho en los escritos anteriores, en los que, al defender el libre albedrío del hombre contra los maniqueos, dijo algunas cosas que los pelagianos, adversarios de la gracia divina, tomaron después para defender su error.

"Por lo cual no es de extrañar que los doctores posteriores, después de la aparición de muchos errores, hablen con mucha más circunspección acerca de las cosas de fe, para eliminar toda herejía. Por consiguiente, si en los doctores antiguos se encuentran algunas expresiones que no hayan sido dichas con tanto cuidado como en los modelos, no por eso han de ser despreciadas ni desechadas, ni mucho menos amplificadas, sino que se han de exponer reverentemente.

"También puede provenir esta divergencia de que ciertas expresiones que suenan bien en la lengua griega, puede ser que en la latina no suenen tan bien, aunque una misma sea la fe profesada, con distintas palabras, por griegos y latinos" *(Contra errores Graec.* praef.).

Cabalmente esto es lo que sucede cuando los griegos aplican al Padre el nombre de Causa, como sinónimo de Principio, para significar el primer origen u origen fontal de la Trinidad. Porque los Padres griegos tomaban como sinónimos el *principio* y la *causa,* que en los latinos tienen conceptos esencialmente diversos, significando el primero un origen cualquiera de una cosa respecto de otra. La causa determina más, añadiendo la diversidad de naturaleza, al menos numérica, y la dependencia en el ser [5]. Por lo cual los latinos de ninguna manera podían decir que el Padre es causa del Hijo y del Espíritu Santo, ya que esto equivaldría a la misma herejía de Arrio.

Y de modo semejante tampoco podían admitir que el Hijo y el Espíritu Santo sean *principiados.* Porque, aunque absolutamente hablando se pueda admitir en buen sentido, no obstante puede dar lugar a malas interpretaciones y ser fácilmente ocasión de error (1 q.33 a.1 ad 2).

Entre griegos y latinos no existe, por tanto, respecto de los nombres de Principio y de Causa atribuídos a la persona del Padre, más que una diferencia material, queriendo todos decir una misma cosa y siendo una misma la fe profesada por todos.

Concretando más, entre los latinos el concepto de principio es

[4] «No es costumbre», dice Santo Tomás *(Contra errores Graec.* c.1); «rara vez o nunca» *(De pot.* q.10 a.1 ad 8).
[5] *Contra errores Graec.* c.1; *Sent.* 1 d.29 q.1 a.1.2; *De pot.* q.10 a.1 ad 8; 1 q.33 a.1 ad 1.

mucho más lato que el de causa, significando tan sólo el orden de origen entre dos cosas, sin que éste implique prioridad ni dependencia de una respecto de la otra, a no ser en las creadas. En cambio, el de causa añade diversidad de naturaleza y la dependencia en el ser del efecto. Y así los latinos definen el principio diciendo que es aquello de lo cual una cosa procede, de cualquier manera que sea; y la causa, aquello de lo cual proviene otra cosa con dependencia en el ser. Por eso mismo, según ellos, el principio es perfectamente aplicable a las personas divinas para expresar sus relaciones mutuas de origen, sin que esto lleve consigo la menor imperfección en ninguna de ellas. En cambio, el concepto de causa, trasladado a los orígenes divinos, destruiría la misma naturaleza e igualdad de las divinas personas.

Respecto a las criaturas, como Dios es causa de ellas, necesariamente se ha de decir también que es principio de las mismas. Porque en lo más concreto y particular se halla contenido lo más común y universal.

De lo cual se sigue que *Principio* conviene a Dios en dos acepciones completamente diversas: en sentido personal y en sentido esencial. En el primer caso significa la persona divina de la cual procede otra en Dios. Y como del Padre proceden el Hijo y el Espíritu Santo, con toda propiedad se puede decir del primero que es *Principio*. Lo cual conviene también al Hijo respecto del Espíritu Santo. En cambio, éste de ninguna manera se puede decir que es principio, puesto que los orígenes divinos terminan en El, del cual ninguna otra persona procede en Dios. Por tanto, el nombre de Principio conviene al Padre y no al Espíritu Santo. Pero no es propio del Padre, por cuanto conviene también al Hijo.

Ahora bien, como el Padre no procede de ninguna otra persona, es *Principio no de Principio,* y en este sentido a sólo El conviene y le es rigurosamente propio el concepto de principio. Y así dice el *Concilio XI de Toledo:* "El Padre no tiene origen de ninguno, y de El proceden el Hijo por generación y el Espíritu Santo por espiración activa. Por eso mismo el Padre es fuente y origen de toda la divinidad" (D 275).

Cuando los Padres griegos atribuyen al Padre el nombre de Principio, lo hacen en este sentido, e inversamente, cuando dicen que el Hijo y el Espíritu Santo son principiados, excluyen de ellos la razón de principio en este mismo sentido o de *principio que no es de principio.*

En sentido esencial, *principio* denota la virtud divina de la cual procedieron todas las cosas creadas, y así es de fe que conviene por igual a todas las personas divinas, en cuanto idénticas con la divina esencia, por razón de la cual conviene a Dios ser causa de las criaturas. La Sagrada Escritura se lo atribuye indistintamente [6]. Véase cómo se expresa el *Concilio XI de Toledo:* "Las tres son una misma cosa, una naturaleza, no una persona. Mas estas tres personas no han de juzgarse separables, no existiendo ni *obrando* nunca una *antes* que otra, ni *después* de la otra, ni *sin* la otra" (D 281). Y el *Concilio IV de Letrán:* "Firmemente creemos y absolutamente profesamos que existe un solo Dios verdadero, eterno, inmenso, inmortal, incomprensible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas ciertamente en una sola esencia..., consubstanciales y coiguales y omnipotentes y coeternas: *un solo principio de todas las cosas...* Cada una de las divinas personas es la misma substancia, naturaleza o esencia divina, *solamente* la cual es *principio* de todas las cosas" (D 428.432).

[6] Io. 8,25; Apoc. 1,14; 22,13.

B) *Del nombre «Padre»*

También el nombre de Padre puede tomarse en dos sentidos diferentes: esencialmente o por relación a las criaturas y personalmente o por orden a la persona divina de la cual procede otra por verdadera generación. Y así, cuando hablamos de Dios, hay que distinguir en El dos clases de paternidad: la esencial y la personal. La primera se dice también *ad extra* o fuera de Dios, y la segunda, *ad intra* o dentro del mismo Dios.

La Sagrada Escritura nos habla de la paternidad divina en los dos sentidos. Así en Job (38,28) se llama a Dios padre de la lluvia y de las gotas de rocío, lo que por igual razón le conviene respecto de todas las demás cosas, en cuanto que en todas ellas se encuentra una semejanza del ser de Dios, que recibieron de El por creación, y un vestigio de la Trinidad. Por la misma razón, aunque en sentido más perfecto, se dice también padre del hombre, por la imagen suya impresa en él mediante la razón y por la especial providencia que tiene Dios del hombre y de un modo particular del pueblo escogido [7]. Esta misma paternidad divina es todavía mucho más perfecta en los justos, por la semejanza sobrenatural de Dios que existe en ellos por la gracia [8], la cual se consuma en la gloria [9].

Esencialmente distinta de ésta es la paternidad que dentro del mismo Dios tiene la primera persona divina respecto de la segunda o del Hijo de Dios, de la misma substancia del Padre y nacido de El por verdadera generación. De esta paternidad divina es de la que habla San Pablo siempre que dice: "El Padre de nuestro Señor Jesucristo." A ella se refiere también el mismo Jesucristo cuando describe sus relaciones con el Padre (Io 5,17-21; 17,1 ss).

La primera paternidad es esencial y conviene por igual a todas las personas divinas por razón de la esencia, al igual que la creación. La segunda es personal, perteneciendo tan sólo al Padre, por cuanto la misma relación de paternidad es la que lo constituye en persona y lo distingue de las otras personas divinas. Por tanto, en este sentido el nombre de Padre es propio de la primera persona (a.2.3).

Comparada esta paternidad divina con la primera o esencial, es manifiesta la superioridad infinita que tiene sobre ella, por cuanto en la personal se realiza toda la perfección posible de la paternidad, como se ve claro en la misma identidad numérica de substancia existente entre el Padre y el Hijo. De donde se sigue que la personal conviene a Dios primariamente con relación a la esencial, en la que sólo puede haber una semejanza más o menos perfecta entre el ser de la cria-

[7] Ex. 4,22; Deut. 32,6; Is. 63,16; 64,8-9; Ier. 31,20; Mal. 1,10.
[8] Rom. 16,11; 2 Petr. 1,4
[9] Rom. 5,2; Eph. 1,18s.

tura y el de Dios. Luego el nombre de Padre, dicho de Dios en sentido esencial y personal, es un nombre analógico que le conviene por razón esencialmente diversa y sólo proporcionalmente semejante (a.3 y ad. 1).

El nombre de Padre es más propio de la primera persona que el de Generante, porque éste significa al Padre *in fieri* y de una manera imperfecta, mientras que aquél lo expresa de una manera perfecta en posesión del Hijo (a.2 ad 2).

De lo dicho se infiere que la paternidad divina, tomada personalmente, se dice con más propiedad de Dios que de los hombres la paternidad humana, por cuanto es menor la diferencia entre el Padre y el Hijo en Dios que la existente entre el padre y el hijo humanos. En Dios, esta diferencia consiste sólo en la distinción de personas por la oposición de relaciones, siendo una misma numéricamente la naturaleza del Padre y del Hijo (a.2 ad 4); lo cual no sucede entre los hombres.

C) *Del nombre «Ingénito».*

Ingénito es una palabra negativa que equivale a no engendrado. Por tanto, según el sentido en que se tome la generación, así la palabra *ingénito* recibirá diversas acepciones, que es necesario precisar para poder determinar después en qué sentido es propio del Padre ser *ingénito*.

1.º Tomada la generación en sentido amplio, como sinónima de producción o creación, la palabra *ingénito* es igual a increado. Y así huelga decir que conviene a Dios substancialmente y que es común a todas las personas divinas por razón de su esencia.

2.º Tomando la generación en sentido propio, ingénito significa lo mismo que no engendrado. En este sentido la toman el Nacianceno *(Sermo de Epiph.)* y San Jerónimo *(De regulis definitionum)*, aplicándola no sólo al Padre, sino también al Espíritu Santo.

3.º Puede tomarse, por último, la generación, no sólo en sentido propio, sino también común, equivaliendo entonces la palabra *ingénito* en Dios a *no procedente de otro*. Lo cual puede referirse o bien a la esencia divina o a las personas.

Mas como las personas son las que proceden en Dios, y al mismo tiempo principio próximo de los orígenes divinos, síguese que, en este sentido, *ingénito* se dirá solamente de las personas y no de la esencia. Por lo cual enseña Santo Tomás que *ingénito* significa en cierto sentido privativamente, o sea en el género de principio personal, y no de una manera puramente negativa, por cuanto expresa la negación de toda procedencia en una persona, la cual pertenece a otras que convienen con ella en ser principio o término de los orígenes divinos. En cuyo caso el nombre de Ingénito tan sólo pone en la persona a que pertenece una relación de razón, consistente en la negación de toda procedencia de otra (a.4 ad 2).

Ahora bien, es indudable que el nombre de Ingénito, así entendido, no conviene al Hijo, que es engendrado, ni al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, sino tan sólo al Padre, significando el principio que no es de principio o el principio fontal de la Trinidad. De donde al Padre, en cuanto principio del Hijo, le conviene la paternidad; en cuanto de El procede el Espíritu Santo, la espiración activa juntamente con el Hijo, y en cuanto El mismo no procede de ningún otro, sino que es primer principio y no principio de principio, como el Hijo, le conviene el nombre de Ingénito o de Innascible.

Por eso Santo Tomás no quiere admitir, con Ricardo de San Víctor y San Buenaventura, que *ingénito* signifique algo positivo, sino tan sólo negación de toda procedencia de otro en la razón de principio personal, o sea la misma innascibilidad del Padre (a.4 ad 1).

Ni es obstáculo para que el nombre de Ingénito sea propio del Padre el que consista en una negación. Porque las cosas simples las entendemos nosotros por medio de negaciones (a.4 ad 1). Así como tampoco se expresaría mejor esta propiedad del Padre con el nombre de *improcesible*. Porque, siendo de la naturaleza del origen del Espíritu Santo proceder también del Hijo, con ese nombre no se expresaría suficientemente la negación de toda procedencia en el Padre, por lo mismo que con él tampoco se niega la del Hijo. En cambio, con el de Ingénito expresamente se niega en el Padre toda procedencia de otro, puesto que, negada la de generación, se niega también la del amor o del Espíritu Santo, que por naturaleza procede de la primera, o sea del Hijo (a.4 ad 5). Por lo cual afirma Santo Tomás, juntamente con San Hilario y San Agustín, que poner en Dios dos innascibles equivaldría a afirmar la existencia de dos deidades o de dos dioses (a.4 ad 4).

La esencia divina también es ingénita; pero de ella no se dice esta propiedad en el mismo sentido que del Padre, o sea, de algún modo privativamente en el género de principio personal, sino tan sólo de una manera puramente negativa, de generación en sentido propio, en el orden de la misma esencia divina, no de principio personal. Porque la esencia divina no es principio próximo de la generación ni término de ella. Y así dice el *Concilio IV de Letrán:* "La esencia divina no es el que engendra, ni engendrada" (D 432). Además, porque *en cuanto está en el Hijo y en el Espíritu Santo* procede del Padre. Por lo cual no le conviene el nombre de Ingénito de la misma manera que al Padre, en sentido en cierto modo privativo, pues así sólo puede pertenecer a una persona, ni tampoco en cuanto implica negación de toda procedencia de otro, en cualquier sentido, sino únicamente en cuanto expresa negación de *generación* en sentido propio.

En cambio, al Padre, como primer principio personal de las procesiones divinas, le pertenece exclusivamente el nombre de Ingénito en sentido en cierto modo privativo, implicando la negación de generación de cualquier manera. Lo cual no arguye en el Padre imperfección alguna ni tampoco una perfección de la que carezcan las otras personas divinas, sino la máxima dignidad, puramente relativa, de principio fontal de la Trinidad [10].

La doctrina de Santo Tomás acerca del nombre Ingénito es común a los Santos Padres y está enseñada por la Iglesia. Dice así el *Concilio XI de Toledo:* "El Espíritu Santo no es creíble ingénito, ni tampoco engendrado, para no poner dos Padres en Dios, si dijéramos que es ingénito, o dos Hijos, si engendrado" (D 277). Y el Símbolo de fe

[10] A.4 ad 2; *De pot.* q.10 a.1 ad 17 y 9.

de San León IX: "El Padre Ingénito, el Hijo Unigénito y el Espíritu Santo ni engendrado ni ingénito" (D 436). Por último, en la liturgia del día de la Santísima Trinidad reza la Iglesia: "Con todo el corazón y con las palabras confesamos al Padre Ingénito, al Hijo Unigénito y al Espíritu Paráclito" [11].

CUESTION 33

(In quatuor articulos divisa)

De persona Patris

De la persona del Padre

Siguiendo el orden establecido, viene ahora el estudio de las personas en particular, y en primer lugar el de la persona del Padre. Acerca de ella se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si compete al Padre ser principio.

Segunda: si con este nombre, "Padre", se significa con propiedad la persona del Padre.

Tercera: si la palabra "Padre" antes se dice de Dios tomada en sentido personal que tomada en sentido esencial.

Cuarta: si es propio del Padre el ser ingénito.

Consequenter considerandum est de Personis in speciali (cf. q.29 introd.). Et primo de persona Patris.

Circa quam quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Patri competat esse principium.

Secundo: utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine «Pater».

Tertio: utrum per prius dicatur in divinis «Pater» secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter.

Quarto: utrum sit proprium Patri esse ingenitum.

ARTICULO 1

Utrum competat Patri esse principium [a]

Si compete al Padre ser principio

Dificultades. Parece que no puede llamarse al Padre principio del Hijo o del Espíritu Santo.

1. Principio y causa son lo mismo, según el Filósofo. Pero no decimos que el Padre sea causa del Hijo. Luego tampoco debemos decir que sea su principio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Pater non possit dici principium Filii vel Spiritus Sancti.

1. Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum [1]. Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quod sit eius principium.

[11] Antífona del *Magníficat* en las segundas vísperas.—Cf. *Sent.* 1 d.13 q.1 a.4; d.28 q.1 a.1; *Contra errores Graec.* c.4.8.

[a] *Sent.* 1 d.12 a.2 ad 1; d.29 a.1; 3 d.11 a.1 ad 5; *De pot.* q.10 a.1 ad 8ss.; *Contra err. Graec.* c.1.

[1] *Metaph.* 3 c.2 n.5 (Bk 1003b24); S.Th., 1.4 lect.2 n.548.

2. Praeterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum: et per consequens esse creatum. Quod videtur esse erroneum.

3. Praeterea, nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis «non est prius et posterius», ut Athanasius dicit [2]. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in IV «De Trin.» [3]: «Pater est principium totius deitatis».

Respondeo dicendum quod hoc nomen «principium» nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit: omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum quod Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine «causae», sicut et nomine «principii»: sed latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cuius ratio est, quia «principium» communius est quam «causa», sicut «causa» communius quam «elementum»: primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra (q.13 a.2) dictum est: quia nomina, quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen «causa» videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in

[2] In symbolo *Quicumque*.
[3] C.20: ML 42,908.

2. Principio se dice con relación a lo principiado. Si, pues, el Padre es principio del Hijo, síguese que el Hijo es principiado y, por tanto, criatura, cosa que parece errónea.

3. El nombre de principio se deriva de prioridad. Pero en Dios "no hay anterior ni posterior", como dice San Atanasio. Luego no debemos usar en Dios el nombre de principio.

Por otra parte, dice San Agustín: "El Padre es principio de toda la deidad".

Respuesta. La palabra "principio" no significa más que aquello de que procede algo, pues llamamos principio a todo aquello de que procede algo, de cualquier manera que sea, y a la inversa. Si, pues, el Padre es aquel de quien procede otro, síguese que es principio.

Soluciones. 1. Los griegos usan indiferentemente los términos de "causa" y "principio" aplicados a Dios; pero los doctores latinos no emplean el de causa, sino sólo el de principio. La razón es porque la palabra "principio" es más general que "causa", como a su vez "causa" es más general que "elemento", y por esto al primer elemento o primera parte de una cosa se le llama principio y no causa. Ahora bien, cuanto un nombre es más general, tanto más apto es para aplicarle en Dios, como arriba hemos dicho, ya que cuanto más especiales son los nombres, más determinan el modo de ser propio de las criaturas; y así la palabra "causa" parece implicar diversidad de substancias y dependencia de una cosa con respecto a otra, lo que no incluye la palabra "principio". En efecto, en todos los géneros de causas hallamos siempre que hay distancia entre la causa y aquello de que es causa; bien sea en la perfección o en

el poder; mientras que empleamos la palabra "principio" en las cosas que no tienen ninguna de estas diferencias, y sólo para marcar un cierto orden, como sucede cuando decimos que el punto es principio de la línea, y también que el cabo es principio de la línea.

2. Los griegos no tienen reparo en decir que el Hijo y el Espíritu Santo son principiados. Pero nuestros doctores no acostumbran a decirlo, porque, si bien atribuímos alguna autoridad al Padre, en atención a que es principio, no por eso atribuímos al Hijo ni al Espíritu Santo cosa alguna que signifique sujeción o minoración, con objeto de evitar todo pretexto de error. A este propósito dice San Hilario: "El Padre es mayor por su autoridad de donante, pero no es menor el Hijo, a quien se da el mismo ser".

3. Si bien la palabra "principio", por razón de su etimología, parece que proviene de prioridad, sin embargo no significa prioridad, sino "origen", pues, según hemos dicho, el significado de un nombre no se identifica con la raíz de donde se deriva.

his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem: sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus primam partem lineae esse principium lineae.

Ad secundum dicendum quod apud Graecos invenitur de Filio vel Spiritu Sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum. Quia licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocumque modo pertinens, attribuimus Filio vel Spiritui Sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit, IX «De Trin.» [1]**: «Donantis auctoritate Pater maior est: minor non est Filius, cui unum esse donatur».**

Ad tertium dicendum quod, licet hoc nomen «principium», quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum; non tamen significat prioritatem, sed «originem». Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est (q.13 a.2 ad 2; a.8).

ARTICULO 2

Utrum hoc nomen «Pater» sit nomen proprie divinae personae [a]

Si la palabra "Padre" es propiamente el nombre de una persona divina

Dificultades. Parece que la palabra "Padre" no es propiamente el nombre de una persona divina.

1. "Padre" significa una relación, y, en cambio, la persona es una substancia individual. Luego la palabra "Padre" no es palabra que signifique con propiedad una persona.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen «Pater» non sit proprie nomen divinae personae.

1. Hoc enim nomen «pater» significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen «pater» est proprie nomen significativum personae.

[a] Infra q.40 a.2.

[1] § 54: ML 10,325.

2. Praeterea, «generans» communius est quam «pater»: nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est (a.1 ad 1). Ergo magis proprium nomen est personae divinae «generans» et «genitor», quam «Pater».

3. Praeterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicuius. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles: et per consequens ille cuius est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium Verbi in divinis potest proprie dici Pater.

4. Praeterea, omne quod proprie dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo: verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen «Patris», quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicuius divinae personae.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 88,27: «Ipse invocabit me, Pater meus es tu».

Respondeo dicendum quod nomen proprium cuiuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu huius hominis est haec anima et hoc corpus, ut dicitur in VII «Metaphys.» [b]**; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personae Patris est hoc nomen Pater, quod significat paternitatem.**

2. La expresión "el que engendra" es más universal que "padre", pues todo padre engendra, pero no a la inversa. Si, pues, conforme hemos dicho, cuanto más general es un nombre, más apto es para aplicarlo en Dios, síguese que más propios de la persona divina serán los nombres de "el que engendra" o "progenitor" que el de Padre.

3. Ninguna expresión metafórica puede ser nombre propio de cosa alguna. Pero a nuestro verbo sólo por metáfora se le llama engendrado o prole, y, en consecuencia, aquel cuyo es el verbo sólo por metáfora se llama padre. Luego tampoco en Dios puede con propiedad llamarse Padre al principio del Verbo.

4. Lo que con propiedad se dice de Dios, antes se dice de Dios que de las criaturas. Pero parece que la generación más bien se dice de las criaturas que de Dios, pues más verdadera parece la generación cuando algo procede de otro distinto de él, no sólo por una relación, sino también por esencia. Luego la palabra "Padre", que se toma de la generación, no parece que sea el nombre propio de ninguna persona divina.

Por otra parte, se dice en el Salmo: "El mismo me invocará; tú eres mi Padre".

Respuesta. El nombre propio de una persona significa aquello por lo que tal persona se distingue de todas las demás. Por tanto, así como al concepto de hombre pertenece el que tenga alma y cuerpo, así también pertenece al concepto de este hombre que tenga esta alma y este cuerpo como dice el Filósofo, y en esto se distingue este hombre de todos los demás. Ahora bien, aquello por lo que la persona del Padre se distingue de todas las otras es la paternidad. Por tanto, el nombre propio de la persona del Padre es éste: "Padre", que significa la paternidad.

[b] VI c.10 n.11 (BK 1037a9): S.TH., lect.10 n.1490.

Soluciones. 1. Entre nosotros, la relación no es una persona subsistente, y, por tanto, el término "padre" entre nosotros no significa persona, sino la relación de una persona. Mas no sucede así en Dios, como falsamente han opinado algunos, pues allí la relación que significa la palabra "Padre" es persona subsistente, que por esto hemos dicho que el término "persona" en Dios significa la relación en cuanto subsistente en la naturaleza divina.

2. Según el Filósofo, la denominación de las cosas debe tomarse sobre todo de la perfección y del fin. Ahora bien, la generación significa algo como en período de ejecución, y, en cambio, la paternidad significa el complemento de la generación, y, por consiguiente, más bien es nombre de persona divina el de "Padre" que el de "progenitor" o "el que engendra".

3. En la naturaleza humana, el verbo no es cosa subsistente, por lo cual no puede llamarse con propiedad engendrado ni hijo. Mas el Verbo de Dios es algo que subsiste en la naturaleza divina, y, por consiguiente, con propiedad, y no por metáfora se le llama Hijo, y a su principio, Padre.

4. Los nombres de generación y paternidad, como otros que se aplican propiamente a la divinidad, antes se dicen de Dios que de las criaturas en cuanto a la cosa significada, aunque no en cuanto al modo de significar; por lo cual dice el Apóstol: "Doblo mis rodillas ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra". Y fácilmente se comprueba esto, porque es indudable que la generación toma la especie de su término, que es la forma de lo engendrado, y que en cuanto ésta se aproxima más a la forma del que engendra, tanto la generación es más verdadera y perfecta; y así la generación unívoca es más perfecta que la no unívoca, toda vez que es de

Ad primum ergo dicendum quod apud nos relatio non est subsistens persona: et ideo hoc nomen «pater», apud nos, non significat personam, sed relationem personae. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt: nam relatio quam significat hoc nomen «Pater», est subsistens persona. Unde supra (q.29 a.4) dictum est quod hoc nomen «persona» in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in II «De anima» [6], denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri: sed paternitas significat complementum generationis. Et ideo potius est nomen divinae personae «Pater», quam «generans» vel «genitor».

Ad tertium dicendum quod verbum non est aliquid subsistens in natura humana: unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina: unde proprie, et non metaphorice, dicitur Filius, et eius principium, Pater.

Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit, ad Eph. 3,14-15: «Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur». Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto haec fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca: nam de ratione generantis est, quod generet sibi

[6] C.4 n.15 (Bk 416b23): S.Th., lect.9 n.347.

simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio, et per consequens paternitas, per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinae generationis et paternitatis pertinet.

esencia del que engendra que engendre un semejante a él en la forma. Ahora bien, el hecho de que en la generación divina la forma del generante y la del engendrado es numéricamente la misma, y, en cambio, en las criaturas no es la misma en número, sino sólo en especie, prueba que la generación, y por consiguiente la paternidad, es en Dios más perfecta que en las criaturas. Por tanto, el hecho mismo de que en Dios el generante y el engendrado se distingan exclusivamente por la relación, prueba lo verdaderas que son la generación y paternidad divinas.

ARTICULO 3

Utrum hoc nomen «Pater» dicatur in divinis per prius secundum quod personaliter sumitur

Si el nombre de "Padre" antes se dice de Dios cuando se toma como nombre personal que cuando se toma como esencial

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc nomen «Pater» non dicatur in divinis per prius secundum quod personaliter sumitur.

1. Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen «Pater», secundum quod personaliter sumitur, est proprium personae Patris: secundum vero quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati, nam toti Trinitati dicimus «Pater noster». Ergo per prius dicitur «Pater» essentialiter sumptum, quam personaliter.

2. Praeterea, in his quae sunt eiusdem rationis, non est praedicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici secundum quod persona divina est Pater Filii, et secundum quod tota Trinitas est Pater noster vel creaturae: cum, secundum Basilium [7], «accipere» sit commune creaturae et Filio. Ergo non per

Dificultad s. Parece que la palabra "Padre" no se dice primariamente de Dios tomada en sentido personal.

1. En el orden intelectual, lo que es común precede a lo que es propio. Pero la palabra "Padre", tomada personalmente, es propia de la persona del Padre, y, en cambio, en cuanto esencial es común a toda la Trinidad, pues a toda la Trinidad rezamos diciendo "Padre nuestro". Luego la palabra "Padre" antes tiene sentido esencial que personal.

2. Cuando se trata de cosas que tienen la misma razón, no hay por qué hablar de prioridad ni posterioridad de atribución. Pero la paternidad y la filiación parecen tener el mismo concepto cuando se dice que la persona divina es Padre del Hijo que cuando se dice que la Trinidad es Padre nuestro o de la criatura, puesto que, según San Basilio, el "reci-

[7] Hom.15 *De fide*: MG 31,468.

bre es común a la criatura y al Hijo. Luego la acepción personal de la palabra "Padre" en Dios no tiene preferencia sobre la esencial.

3. No cabe comparar cosas que no se consideran bajo la misma razón. Pero el Hijo se compara con las criaturas por razón de la filiación o generación, como dice el Apóstol: "Que es la imagen de Dios, invisible, primogénito de toda criatura". Luego la paternidad, tomada en sentido personal, no se aplica en Dios con preferencia a la tomada en sentido esencial, sino con igual título.

Por otra parte, lo eterno es anterior a lo temporal. Pero Dios es Padre del Hijo desde la eternidad, y, en cambio, de las criaturas lo es en el tiempo. Luego antes se dice paternidad en Dios con respecto al Hijo que con respecto a la criatura.

Respuesta. Un nombre cualquiera antes se dice de aquello en que se salva íntegramente ser todo un concepto que de aquello en que sólo de algún modo se salva, ya que de esto se dice por alguna semejanza que tenga con lo primero; porque lo imperfecto deriva siempre de lo perfecto. Así, el nombre de "león" antes se aplica ál animal que realiza todo su concepto, que es el que propiamente se llama león, que a un hombre cualquiera en el que se encuentre algo de aquel concepto, por ejemplo, la audacia, la fortaleza o cualidades parecidas, ya que de éste se dice por semejanza.

Ahora bien, conforme a lo que hemos dicho, no cabe duda que en Dios Padre y en Dios Hijo se realiza plenamente el concepto de paternidad y filiación, porque el Padre y el Hijo tienen una misma naturaleza y una misma gloria. En cambio, en las criaturas la filiación con respecto a Dios no se halla según toda su perfección, ya que una es la naturaleza del Criador y otra la de la criatura; sino en virtud de alguna semejanza, que cuanto más perfecta sea, tanto más de cerca se aproxima al verdadero

prius dicitur «Pater» in divinis secundum quod sumitur essentialiter, quam secundum quod sumitur personaliter.

3. Praeterea, inter ea quae non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturae in ratione filiationis vel generationis, secundum illud Col. 1,15: «Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae». Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta, quam essentialiter; sed secundum rationem eandem.

Sed contra est quod aeternum prius est temporali. Ab aeterno autem Deus est Pater Filii: ex tempore autem Pater est creaturae. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii, quam respectu creaturae.

Respondeo dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio hominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid: de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen «leo» per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo nomine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia vel fortitudo, vel aliquid huiusmodi: de hoc enim per similitudinem dicitur.

Manifestum est autem ex praemissis (q.27 a.2; q.28 a.4) quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio: quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturae Pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum; secundum illud Iob 38,28: «Quis est pluviae Pater? aut quis genuit stillas roris?» Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis; secundum illud Deut. 32,6: «Nonne ipse est Pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?» Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi; secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum; secundum illud Rom. 8,16-17: «Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et haeredes». Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout iam gloriae haereditatem possident; secundum illud Rom. 5,2: «Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei».

Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis secundum quod importatur respectus Personae ad Personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum quod communia absolute dicta, secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria: quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso; in intellectu enim personae Patris intelligitur «Deus», sed non convertitur. Sed communia quae important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria quae important respectus personales: quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis, per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius a Patre quam creatura, de

concepto de filiación. De aquí, pues, que se llame a Dios Padre de algunas criaturas, cuales son las irracionales debido a una semejanza que no es más que huella o vestigio, según aquello del libro de Job: "¿Quién es el Padre de la lluvia y quién engendró las gotas de rocío?" De otras, esto es, de las racionales, en virtud de una semejanza de imagen, conforme a aquello del Deuteronomio: "¿No es él el Padre tuyo, el que te poseyó, te hizo y te creó?" Es, además, Padre de algunos por la semejanza de la gracia, y a éstos se llama hijos adoptivos, en cuanto por el don de la gracia recibida están ordenados a la herencia de la gloria eterna, según dice el Apóstol: "El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; si, pues, hijos, también herederos". Por fin, lo es de algunos por la semejanza de la gloria, en cuanto la poseen ya como herencia, según el mismo Apóstol: "Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios".

Así, pues, no cabe duda que la paternidad se dice de Dios antes y con más propiedad cuando significa relación de persona a persona que cuando incluye relación de Dios a las criaturas.

Soluciones. 1. Lo común, dicho en absoluto, precede en el orden de nuestro entendimiento a lo propio, porque va incluído en el concepto de lo propio; pero no a la inversa; en el concepto, por ejemplo, de la persona del Padre se entiende a "Dios", pero no al revés. En cambio, lo que incluye referencia a las criaturas es posterior a lo propio que envuelve relaciones personales, porque en Dios la persona procedente procede como principio de la producción de las criaturas. Así, pues, como el verbo concebido en la mente del autor de una obra de arte tiene que proceder del artífice antes que el artefacto, que se fabrica a semejanza del verbo concebido en su mente, así también el Hijo procede del Padre antes que las

criaturas, a las cuales atribuye la filiación en cuanto participan alguna semejanza con el Hijo, como se ve por lo que dice el Apóstol: "A los que de antes conoció y predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo".

2. Se dice que "recibir" es común a la criatura y al Hijo, pero no de modo unívoco, sino en razón de cierta semejanza lejana, por la cual se llama al Hijo "primogénito de toda criatura"; y por esto el texto citado, después de decir "a ser conformes con la imagen del Hijo de Dios", añade: "Para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos". Pero el Hijo natural de Dios tiene sobre los otros una prerrogativa singular, que es la de poseer por naturaleza lo mismo que recibe, como dice el propio San Basilio, y por esto se llama "unigénito", como se lee en el Evangelio: "El Unigénito, que está en el seno del Padre, ése se nos ha dado a conocer".

3. De aquí se deduce también la respuesta a la tercera dificultad.

qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine Filii; ut patet per illud quod dicitur Rom. 8,29: «Quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii eius».

Ad secundum dicendum quod «accipere» dicitur esse commune creaturae et Filio, non secundum univocationem sed secundum similitudinem quandam remotam, ratione cuius dicitur «primogenitus creaturae» (arg.3). Unde in auctoritate inducta (ad 1) subditur: «ut sit ipse primogenitus in multis fratribus», postquam dixerat «conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei». Sed Filius Dei naturaliter habet quoddam singulare prae aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit; ut idem Basilius dicit (l.c.). Et secundum hoc dicitur «unigenitus», ut patet Io. 1.18. «Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit».

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULO 4

Utrum esse ingenitum sit Patri proprium [a]

Si ser ingénito es una propiedad del Padre

Dificultades. Parece que ser ingénito no es propiedad del Padre.

1. Toda propiedad pone algo en aquello cuya es la propiedad. Pero el título de "ingénito" nada pone en el Padre, sino que simplemente excluye. Luego no significa una propiedad del Padre.

2. O "ingénito" se dice en sentido privativo o negativo. Si se toma en sentido negativo, puede llamarse ingénito a todo lo que no es engendrado. Pero ni el Espíritu Santo ni la naturaleza divina han sido engendrados. Luego les conviene también ser

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod esse ingenitum non sit Patri proprium.

1. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cuius est proprietas. Sed «ingenitus» nihil ponit in Patre sed removet tantum. Ergo non significat proprietatem Patris.

2. Praeterea, «ingenitum» aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus Sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo «ingenitum» etiam eis convenit: et sic non est proprium

[a] *Sent.* 1 d.13 a.4; d.28 q.1 a.1; *Contra err. Graec.* c.8.

Patri.—Si autem privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona Patris sit imperfecta. Quod est impossibile.

3. Praeterea, «ingenitus» in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative: significat ergo substantiam. «Ingenitus» igitur et «genitus» secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt a Patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Praeterea, proprium est quod uni soli convenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Praeterea, sicut Pater est principium personae genitae, ita et personae procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quod sit ingenitus; etiam proprium eius debet poni quod sit «improcessibilis».

Sed contra est quod dicit Hilarius, IV «De Trin.» [a]**: «Est unus ab uno», scilicet ab ingenito genitus, «proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis».**

Respondeo dicendum quod, sicut in creaturis invenitur principium primum et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur «principium non de principio», quod est Pater, et «principium a principio» quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter: uno quidem modo, inquantum est principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quae ab ipso sunt; alio modo, inquantum est primum

"Ingénitos", y, por tanto, no es propiedad del Padre. — Si se toma en sentido privativo, puesto que toda privación envuelve imperfección del sujeto privado, síguese que la persona del Padre es imperfecta, y esto es imposible.

3. "Ingénito" en Dios no significa relación, porque no es término relativo; luego significa substancia. Por tanto, lo "ingénito" y lo "engendrado" difieren substancialmente. Pero el Hijo, que es engendrado, no difiere substancialmente del Padre. Luego no se debe llamar ingénito del Padre.

4. Propio es lo que conviene a uno solo. Pero, como en Dios son varios los que proceden de otro, no se ve inconveniente en que haya también varios que no se originen de otro. Luego no es lo propio del Padre el ser ingénito.

5. Lo mismo que el Padre es principio de la persona engendrada, lo es también de la persona procedente. Si, pues, por razón de la oposición que tiene a la persona engendrada es propio del Padre ser ingénito, también debe atribuírsele la propiedad de "improcedente".

Por otra parte, dice San Hilario: "Uno procede del otro", esto es, del ingénito el engendrado, "debido a la propiedad que hay en uno de la innascibilidad y en otro de su origen".

Respuesta. Así como en las criaturas hallamos principio primero y principio segundo, así en las personas divinas, en las cuales no hay prioridad ni posterioridad, hallamos un "principio que no tiene principio", y éste es el Padre, y un "principio que tiene principio", que es el Hijo. En las criaturas, el primer principio se conoce de dos maneras: una en cuanto es primer principio porque dice relación con lo que procede de él, y otra en cuanto es principio prime-

[a] § 33: ML 10,120.

ro porque él no procede de otro. Por consiguiente, el Padre, con respecto a las personas procedentes de El, se conoce por la paternidad y la común espiración; mas en cuanto es principio sin principio, se conoce porque no procede de otro; y esto es lo que corresponde a la propiedad de la innascibilidad, significada con la palabra "ingénito".

Soluciones. 1. Dicen algunos que la innascibilidad, significada con la palabra "ingénito", en cuanto es propiedad del Padre, no se dice en sentido puramente negativo, sino que o bien implica ambos sentidos, o sea que el Padre no procede de nadie y que es principio de otros, o quiere decir universal autoridad o plenitud fontal.—Mas esto no parece ser verdad, porque en este caso la innascibilidad no sería propiedad distinta de la paternidad y de la espiración, sino que las incluiría, como se incluye lo propio en lo común; pues ser fuente y ser autor no significan en Dios más que el principio de origen.—Por tanto, se ha de decir con San Agustín que "ingénito" incluye negación de la generación pasiva, pues dice que "tanto vale decir ingénito como decir no hijo". Mas no se sigue de aquí que "ingénito" no sea noción propia del Padre, porque lo primario y simple se enuncia con negaciones, y así decimos que punto es lo que "no tiene partes".

2. La palabra "ingénito" se toma algunas veces en sentido puramente negativo, y así dijo San Jerónimo que el Espíritu Santo es ingénito, o sea "no engendrado".—Otras veces puede emplearse la palabra "ingénito" en sentido en cierto modo privativo, pero sin que envuelva imperfección alguna. La razón es porque la privación puede ser de muchas maneras. Una

principium per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione, per respectum ad personas ab eo procedentes: inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc, quod non est ab alio: quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen «ingenitus».

Ad primum ergo dicendum quod quidam [9] dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen «ingenitus», secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative; sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem; vel etiam fontalem plenitudinem.—Sed hoc non videtur verum. Quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi: nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis.—Et ideo dicendum est, secundum Augustinum, V «De Trin.» [10], quod «ingenitus» negationem generationis passivae importat: dicit enim quod «tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet quod dicitur non Filius». Nec propter hoc sequitur quod «ingenitus» non debeat poni propria notio Patris: quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse «cuius pars non est».

Ad secundum dicendum quod «ingenitum» quandoque sumitur negative tantum. Et secundum hoc Hieronymus [11] dicit Spiritum Sanctum esse ingenitum, idest «non genitum».—Alio modo potest dici «ingenitum» aliquo modo privative: non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet

[9] Cf. GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* p.1 tr.8 c.5.
[10] C.7: ML 42,916.
[11] Cf. MAGISTRUM, *Sent.* 1 d.13 c.4.

quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud: sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quaedam res natae sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur caeca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere: et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem «ingenitum» non dicitur privative de Patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinae naturae non est genitum, cuius tamen naturae aliquod suppositum est genitum.—Sed secundum hanc rationem, etiam de Spiritu Sancto potest dici «ingenitum». Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine «ingeniti» intelligere, quod conveniat alicui personae divinae quae sit principium alterius personae; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis. Vel, ut intelligatur in nomine «ingeniti», quod omnino non sit ab alio: et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui Sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem ut persona subsistens: nec etiam divinae essentiae, de qua potest dici quod est in Filio vel in Spiritu Sancto ab alio, scilicet a Patre.

Ad tertium dicendum quod, secundum Damascenum [12], «ingenitum» uno modo significat idem quod «increatum»; et sic secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum. Et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut «non homo»

[12] *De fide orth.* c.8: MG 94,817.

consiste en que un ser no tenga algo que a otros corresponde tener, aunque él no exija tenerlo; por ejemplo, si alguien dijese de una piedra que es "cosa muerta" porque carece de la vida, que otros seres poseen. Otra es cuando una cosa no tiene lo que por naturaleza exige tener otra de su mismo género, y en este sentido se llama "ciego" al topo. Otra, por fin, cuando un ser no tiene lo que por naturaleza requiere tener, y de este modo la privación implica imperfección. Pues bien, "ingénito" en sentido privativo no se dice del Padre de esta última manera, sino de la segunda, en cuanto que hay algún supuesto en la naturaleza divina no engendrado, cosa que, sin embargo, conviene a otro supuesto de la misma naturaleza.—Cierto que, con arreglo a esto, también podría llamarse "ingénito" al Espíritu Santo; por lo cual, para que sea propiedad solamente del Padre es necesario entender, además, en la palabra "ingénito" que convenga a una persona divina que sea también principio de otra persona, para que así se entienda que implica la negación en el género de principio, dicho personalmente en Dios; o también que se entienda por "ingénito" lo que de ninguna manera procede de otro, y no sólo lo que no procede de otro por generación, pues en este sentido no conviene al Espíritu Santo ser ingénito, porque, como persona subsistente, emana de otro por procesión, ni tampoco a la esencia divina, de la cual puede decirse que está en el Hijo y en el Espíritu Santo como recibida de otro, esto es, del Padre.

3. Según el Damasceno, "ingénito" unas veces significa lo mismo que "increado", y en este sentido se aplica a la substancia, pues en esto se diferencia la substancia creada de la increada. Otras veces significa lo que no es engendrado, y así es relativo, a la manera como la negación se reduce al género de afirmación; por ejemplo, "no-hombre" al género de subs-

tancia, "no-blanco" al de cualidad; y, en consecuencia, por lo mismo que en Dios "engendrado" es término relativo, "ingénito" pertenece también a la relación. No se sigue, pues, que el Padre ingénito se distinga del Hijo engendrado según la substancia, sino únicamente según la relación, o sea en cuanto se niega del Padre la relación de Hijo.

4. Así como en todo género de seres es necesario que haya un primero, así también es indispensable poner en la naturaleza divina un primer principio que no provenga de otro, al que llamamos "ingénito". Admitir, pues, dos ingénitos equivale a admitir dos dioses y dos naturalezas divinas, y por ello dice San Hilario: "Puesto que hay un solo Dios, no puede haber dos innascibles". Y principalmente porque, si hubiese dos innascibles, ninguno de ellos procedería del otro, y así no se distinguirían por su oposición relativa, y, por tanto, habrían de distinguirse por una diversidad de naturaleza.

5. La propiedad del Padre, en cuanto no tiene origen en otro, se expresa mejor con la remoción del nacimiento del Hijo que con la negación de la procesión del Espíritu Santo; y esto porque la procesión del Espíritu Santo no tiene nombre especial, como arriba hemos dicho, y además porque, según el orden natural, presupone la generación del Hijo. Por tanto, excluído del Padre el que sea engendrado, como, sin embargo, es principio de generación, síguese en consecuencia que no procede de la procesión del Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo no es principio de generación, sino que procede del engendrado.

ad genus substantiae, et «non album» ad genus qualitatis. Unde, cum «genitum» in divinis relationem importet, «ingenitum» etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito secundum substantiam; sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum quod, sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod «ingenitum» dicitur. Ponere igitur duos innascibiles, est ponere duos Deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit, in libro «De synodis» [13]: «Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt». Et hoc praecipue quia, si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio: et sic non distinguerentur oppositione relativa: oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturae.

Ad quintum dicendum quod proprietas Patris prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quam per remotionem processionis Spiritus Sancti. Tum quia processio Spiritus Sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est (q.27 a.4 ad 3). Tum quia etiam ordine naturae praesupponit generationem Filii. Unde, remoto a Patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus Sancti: quia Spiritus Sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

[13] Super cn.26: ML 10,521.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 34-35

DE LA PERSONA DEL HIJO

Las cuestiones 34-35 tienen un interés grande, por ser como el índice de la evolución experimentada por Santo Tomás y de la transformación consiguiente llevada a cabo por él en la teología trinitaria.

Son muchos los nombres con que suele designarse la segunda persona, debido a la diversidad de aspectos contenidos en su realidad inefable, la cual no se puede expresar con un solo nombre (q.34 a.2 ad 3). Entre estos nombres escoge Santo Tomás solamente dos, el de Verbo y el de Imagen, atribuídos también por la Sagrada Escritura a la segunda persona. La elección de estos nombres, particularmente del primero, unida a la preterición del de Hijo, a pesar de ser el más frecuente en la Escritura y en la tradición, es un dato por sí mismo sobradamente significativo de la importancia que estas cuestiones tienen en la teología trinitaria de Santo Tomás.

Acerca del Verbo estudia sucesivamente el santo Doctor, en la cuestión 34, si es un nombre personal (a.1), si es propio de la segunda persona (a.2) y si dice relación a las criaturas (a.3). El nombre de Imagen lo estudia solamente en dos artículos de la cuestión 35.

A) Del nombre de «Verbo» (q.34)

El nombre de Verbo es atribuído en la Sagrada Escritura solamente por San Juan a la segunda persona [1]. Críticos y exegetas discuten acerca del origen de este nombre en los escritos del discípulo amado. Dejadas a un lado ciertas concepciones demasiado extrínsecas y simplistas, es lo cierto: 1.° Que la doctrina de San Juan sobre el Verbo tiene marcadas analogías con la del Antiguo Testamento sobre el verbo y la sabiduría de Yahvé, principalmente después de su aplicación a Jesucristo por San Pablo [2]. Compárese lo que nos enseña San Juan sobre el Verbo con lo que se dice en Gen. 1,1; Ps. 32,6; Sap. 9,1-2; 18,15; Eccle. 24,3; Prov. 8,23-31, y se echará fácilmente de ver que, después de la revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento y de la aplicación a Jesucristo de lo que en el Antiguo se dice de la Sabiduría, no tenía San Juan necesidad alguna de salir fuera de la Escritura en busca de ele-

[1] Io. 1,1-14; 1 Io.1,1; Apoc. 19,13.
[2] 1 Cor. 1,24; 2 Cor. 4,4; Col. 1,16; Hebr. 1,3.

mentos extraños para exponernos su doctrina sobre el Verbo divino, ni en cuanto al nombre ni en cuanto a los mismos conceptos.

2.° Que entre la doctrina de San Juan sobre el Verbo divino y la de Filón sobre el Logos existe una radical diferencia, puesto que el Verbo divino de San Juan es la segunda persona de la Santísima Trinidad, verdadero Dios, y el Logos de Filón no es Dios, sino una criatura intermedia entre Dios y el mundo, instrumennto de Dios en la creación de las cosas y un medio en las revelaciones divinas.

3.° Que el uso de la palabra Logos o Verbo era corriente en tiempo de San Juan, sin duda a causa de la influencia de la filosofía neoplatónica.

4.° Que el empleo de esta palabra por San Juan para designar la segunda persona de la Santísima Trinidad, según el sentido de toda la Escritura a través de la revelación plena del Nuevo Testamento, lejos de probar la dependencia de San Juan respecto de Filón, prueba más bien la dependencia de Filón respecto de la doctrina del Antiguo Testamento acerca del verbo y la sabiduría de Yahvé, adulterada y transformada por el concepto de Dios según la filosofía neoplatónica.

Tanto para los Padres griegos como para los latinos, el nombre principal de la segunda persona es el de *Hijo*. La razón principal hay que buscarla en el uso más frecuente y común de la Sagrada Escritura, incluso en el mismo San Juan, que sólo en tres lugares emplea el de Verbo para designarla.

El de Verbo ocupa, tanto en los Padres griegos como en los latinos, un lugar secundario y con significación no siempre uniforme.

Así, en los Padres griegos significa en primer lugar la palabra exterior; luego, la razón o sabiduría del Padre, y en último lugar, la *palabra interior* de la mente del Padre, con la cual se compara la palabra exterior. En los latinos, al revés, la acepción propia de *palabra interior de la mente*, que también se llama, para expresar mejor su interioridad, *palabra del corazón*, ocupa el primer lugar, y puede tomarse en sentido esencial o sentido personal, designando en el último caso el Verbo divino, y en el primero el conocimiento esencial de Dios. En segundo lugar significa la palabra exterior que manifiesta la interior de la mente, y, por último, la misma imagen sensible de la palabra exterior. En sentido impropio o figurado expresa también la cosa significada, ordenada o hecha por medio de la palabra.

Por donde se ve que el orden de significación de verbo en los Padres griegos y los latinos es inverso, coincidiendo todos en que no es un nombre propio de la segunda persona, que de suyo la exprese y signifique.

PRIMERA ÉPOCA DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás, de joven, se vió envuelto por algún tiempo en esta confusión de ideas acerca del verbo y de su significación en Dios.

En su primer escrito sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1 d.27 q.2 a.2) plantea el mismo problema del artículo primero de la cuestión 34 de la SUMA: "Si el Verbo se dice personalmente en Dios".

Y, cosa verdaderamente extraña, la cuestión sobre la cual gravita todo su pensamiento sobre la Trinidad en la SUMA, es allí poco menos que menospreciada: "Vale poco", porque no es cuestión de fondo, sino de solas palabras. No solamente eso, sino que allí se adopta una solución diametralmente opuesta a la sostenida después durante toda su vida, a saber, que el Verbo no se dice en Dios sólo personalmente, sino también en sentido esencial.

La razón de ello es la falsa noción de *verbo*, que abandonará también muy pronto, según la cual no se requiere en el verbo una relación real respecto del que lo dice, sino que basta una relación de razón. Citemos sus propias palabras: "Si, pues, la relación que lleva consigo el nombre de verbo es sólo de razón, nada impide que se diga en Dios esencialmente, y aquélla parece bastar para la misma esencia de verbo, según que éste se traslada de nosotros a Dios; porque, como se ha dicho, el verbo en nosotros no es otra cosa que la especie entendida, o tal vez la misma operación de entender, y ninguna de las dos se distingue realmente de la esencia divina. Y por eso, "en virtud del mismo vocablo (y, por tanto, con propiedad), el verbo puede tomarse en Dios esencialmente".

Mas como los santos la usan comúnmente en sentido personal para designar la segunda persona divina, y las palabras han de tomarse en el sentido que comúnmente se les da, porque significan según la voluntad del que las usa, de aquí que el Verbo signifique también en Dios personalmente. De donde "el nombre de verbo, en virtud del mismo vocablo, puede tomarse en Dios personalmente y también de una manera esencial".

El modo de explicar Santo Tomás el sentido personal del nombre de verbo en Dios, en virtud del uso que hacen de él los Santos Padres, y el razonamiento en que lo funda, dan la impresión de que encuentra en su mente alguna dificultad para aceptarlo en su acepción propia, proveniente, sobre todo, de la misma Sagrada Escritura. Pues a continuación hace la siguiente advertencia, que muy bien puede tomarse como una suave censura: "Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que, tratándose de cosas divinas, no ha de extenderse el sentido de las palabras más allá del que tienen en la Sagrada Escritura".

Tal es el pensamiento de Santo Tomás acerca del verbo en Dios en los primeros años de su vida literaria, cuando elaboró su *Comentario a las "Sentencias"*.

El cambio de Santo Tomás, y por cierto radical, no se dejará esperar, aunque no haya tenido desde el primer momento todas sus manifestaciones.

EVOLUCIÓN DOCTRINAL DE SANTO TOMÁS ACERCA DEL VERBO

En todos los escritos posteriores a su *Comentario a las "Sentencias"* se encuentra esta afirmación fundamental: que el Verbo, en sentido propio, sólo se dice personalmente en Dios, y no esencialmente, a no ser de un modo impropio o metafórico [3].

¿Qué es lo que hizo cambiar tan radicalmente a Santo Tomás? Sin duda, una más honda penetración de la naturaleza del verbo de la mente.

[3] Véase, por ejemplo, *De verit.* q.4 a.2; *De pot.* q.9 a.9 ad 7.

Recuérdese que en las *Sentencias* había dicho que la esencia del verbo no requería una relación real al que lo dice, sino que bastaba una relación de razón. Esto no lo volverá a decir jamás. En consecuencia, tampoco volverá a asentar la tesis de que el verbo propiamente, en virtud del mismo vocablo, lo mismo se puede decir de Dios en sentido esencial que en sentido personal. "El verbo del entendimiento en nosotros tiene dos cosas que pertenecen a su esencia, a saber: la manifestación de lo entendido y el origen real del que lo dice... Por tanto, si le falta una de ellas, ya no será verbo en su acepción propia. De donde, si el verbo se toma propiamente, en Dios no puede decirse sino personalmente" [4].

Entre las obras de Santo Tomás figuran dos opúsculos de fecha incierta, pertenecientes sin duda a su primera época literaria, aunque su autenticidad es muy dudosa. Tratan ambos de la naturaleza del verbo mental: *De la naturaleza del verbo del entendimiento* y *De la diferencia entre el Verbo divino y el humano*.

El primero comienza así: "Porque acerca de la naturaleza del verbo del entendimiento, sin el cual no se da en el hombre la imagen expresa de la Trinidad, existen muchas dificultades y no pequeña perplejidad, nos proponemos examinar sumariamente su naturaleza y, al mismo tiempo, dilucidar las dificultades que lo rodean".

En ambos opúsculos establece que el verbo, tomado en sentido propio, sólo se dice personalmente en Dios. "Resulta claro por qué el verbo, tomado propiamente, sólo se dice personalmente en Dios" [5]. "En virtud de lo dicho, se ha de sostener que, hablando con propiedad, el verbo siempre se dice personalmente en Dios, puesto que esencialmente importa origen real del que lo dice" [6]. Es decir, que el sentido esencial del verbo en Dios queda relegado en lo sucesivo al sentido impropio o metafórico [7], lato o común [8], y, por tanto, definitivamente y para siempre, excluído de su significación propia.

Es de interés observar el viraje en redondo dado por Santo Tomás, comparando la conclusión del lugar examinado de las *Sentencias* con el final del artículo citado *De veritate* y lo que dice en *De potentia* q.9 a.9 ad 7. En el primero, después de admitir el sentido esencial de verbo en Dios, en su acepción propia, concedía también el personal en virtud del uso que hacían los Santos Padres de este nombre; pero con la salvedad de que, tratándose de cosas divinas, no se había de extender el sentido de la Escritura más de lo que permitiera el modo de hablar de la misma, como si el sentido personal le fuera algo violento. En *De veritate*, por el contrario, apoyándose en el mismo uso de los Santos Padres, excluye de Dios el sentido esencial de verbo, tomado propiamente, en virtud del cambio ya establecido en la significación del mismo. Y, por último, en *De potentia*, fundado en el mismo modo de hablar de la Sagrada Escritura, rechaza también en Dios el sentido esencial de verbo en su acepción propia, y no admite más que el personal. El cambio, por tanto, de Santo Tomás en este punto no pudo ser más rápido ni más completo. Ni tampoco más definitivo, porque de esta nueva posición ya nadie le moverá.

[4] *De verit.* q.4 a.2.
[5] *De la nat. del verb.*, etc.
[6] *De la diferencia*, etc.
[7] *De verit.* q.4 a.2.3.
[8] *De pot.* q.2 a.4 ad 8; *De verit.* q.4 a.2.

Desde ella llevará a cabo Santo Tomás una transformación completa de la teología trinitaria. La precisión del concepto de verbo, entrañando esencialmente origen real y real distinción respecto del que lo dice, es la clave para penetrar más hondamente que lo hizo el Obispo de Hipona en la imagen de la Trinidad existente en nosotros, mediante los orígenes o procesiones inmanentes del verbo y del amor y las operaciones del entendimiento y de la voluntad, encontrando en ellas una verdadera analogía ontológica o metafísica de las procesiones divinas. Desde entonces, la concepción de los orígenes o procesiones divinas a modo de naturaleza y de voluntad, imperante hasta Santo Tomás, está sentenciada a ser substituída por la del verbo y del amor.

En las *Sentencias* conoce Santo Tomás la doctrina de San Agustín, pero todavía no es operante en su espíritu. La concepción del verbo esencial en Dios, en sentido propio, le impide darse cuenta de todo su alcance. Por eso la concepción del primer origen o procesión divina a modo de naturaleza se halla yuxtapuesta a la del verbo por medio del entendimiento, sin lograr reducirlas a la unidad; y la explicación que da de su naturaleza es la misma de los autores de aquella época. El Santo Tomás de las *Sentencias*, en medio de sus luminosas y profundísimas especulaciones sobre la Trinidad, no avanza innovando, sino que es conservador.

La precisión llevada a cabo en el concepto de verbo y la afirmación consiguiente de que éste, en sentido propio, sólo se dice personalmente en Dios, le hará penetrar en *De veritate* mucho más hondamente en la intuición verdaderamente genial de San Agustín acerca de la imagen de la Trinidad existente en nosotros por los orígenes inmanentes del verbo y del amor, considerados como una verdadera analogía de los orígenes o procesiones de las divinas personas [9]. Desde entonces, la identidad de la primera procesión divina, a modo de naturaleza, con la del verbo por la acción del entendimiento, quedaba ya hecha. Y de igual manera la de la voluntad con la del amor.

Esta reducción a la unidad de las dos concepciones de los orígenes o procesiones divinas, la entonces corriente y la agustiniana, resucitada con mayor vigor por Santo Tomás, puede apreciarse fácilmente en todos sus escritos posteriores a las *Sentencias* [10]. Ella baña de luz la explicación teológica que de ellos nos da Santo Tomás. Porque en la concepción agustiniana encuentra el santo Doctor la razón de por qué son dos las procesiones divinas y por qué la primera es verdadera generación y no la segunda, y el fundamento de la real distinción entre ambas por la procedencia de la segunda respecto de la primera, con todo lo demás que de aquí se sigue; nada de lo cual encontraba adecuada explicación en la concepción antigua.

Una vez en posesión perfecta de la analogía agustiniana, identificadas objetivamente las dos concepciones de las procesiones divinas y hallada en aquella analogía la explicación más perfecta a que puede aspirar la razón del creyente en este mundo, la concepción agustiniana pugna en el espíritu de Santo Tomás por sobreponerse a la antigua o común. Esta pugna interior es poco perceptible en *De ve-*

[9] *De verit.* q.4 a.3.7.
[10] Como en el opúsculo *De la diferencia entre el Verbo divino y el humano*; en *De verit.* q.4 a.2.3.4 y ad 6; *De pot.* q.2 a.3.4 ad 7; q.9 a.9; q.10 a.1.3; *Contra errores Graec.* c.10, etc.

vitate, pero fácilmente se observa en *Contra errores Graecorum* y, sobre todo, en *De potencia* (l.c.), hasta que, por fin, en el capítulo 11 del libro IV *Contra Gentes*, uno de los más profundos y brillantes que salieron de su inspirada pluma, la concepción antigua o común es totalmente absorbida por la agustiniana, más profundamente penetrada por Santo Tomás. Y mediante ella realiza la transformación de toda la teología trinitaria, que ya conocemos, dando explicación satisfactoria, dentro de lo posible, a todas las verdades que la fe nos enseña acerca del misterio de la Trinidad.

En la SUMA TEOLÓGICA se recoge el fruto maduro de una evolución tan difícil y prolongada, realizada toda ella alrededor del sentido de verbo en Dios. Las mismas ideas antes conseguidas y expuestas cristalizan y se organizan aquí en un cuerpo compacto de doctrina, haciéndose más claras, transparentes y vigorosas.

EXPLICACIÓN DEFINITIVA DE SANTO TOMÁS ACERCA DEL VERBO EN DIOS

Para que el lector pueda penetrar sin dificultad en la lectura de los artículos de la cuestión 34 condensaremos en tres proposiciones la doctrina de Santo Tomás contenida en ellos.

1.ª *El nombre de verbo, en sentido propio, es personal en Dios, y de ninguna manera esencial.*

Nótese ante todo la completa oposición de esta proposición con la establecida en el I *Sent.* d.27 q.2 a.2: "El nombre de verbo, en virtud del mismo vocablo, puede tomarse en Dios personal y esencialmente". Y la misma oposición en cuanto al concepto de verbo en que se funda el razonamiento de una y otra proposición.

En la *Introducción a la cuestión 27* ya hemos indicado que los teólogos distinguen en el entendimiento divino el conocimiento esencial, la prolación o dicción del Verbo, o conocimiento personal, y el mismo verbo dicho o proferido. El conocimiento esencial no es otra cosa que la información del divino entendimiento por la esencia divina, a manera de especie inteligible, y el consiguiente acto de conocimiento de la divina esencia. Este conocimiento esencial es común a todas las divinas personas y no significa otra cosa, como dice Santo Tomás *ad 3*, que la proporción o coaptación del entendimiento divino con la divina esencia, que, siendo realmente idéntica con él y una numéricamente en las divinas personas, uno también ha de ser en ellas el conocimiento esencialmente considerado.

A la información del entendimiento divino por la divina esencia, como especie inteligible, sigue naturalmente la dicción o emisión del Verbo o Palabra divina, en la que el entendimiento de Dios se dice o expresa totalmente a sí mismo de una manera perfectísima. El acto de decir, proferir o emitir la palabra o verbo interior pertenece tan sólo al Padre. Porque, distinguiéndose únicamente las personas por las relaciones opuestas, consiguientes a las procesiones, y no diciendo la relación del Hijo o del Verbo oposición nada más que al Padre, síguese necesariamente que la prolación o dicción del Verbo sólo puede pertenecer al Padre, o lo que es lo mismo, al entendimiento divino en cuanto afectado por la relación de paternidad, y, por tanto,

que es un acto personal y de ninguna manera esencial, como afirmaban San Anselmo [11] y otros (a.1 ad 2.3).

De donde se sigue que el nombre de Verbo en Dios es con toda propiedad personal y de ninguna manera esencial. Porque los nombres que designan origen en Dios son personales y no esenciales, por lo mismo que las personas se distinguen por los orígenes o las relaciones que los significan. Y así dice Santo Tomás que "de la esencia de verbo es el origen o real procedencia del entendimiento que lo concibe y lo dice" (a.1 c). En las *Sentencias* había dicho precisamente lo contrario: "Para la *esencia* de verbo, según lo trasladamos de nosotros a Dios, *parece que basta una relación de razón*" [12]. Y por eso concluye aquí, contrariamente a como lo había hecho en las *Sentencias*, que el Verbo, en sentido propio, sólo se puede decir en Dios personalmente, y de ningún modo en sentido esencial.

Sin duda que Santo Tomás se hizo, después de las *Sentencias*, mejor metafísico respecto del concepto de verbo, y por ello también mejor teólogo. Porque si es de la esencia de verbo su origen real del que lo dice, no podía dejar de afectar también esto mismo al Verbo divino. Y, por lo tanto, tampoco podía suponer Santo Tomás que San Juan, al atribuir este nombre a la segunda persona, lo hiciera de una manera impropia o metafórica. Y de igual manera, los concilios, que tanto aquilatan la propiedad de las palabras en sus definiciones dogmáticas, al designar frecuentemente la segunda persona con el nombre de Verbo [13] lo hacen en sentido propio. Lo contrario sería algo verdaderamente inexplicable.

2.ª *El nombre de "Verbo", siendo tan propio como el de "Hijo", designa, sin embargo, de una manera más perfecta la segunda persona de la Santísima Trinidad.*

Ya hemos indicado antes que, tanto en la Sagrada Escritura como en los Padres griegos y latinos, el nombre de Hijo tiene una principalidad grande sobre el de Verbo. Sin embargo, posteriormente a Santo Tomás, y como efecto de su teología trinitaria y cristológica, el de Verbo adquirió un relieve tan grande como el de Hijo para designar la segunda persona de la Santísima Trinidad. De aquí tomaron pretexto los teólogos de Pistoya para decir que el nombre de Verbo designaba con más propiedad y exactitud la segunda persona que el mismo de Hijo. Semejante aserto fué reprobado por Pío VI por "imprudente, y porque fácilmente podía inducir a engaño, especialmente a ignorantes e incautos" (D 1597-1595), los cuales podían llegar a pensar que la Sagrada Escritura había hablado con menos propiedad y exactitud al dar a la segunda persona principalmente el nombre de Hijo.

Pero esto no quita para que podamos y debamos decir que el nombre de Verbo expresa con toda propiedad y exactitud la segunda persona como el de Hijo. Y la razón es porque "el nombre de Verbo significa la misma propiedad personal que el de Hijo". Por lo cual dijo San Agustín [14] "que la segunda persona se dice Verbo por aquello mismo que se dice Hijo" (a.2 ad 3). Pues el Verbo de Dios es la persona que procede por la acción del entendimiento, el cual, por

[11] *Monolog.* c.63: ML 158,208.
[12] *Sent.* I d.27 q.2 a.2.
[13] D 124 214 222 275-287, etc.
[14] *De Trin.* l.7 c.2: ML 42,936.

lo mismo que es verdadera generación, se llama también Hijo. Luego una misma es la propiedad personal significada por los nombres de Verbo y de Hijo. De lo cual se sigue que el nombre de Verbo no sólo se dice personalmente en Dios, sino que es nombre propio de la segunda persona, y tan propio como el mismo de Hijo.

Esto mismo es lo que enseña Pío VI después de reprobar el exceso de los teólogos de Pistoya, trayendo en confirmación la misma doctrina, con las mismas palabras, de San Agustín y de Santo Tomás (l.c.).

Una vez establecida la igualdad entre los nombres de Verbo y de Hijo en cuanto a su propiedad y exactitud para significar la segunda persona, cabe preguntar cuál de los dos la expresa con más perfección. Como fácilmente se puede apreciar, esta cuestión mira a la perfección en el modo de significar, no a la propiedad y exactitud de la significación.

La doctrina de Santo Tomás respecto de este particular es que el nombre de Verbo expresa la segunda persona más perfectamente que el de Hijo. Porque los orígenes divinos, según los cuales proceden las divinas personas, no se conciben sino mediante las acciones de conocer y de amar [15]. Y el nombre de Verbo significa precisamente la persona divina que procede según la acción de entender, lo que no manifiesta directamente el de Hijo.

Además, en el nombre de Verbo se encuentra la explicación del nombre de Hijo, puesto que da la verdadera razón de por qué la primera procesión divina, y no la segunda, es verdadera generación. Por lo cual, significando los dos nombres la misma propiedad personal, la expresa con más perfección el de Verbo que el de Hijo. Por eso, siendo muchos los nombres de la segunda persona, porque su realidad inefable no permite expresarla en uno solo (a.2 ad 3), el más perfecto de todos es el de Verbo, al cual se reducen los demás y del cual los deduce todos Santo Tomás con admirable exactitud e impecable lógica en aquel maravilloso capítulo 11 del IV *Contra Gentes*, incluso el mismo nombre de Hijo. Y de aquí que "San Juan Evangelista, a quien fueron revelados los secretos del cielo, en lugar de Hijo dijo Verbo, para darnos a conocer su generación inteligible" [16].

Todavía existe otra razón, que se explica en la proposición siguiente.

3.ª *El Verbo divino dice una relación de razón a las criaturas, en El manifestadas.*

Para entender rectamente esta proposición, y, por tanto, todo lo que acerca de ella enseña Santo Tomás en el artículo 3 de la presente cuestión, hay que presuponer que el verbo en general puede considerarse desde dos puntos de vista distintos, incluídos ambos en su mismo concepto; es decir, en cuanto manifestativo de las cosas en él dichas o expresadas y en cuanto incluye relación real al entendimiento que lo dice [17].

Bajo este segundo aspecto, el Verbo divino sólo dice relación real al Padre, que lo profiere, por la cual se constituye en persona distinta de la Santísima Trinidad, y de ninguna manera dice referencia a las criaturas.

Mas en el primer aspecto dice relación de razón a todas las criaturas no por la misma persona divina, porque así tan sólo dice relación real al Padre, sino por razón de la divina esencia que incluye, y con la cual realmente se identifica.

Es manifiesto. El Verbo divino, en cuanto persona distinta, procede del conocimiento perfecto del Padre respecto de su divina esencia, en la cual se contienen todas las cosas como en su primera causa ejemplar, eficiente y final última. Mas Dios, así como se conoce en un solo acto que se identifica con su misma esencia, así también emite un solo Verbo o dice una sola Palabra, en la cual perfectamente expresa o manifiesta absolutamente todas las cosas: su esencia divina con todos los atributos esenciales, las divinas personas y todas las criaturas. Y a todas ellas dice el Verbo divino una relación de razón, en cuanto dichas o expresadas en El, como sucede también en todo verbo que procede de un entendimiento creado. Pero con esta diferencia: que la relación de razón que dice el Verbo divino a las cosas creadas es secundaria, porque primariamente dice esta misma relación a la esencia divina, a los divinos atributos y a las divinas personas. Puesto que el Verbo divino proviene del conocimiento del Padre, el cual tiene por objeto primario la esencia divina, con los atributos y las personas, y por objeto secundario todos las criaturas contenidas en la esencia. Y así el Verbo divino, en cuanto expresión perfecta del conocimiento del Padre, primariamente es manifestación de la divina esencia, de los atributos y de las personas, y secundariamente de todas las criaturas. Y de esta misma manera dice a todos ellos una relación de razón. La cual no expresa el nombre de Hijo, y por esto también el de Verbo significa más perfectamente la segunda persona.

Mas téngase bien en cuenta que esta relación a las criaturas la dice el Verbo divino no por razón de su propiedad personal o en cuanto persona distinta, sino por razón de la divina esencia, con la cual realmente se identifica, y en cuanto expresión o manifestación perfecta de la misma (a.3 ad 1).

Esta relación de razón es eterna, como eterno es también el conocimiento del Padre, del cual procede el Verbo, y la emisión o dicción del mismo (a.3 ad 2).

Ni de aquí se sigue que el Verbo proceda de las criaturas, porque el conocimiento en el cual tiene su origen el Verbo no es recibido de éstas, sino inmediatamente de la divina esencia, en la que aquéllas se contienen, y, por consiguiente, la relación que dice a ellas no es real, sino tan sólo de razón. "El verbo—escribe Santo Tomás—se dice de una cosa de muchas maneras: 1.º Como del que lo dice, y así es de aquel de quien procede; 2.º Como de cosa manifestada en el verbo, en cuyo caso no es necesario que proceda de ella, a no ser que el conocimiento del cual es engendrado el verbo sea causado por ella, lo que en Dios no tiene lugar respecto de las cosas creadas" [18].

Y por esto el Verbo es imagen de Dios y no de las criaturas. De las criaturas existen en el Verbo, por razón de la divina esencia, las formas ejemplares de todas ellas, en cuanto dichas o expresadas en El. Absolutamente consideradas, cada una dice relación de razón a su objeto, y así son múltiples y convienen a la divina esencia de una manera absoluta, en cuanto expresan los modos infinitos de su imitabilidad fuera del mismo Dios. Mas el Verbo divino es uno solo, el cual únicamente dice relación al Padre, que lo emite, y en el cual están

[15] 1 q.27 a.5; *De pot.* q.9 a.9 c y ad 7; q.10 a.1 ad 6; *Compend. theol.* c.56.
[16] *Compend. theol.* c.40.
[17] *De verit.* q.4 a.2.
[18] *De verit.* q.4 a.4 ad 7; 1 q.34 a.3 ad 3.

expresadas o manifestadas también las formas ejemplares de todas las cosas existentes en la esencia divina. Y por eso, de la esencia divina, de los atributos esenciales y de las personas, el Verbo divino es sólo manifestativo. De las criaturas es también operativo o factivo, al igual que la esencia de Dios.

Pero la causalidad de las criaturas conviene al Verbo divino no en cuanto persona distinta o por razón de su propiedad personal, sino por razón de la divina esencia, en cuanto manifestación perfectísima de la misma. Porque por razón de su propiedad personal o como persona distinta, no dice relación alguna a las criaturas, ni real ni de razón, sino tan sólo al Padre, ni es en manera alguna operativo de ellas (a.3 c y ad 1.4). Y así dice el Angélico Doctor: "Por la parte que el Verbo dice la esencia divina, tiene relación de causalidad respecto de las criaturas; mas por parte de la relación real de origen que importa y por la que se constituye en persona distinta, no tiene relación alguna con las criaturas, sino tan sólo con el Padre" [19]. Así entiende siempre Santo Tomás a San Juan cuando dice que por el Verbo fueron hechas todas las cosas.

Por donde claramente se echa de ver la mayor perfección del nombre de *Verbo* sobre el de *Hijo* para significar la segunda persona. "Pues el Hijo dice tan sólo relación al que lo engendra, mientras que el Verbo la dice también, aunque de razón, a todo lo manifestado en El, lo cual primariamente es el mismo Dios, y secundariamente todas las criaturas, las cuales de ninguna manera son principio de la segunda persona divina, sino tan sólo el Padre. Y por eso mismo el Verbo de ninguna manera dice relación real a las criaturas, sino tan sólo al Padre, que lo dice" [20].

Y así queda eficazmente refutada la herejía de Arrio [21].

B) *Del nombre de «Imagen» (q.35)*

El nombre de Imagen es atribuído, repetidas veces, por San Pablo al Hijo [22].

Acerca de él inquiere Santo Tomás en la cuestión 35: 1.º Si es nombre personal (a.1). 2.º Si es propio de la segunda persona (a.2).

En cuanto a lo primero, no hay lugar a duda. Pues imagen es la semejanza en la misma especie, o por lo menos en el signo de ella, que tiene una cosa con respecto a otra de la cual procede. Y los nombres que designan origen son personales en Dios.

Respecto del segundo punto, también aquí existe una profunda divergencia entre los Padres griegos y los latinos, pues mientras los latinos dicen que es nombre propio del Hijo, los griegos sostienen que también conviene al Espíritu Santo. Así San Atanasio, Gregorio de Cesarea, San Cirilo, San Basilio.

Santo Tomás, naturalmente, se va con los latinos. Y la razón de su elección no es precisamente de tipo racial, sino que está fundada en la misma Sagrada Escritura, a la que, tratándose de las cosas divinas, hay que conformarse hasta en el modo de hablar, la cual atribuye este nombre solamente al Hijo. Además, esta atribución está profundamente relacionada con la doctrina de Santo Tomás acerca de las procesiones divinas, donde radica la distinción de las personas.

Por eso, si bien los Padres latinos sostienen que el nombre de Imagen es propio del Hijo, el descubrir la verdadera razón de esto estaba reservado a Santo Tomás. Así, por ejemplo, Ricardo de San Víctor decía que el Espíritu Santo no es imagen, porque no conviene con el Padre y el Hijo en la espiración activa. Pero es manifiesto que la semejanza en la misma naturaleza no se toma en Dios de las relaciones, que son las que distinguen las personas, sino de la esencia, la cual es una numéricamente en todas ellas. Otros señalaban otras razones todavía más inconsistentes, las cuales expone y refuta Santo Tomás en el artículo 2.

La razón verdadera hunde sus raíces en la misma naturaleza de las dos procesiones divinas, que, por lo mismo que los autores anteriores a Santo Tomás no acertaron a encontrar, tampoco podían señalar la causa verdadera de atribuir exclusivamente al Hijo el nombre de Imagen.

Esta razón consiste en que la segunda persona, por razón de su mismo origen como Verbo, por la acción del entendimiento, tiene la misma naturaleza del Padre y es imagen suya, según el concepto más perfecto y riguroso de imagen. Lo que no conviene al Espíritu Santo, que procede por vía de amor, no conviniéndole la semejanza en la misma naturaleza del Padre y del Hijo en virtud y por razón de su origen, sino en cuanto ser divino. Y como las procesiones, en cuanto tales, son las que distinguen las personas, síguese que el nombre de Imagen conviene sólo al Hijo y no al Padre ni al Espíritu Santo, aun cuando todos tienen la misma naturaleza. Es la misma razón de por qué el origen del Hijo es verdadera y propia generación y no el del Espíritu Santo, que en la concepción antigua de las procesiones divinas no encontraba explicación satisfactoria.

He aquí de qué manera la explicación tomista de los nombres de Verbo y de Imagen, atribuídos por la Sagrada Escritura exclusivamente a la segunda persona, es una nueva confirmación de la concepción agustiniano-tomista de las procesiones divinas por su gran unidad y consistencia y por la profunda conformidad que tiene con la Sagrada Escritura.

Luego Hijo, Verbo e Imagen no señalan tres notas personales distintas de la segunda persona, sino que son una misma con distintos nombres y considerada bajo diferentes aspectos [23], de la misma manera que los nombres de Principio, Ingénito e Innascible corresponden al Padre [24].

---

[19] *De verit.* q.4 a.5 ad 4.
[20] *De verit.* q.4 a.5 ad 7.
[21] Cf. *Sent.* 1 d.27 q.2 a.3; *De verit.* q.4 a.4.5; *Quodl.* 4 q.4 a.1.
[22] 2 Cor. 4.4; Col. 1,15; Hebr. 1,3.
[23] Q.34 a.2 ad 3.
[24] *Sent.* 1 d.28 q.1 a.2-4; *Cont. Gent.* 4,11; *In Epist. D. Pauli ad Hebr.* 1 lect.2; *Contra errores Graec.* c.10.32.

CUESTION 34

(In tres articulos divisa)

De persona Filii

De la persona del Hijo

Viene ahora estudiar la persona del Hijo. Pero al Hijo se le atribuyen tres nombres: los de Hijo, Verbo e Imagen. El concepto de Hijo se estudió en el de Padre. Réstanos, pues, considerar los de Verbo e Imagen.

Acerca del Verbo ocurre averiguar tres cosas:

Primera: si la palabra "verbo" en Dios se dice en sentido esencial o personal.

Segunda: si es el nombre propio del Hijo.

Tercera: si el nombre de "verbo" implica relación a las criaturas.

Deinde considerandum est de persona Filii (cf. q.33 introd.). Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet Filius, Verbum et Imago. Sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur. Unde restat considerandum de Verbo et Imagine.

Circa Verbum quaeruntur tria.

Primo: utrum Verbum, dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter.

Secundo. utrum sit proprium nomen Filii.

Tertio: utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICULO 1

Utrum Verbum in divinis sit nomen personale [a]

Si la palabra "verbo" en Dios es personal

Dificultades. Parece que la palabra "verbo" no es en Dios nombre personal.

1. Los nombres personales se dicen de Dios en sentido propio, como Padre o Hijo. Pero verbo, como escribe Orígenes, se dice de Dios en sentido metafórico. Luego verbo no es en Dios nombre personal.

2. Según San Agustín, "verbo es un conocimiento con amor", y según San Anselmo, "para el espíritu supremo, decir no es otra cosa que ver pensando". Pero en Dios el conocimiento, el pensamiento y la intuición son esenciales. Luego el verbo no se dice de Dios en sentido personal.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Verbum in divinis non sit nomen personale.

1. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit, «Super Ioannem» [1]. Ergo verbum non est personale in divinis.

2. Praeterea, secundum Augustinum, in libro «De Trin.» [2] «verbum est notitia cum amore». Et secundum Anselmum, in «Monol.» [3], «dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri». Sed notitia et cogitatio et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Es de esencia del verbo que sea dicho. Pero, según San Anselmo, de la misma manera que el Padre es el que entiende, el Hijo el que entiende y el Espíritu Santo el que entiende, así el Padre es el que dice, el Hijo el que dice y el Espíritu Santo el que dice, y asimismo cada uno de ellos es dicho. Luego el nombre de verbo se aplica a Dios esencial y no personalmente.

3. Praeterea, de ratione verbi est quod dicatur. Sed, secundum Anselmum [4], sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus Sanctus est intelligens; ita Pater est dicens, Filius est dicens, et Spiritus Sanctus est dicens. Et similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Ninguna persona divina es hecha. Pero el verbo de Dios es algo hecho, pues se dice en un salmo: "El fuego, el granizo, la nieve, el hielo, el viento de las tempestades que hacen su verbo". Luego verbo no es nombre personal en Dios.

4. Praeterea, nulla persona divina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum: dicitur enim in Psalmo 148,8: «Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius». Ergo verbum non est nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in VII «De Trin.» [5]: «Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cuius est Verbum». Sed Filius est nomen personale: quia relative dicitur. Ergo et Verbum.

Por otra parte, dice San Agustín: "Como el Hijo se refiere al Padre, así también el Verbo a aquello cuyo Verbo es". Pero Hijo es nombre personal, porque es término relativo. Luego también lo es Verbo.

Respondeo dicendum quod nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod «verbum» tripliciter quidem in nobis proprie dicitur; quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in libro I «Periherm.» [6]: et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro «De anima» [7] dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc er-

Respuesta. El nombre de Verbo en Dios, si se toma en sentido propio, es nombre personal, y de ningún modo esencial. Para probarlo, adviértase que la palabra "verbo" en nosotros se emplea de tres maneras en sentido propio y de una cuarta en sentido impropio o figurativo. Lo que más comúnmente se llama en nosotros verbo es el que profieren los labios, el cual procede de lo interior en cuanto a dos cosas que se hallan en la palabra exterior, a saber, la palabra misma y su significación. La palabra, según el Filósofo, significa lo que el entendimiento concibe, y además procede de la imaginación, como se dice en el libro "De anima". Portanto, voz o palabra que no signifi-

---

[a] I-2 q.93 a.1 ad 2; *Sent.* I d.27 q.2 a.2 q.2; *De verit.* q.4 a.2; a.4 ad 4; *De pot.* q.9 a.9 ad 7.

[1] MG 14,59
[2] L.9 c.10: ML 42,969.
[3] C.63: ML 158,208.
[4] C.62: ML 158,207.
[5] C.2: ML 24,936.
[6] C.1 n.2 (Bk 16a3): S.Th., lect.2 n.5.
[7] II c.8 n.11 (Bk 420b32): S.Th., lect.18 n.477.

que algo no puede llamarse verbo, y precisamente se llama verbo a la palabra exterior porque enuncia el concepto interior del entendimiento. Luego primaria y principalmente se llama verbo al concepto interior; después, a la misma palabra que significa el concepto interno, y en tercer lugar, a la imaginación de la palabra. El Damasceno se ocupa de estos tres modos del verbo, diciendo en cuanto al primero que se llama "verbo al movimiento natural de la inteligencia por el cual se mueve, entiende y piensa, a la manera de luz o resplandor". En cuanto al tercero, dice "que es también verbo" lo que no se profiere con palabras, sino que "se pronuncia en el corazón"; y en cuanto al segundo, que asimismo "el verbo es también ángel", o sea mensajero "de la inteligencia".—En sentido figurado llámase también verbo, y es el cuarto modo, a lo que se expresa o hace de palabra, y así acostumbramos a decir, designando un hecho simplemente enunciado o expresamente mandado: "ésta es la palabra, lo que yo te he dicho o lo que el rey mandó".

Pero la palabra "verbo" se aplica en Dios en sentido propio, en cuanto significa el concepto del entendimiento; y por ello dice San Agustín: "Quienquiera que pueda entender el verbo, no sólo antes que resuene, sino antes que se engarce en la imagen de la palabra, éste puede ya ver alguna semejanza de aquel Verbo de quien se dijo: En el principio era el Verbo". Ahora bien, es de esencia del concepto mental que proceda de otro, es decir, del conocimiento del que lo concibe. De donde se sigue que el verbo, en cuanto se aplica con propiedad en Dios, significa algo que procede de otro, cosa que pertenece a la razón o concepto de los nombres personales en Dios, debido a que las personas divinas se distinguen según el origen, conforme hemos dicho. Por

go dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur: secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa: tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus[8], in I libro, cap. 13, dicens quod «verbum» dicitur «naturalis intellectus motus, secundum quem movetur et intelligit et cogitat, velut lux et splendor», quantum ad primum: «rursus verbum est quod» non verbo profertur, sed «in corde pronuntiatur», quantum ad tertium: «rursus etiam verbum est angelus», idest nuntius, «intelligentiae», quantum ad secundum.—Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur: sicut consuevimus dicere, «hoc est verbum quod dixi tibi», vel «quod mandavit rex», demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis.

Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit, in XV «De Trin.»[9]: «Quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum». Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens: quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est (q.27 introd.; q.32 a.3). Unde

[8] *De fide orth.*: MG 94,857.
[9] C.10: ML 42,1071.

oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum quod Ariani, quorum fons Origenes invenitur (cf. q.32 a.1 ad 1), posuerunt Filium alium a Patre esse in diversitate substantiae. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum; ne, sub ratione verbi procedentis, cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris; nam verbum interius sic a dicente procedit, quod in ipso manet.—Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici, nisi ratione manifestationis: quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum quia exterius manifestat, ea quae exterius manifestant, non dicuntur verba nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere Verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum quod nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum Verbum: solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem, ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu,

consiguiente, es necesario que, cuando se aplica con propiedad la palabra "verbo", no se la tome en sentido esencial, sino exclusivamente como nombre personal.

Soluciones. 1. Los arrianos, cuyas fuentes doctrinales se hallan en Orígenes, dijeron que el Hijo es otro que el Padre por la diversidad de substancia. De aquí que, como al Hijo de Dios se le llama Verbo, pusieron todo su empeño en demostrar que no se le da esta apelación en sentido propio, con objeto de no verse obligados, por la razón del verbo procedente, a confesar que el Hijo de Dios no es extraño a la substancia del Padre, ya que el verbo interno de tal modo procede de quien lo dice, que permanece en él.—Sin embargo, aun en el caso de admitir en Dios un verbo metafórico, es necesario que se admita el verbo en sentido propio. La razón es porque no hay cosa que pueda llamarse metafóricamente verbo, como no sea por algún modo de manifestación, bien porque sea ella la que manifiesta, como el verbo, o bien porque mediante el verbo es manifestado. Ahora bien, si es cosa manifiesta por un verbo, es necesario admitir el verbo que la manifiesta: y si, por el contrario, se llama verbo porque es ella la que manifiesta exteriormente, a lo que manifiesta exteriormente no se llama verbo sino en cuanto significa el concepto de la mente que alguien manifiesta mediante signos exteriores. Por consiguiente, aunque el Verbo se diga algunas veces de Dios en sentido metafórico, es necesario presuponer en sentido propio el Verbo, que se dice personalmente.

2. De todo lo que se relaciona con el entendimiento, nada, excepto el Verbo, se dice Dios personalmente, pues sólo el verbo significa algo que emana de otro, ya que verbo es lo que el entendimiento forma cuando concibe. El entendimiento mismo, en cuanto está en acto por la especie in-

teligible, es algo absoluto, y lo mismo el acto de entender, que es con respecto al entendimiento en acto como el ser respecto a lo que tiene existencia actual; puesto que entender no es acción que sale del que entiende sino que permanece en él.—Cuando, pues, se dice que el verbo es "conocimiento", no se entiende la palabra "conocimiento" como acto de la inteligencia del que conoce, ni siquiera como hábito suyo, sino que significa lo que el entendimiento concibe al conocer. Por esto el mismo San Agustín dice que el Verbo es la "sabiduría engendrada", o lo que es igual, la concepción del que sabe o entiende, que asimismo puede llamarse "conocimiento engendrado".—Según esto, puede entenderse también que el "decir" en Dios es "mirar pensando", en el sentido de que con la mirada del pensamiento divino es concebido el Verbo de Dios. Sin embargo, el nombre de pensamiento no conviene con propiedad al Verbo divino, pues dice San Agustín que "de tal manera se dice aquel Verbo de Dios, que no se le puede llamar pensamiento, no vaya a creerse que hay en Dios algo que sea voluble, que lo mismo toma forma de verbo que la abandona, y así cambia de formas sin tener ninguna". Propiamente, pensar consiste en buscar la verdad, lo cual no sucede en Dios; y cuando el entendimiento ha conseguido la forma de la verdad, ya no piensa, sino que contempla sin esfuerzo la verdad. Por tanto, San Anselmo tomó impropiamente "pensamiento" por "contemplación".

3. Así como la palabra Verbo, hablando con propiedad, se atribuye a Dios en sentido personal y no esencial, lo mismo sucede con la palabra "decir"; por lo cual, así como el Verbo no es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, así tampoco es cierto que Padre, Hijo y Espíritu Santo sean un solo dicente; y por eso

consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu: non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem.—Cum ergo dicitur quod verbum est «notitia», non accipitur «notitia» pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu: sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit [10] quod Verbum est «sapientia genita»: quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis: quae etiam pari modo «notitia genita» dici potest.—Et per eundem modum potest intelligi quod «dicere» Deo sit «cogitando intueri», inquantum scilicet intuitu cogitationis divinae concipitur Verbum Dei. «Cogitationis» tamen nomen Dei Verbo proprie non convenit: dicit enim Augustinus, XV «De Trin.» [11]: «Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutaris. Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quae in Deo locum non habet. Cum vero intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus improprie accipit cogitationem pro «contemplatione».

Ad tertium dicendum quod, sicut proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et «dicere». Unde, sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit, VIII «De Trin.» [12]:

[10] *De Trin.* l.7 c.2: ML 42,936.
[11] C.16: ML 42,1079.
[12] C.1: ML 42,933.

«Dicens illo coaeterno Verbo non singulus intelligitur in divinis». Sed «dicis» convenit cuilibet personae: dicitur enim non solum verbum, sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum: eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim, intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum: ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura; sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, lapidem dicit.—Anselmus vero improprie accepit «dicere» pro «intelligere». Quae tamen differunt. Nam «intelligere» importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. In Deo autem importat omnimodam identitatem: quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra (q.14 a.2,4) ostensum est. Sed «dicere» importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim est aliud «dicere» quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quae profert Verbum, est dicens in divinis: cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens Verbo dicta.

Ad quartum dicendum quod «verbum» sumitur ibi figurative, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturae dicuntur facere verbum Dei, inquantum exequuntur ef-

dice San Agustín: "En Dios no se entiende que cada uno sea dicente de aquel Verbo coeterno". En cambio, "ser dicha" conviene a cada una de las personas, ya que no solamente se dice el verbo, sino también las cosas que por el verbo se entienden o se significan. Por consiguiente, ser dicho del modo como se dice el Verbo, conviene a una sola persona en Dios, y, en cambio, ser dicho del modo como la cosa entendida se dice en el verbo, conviene a cada una de las personas. En efecto, el Padre, conociéndose a sí, al Hijo, al Espíritu Santo y todo lo que se contiene en el ámbito de su ciencia, concibe el Verbo, para que así en el Verbo sea dicha toda la Trinidad y también todas las criaturas, a la manera como el entendimiento humano, por el verbo que concibe cuando entiende una piedra, dice la piedra.—San Anselmo tomó impropiamente "decir" por "entender", y, sin embargo, difieren, pues "entender" únicamente implica referencia del inteligente a lo entendido, en la cual no se encuentra razón ninguna de origen, sino sólo cierta información de nuestro entendimiento en cuanto pasa a estar en acto por la forma de la cosa entendida; y, en cambio, en Dios entender implica una identidad omnímoda, porque en El son del todo idénticos el entendimiento y lo entendido, según hemos demostrado. Por su parte, "decir" implica principalmente relación al verbo concebido, pues "decir" no es otra cosa que proferir el verbo. Pero mediante el verbo importa relación a la cosa entendida, que se manifiesta al que entiende en el verbo proferido. Así, pues, en Dios únicamente es dicente la persona que profiere el Verbo, no obstante lo cual cada una de las personas entiende y es entendida, y, por consiguiente, dicha en el Verbo.

4. En la objeción se toma la palabra "verbo" en sentido figurado y en cuanto se llama verbo al significado o al efecto del verbo. Así, pues, se dice que las criaturas hacen el

verbo de Dios en cuanto realizan algún efecto, al cual las ordena el Verbo concebido por la divina sabiduría, lo mismo que se dice de alguien que hace o cumple la palabra del rey en cuanto ejecuta aquello a que ha sido invitado por la palabra del rey.

fectum aliquem, ad quem ordinantur ex Verbo concepto divinae sapientiae: sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

ARTICULO 2

Utrum Verbum sit proprium nomen Filii [a]

Si el Verbo es nombre propio del Hijo

Dificultades. Parece que el Verbo no es nombre propio del Hijo.

1. El Hijo es persona subsistente en Dios. Pero el verbo no significa cosa subsistente, según vemos en nosotros. Luego el Verbo no puede ser nombre propio de la persona del Hijo.

2. El verbo procede de quien lo dice como algo proferido. Si, pues, el Hijo es propiamente Verbo, no procede del Padre más que en cuanto proferido, que es la herejía de Valentín, como consta por San Agustín.

3. Todo nombre propio de una persona significa alguna de sus propiedades, Si, pues, el Verbo es nombre del Hijo, significará alguna propiedad suya, y así habrá en Dios más propiedades que las arriba enumeradas.

4. Todo el que entiende, al entender, concibe un verbo. Pero el Hijo entiende. Luego hay algún verbo del Hijo, y, por tanto, lo propio del Hijo no es ser el Verbo.

5. En la Epístola a los Hebreos se dice del Hijo que "sustenta todas las cosas con el verbo de su poder". De donde deduce San Basilio que el Espíritu Santo es verbo del Hijo. Ser Verbo no es, pues, propio del Hijo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Verbum non sit proprium nomen Filii.

1. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non potest esse proprium nomen personae Filii.

2. Praeterea, verbum prolatione quadam procedit a dicente. Si ergo Filius est proprie Verbum, non procedit a Patre nisi per modum prolationis. Quod est haeresis Valentini, ut patet per Augustinum, in libro «De haeresibus» [13].

3. Praeterea, omne nomen proprium alicuius personae significat proprietatem aliquam eius. Si igitur Verbum sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem eius. Et sic erunt plures proprietates in divinis quam supra (q.32 a.3) enumeratae sunt.

4. Praeterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filii est aliquod verbum. Et sic non est proprium Filii esse Verbum.

5. Praeterea, Hebr. 1,3 dicitur de Filio, «portans omnia verbo virtutis suae»: ex quo Basilius accipit [14] quod Spiritus Sanctus sit verbum Filii. Non est ergo proprium Filii esse Verbum.

[a] *Sent.* 1 d.27 q.2 a.2 q.ª2; *De verit.* q.4 a.3; *In Hebr.* 1 lect.2; *Contra err. Graec.* c.12.

[13] § 11: ML 42,28.

[14] *Contra Eunom.* l.5 c.11: MG 29,732

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI «De Trin.» [15]: «Verbum solus Filius accipitur».

Respondeo dicendum quod Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae Filii. Significat enim quandam emanationem intellectus: persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius, et huiusmodi processio dicitur generatio, ut supra (q.27 a.2) ostensum est. Unde relinquitur quod solus Filius proprie dicatur Verbum in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis non est idem esse et intelligere: unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum eius intelligere: unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius; sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens: quia quidquid est in natura Dei, subsistit. Et ideo Damascenus dicit [16] quod Verbum Dei «est substantiale, et in hypostasi ens: reliqua vero verba», scilicet nostra, "virtutes sunt animae".

Ad secundum dicendum quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert, VI «De Trin.» [17]: sed propter varium modum prolationis quem posuit, sicut patet per Augustinum in libro «De haeresibus» (l.c. nt.13).

Ad tertium dicendum quod in nomine Verbi eadem proprietas importatur quae in nomine Filii: unde dicit Augustinus [18]: «eo dicitur Verbum, quo Filius». Ipsa enim nativitas Filii, quae est proprietas personalis eius, diversis nominibus significatur, quae Filio

Por otra parte, dice San Agustín: "Por Verbo se entiende solamente al Hijo".

Respuesta. El Verbo, propiamente dicho, se toma en Dios en sentido personal, y es nombre propio de la persona del Hijo. La razón es porque significa una cierta emanación del entendimiento, y a la persona que procede en Dios según la emanación del entendimiento, se llama Hijo, y su procesión se llama generación, como antes hemos dicho. De aquí, pues, que en Dios únicamente el Hijo se llama con propiedad Verbo.

Soluciones. 1. En nosotros no son lo mismo el ser y el entendimiento· por lo cual, lo que en nosotros tiene ser inteligible no pertenece a nuestra naturaleza. En cambio, el ser divino es su mismo entender, y, por consiguiente, el Verbo de Dios no es en El accidente ni efecto alguno, sino que pertenece a su misma naturaleza. Por tanto, es necesario que sea algo subsistente, porque cuanto hay en la naturaleza divina subsiste, y por esto dice el Damasceno que el Verbo de Dios "es substancial y tiene el ser de hipóstasis, mientras que los demás verbos", o sea los nuestros, "son virtudes del alma".

2. No fué condenado el error de Valentín por enseñar que el Hijo naciera por prolación, como insidiosamente propalaron los arrianos, según refiere San Hilario, sino por los diferentes modos de proferir que aquél admitía, según consta por San Agustín.

3. En el nombre de Verbo se incluye la misma propiedad que en el de Hijo, y de aquí el aforismo de San Agustín: "Por lo mismo se dice Verbo que Hijo". En efecto, el nacimiento mismo del Hijo, que es su propiedad personal, se designa con diver-

[15] C.2: ML 42,925.

[16] *De fide orth.* c.13: MG 94,857.

[17] § 9: ML 10,162.

[18] *De Trin.* l.7 c.2: ML 42,936.

sos nombres, todos los cuales se atribuyen al Hijo para expresar de diferentes maneras su perfección; y así, para designarle como connatural con el Padre, se llama "Hijo"; como coeterno, se llama "Esplendor"; como del todo semejante, se llama "Imagen", y para significar que es inmaterialmente engendrado, se llama "Verbo"; y esto porque no ha sido posible hallar un nombre a propósito para designar todas estas cosas.

4. Del mismo modo conviene al Hijo ser inteligente que le conviene ser Dios, puesto que, según hemos dicho, el entender en Dios es esencial. Pero el Hijo es un Dios engendrado y no un Dios que engendra, y, por tanto, es sin duda inteligente, pero no como produciendo el verbo, sino como Verbo que procede, en cuanto que en Dios el Verbo que procede no se diferencia, en realidad, del entendimiento divino, sino que sólo por la relación se distingue del principio del Verbo.

5. Cuando se dice del Hijo que "sustenta todas las cosas con el verbo de su poder", la palabra "verbo" se toma en sentido figurado, para designar el efecto del verbo; y por eso comenta la Glosa diciendo que "verbo" se toma como "mandato"; esto es, que así como es efecto de la virtud o poder del Verbo que las cosas sean producidas, así también lo es que se conserven en el ser. Cuando, pues, San Basilio interpreta "verbo" por Espíritu Santo, lo entiende en sentido impropio y figurativo, en cuanto puede llamarse verbo de alguien aquello que lo manifiesta; y así se llamaría al Espíritu Santo verbo del Hijo por razón de que le da a conocer.

attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem eius. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur «Filius»; ut ostendatur coaeternus, dicitur «splendor»; ut ostendatur omnino similis, dicitur «imago»; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur «Verbum». Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum quod eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum: cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (a.1 ad 2.3). Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producens verbum, sed ut verbum procedens; prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio Verbi.

Ad quintum dicendum quod, cum de Filio dicitur, «portans omnia verbo virtutis suae», verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa [19] ibi dicit quod «verbum» sumitur pro «imperio»; inquantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quod res conserventur in esse, sicut ex effectu virtutis Verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur «verbum» pro Spiritu Sancto, improprie et figurate locutus est, prout verbum alicuius dici potest omne illud quod est manifestativum eius: ut sic ea ratione dicatur Spiritus Sanctus verbum Filii, quia manifestat Filium.

[19] *Interl.* et LOMBARDI: ML 192,406

ARTICULO 3

Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam [a]

Si en el nombre de Verbo va implicada referencia a las criaturas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam.

1. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est (a.1). Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Praeterea, quae important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut «Dominus» et «Creator». Sed Verbum dicitur de Deo ab aeterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Praeterea, Verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat a creatura.

4. Praeterea, ideae sunt plures, secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

5. Praeterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturae cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia: quod videtur falsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [20], quod in nomine Verbi «significatur non solum

Dificultades. Parece que el nombre de Verbo no incluye referencia a las criaturas.

1. Todo nombre que connote algún efecto en la criatura, es en Dios esencial. Pero la palabra Verbo no es término esencial, sino personal, como se ha dicho. Luego la palabra Verbo no incluye referencia a las criaturas.

2. Los términos que implican referencia a la criatura se dicen de Dios en el tiempo, como los de "Señor" y "Criador". Pero el Verbo se dice de Dios desde la eternidad. Luego no incluye referencia a las criaturas.

3. El Verbo implica una relación a aquello de que procede. Si, pues, contiene referencia a la criatura, síguese que procede de ella.

4. Las ideas son múltiples por razón de sus diversas relaciones a las criaturas. Si, pues, el Verbo incluyese referencia a las criaturas, se seguiría que en Dios no habría uno, sino muchos verbos.

5. Si en el Verbo hay referencia a las criaturas, esto no puede ser más que en cuanto las criaturas son conocidas por Dios. Pero Dios no sólo conoce lo que es, sino también lo que no es. Luego en el Verbo se hallaría también referencia a lo que no es; cosa que parece falsa.

Por otra parte, dice San Agustín que con el nombre de Verbo se "significa no sólo la relación al Padre,

[a] Infra q.37 a.2 ad 3; *Sent.* 1 d.27 q.2 a.3; *De verit.* q.4 a.5; *Quodl.* 4 q.4 a.1 ad 1.

[20] Q.63: ML 40,54.

sino también a todo lo que fué hecho por el Verbo con su poder operativo".

Respuesta. En el Verbo está comprendida una referencia a la criatura, porque Dios, al conocerse a sí mismo, conoce todas las criaturas. Asimismo, el verbo concebido en la mente representa cuanto en un acto se entiende, y de aquí que en nosotros hay tantos verbos cuantas son las cosas que entendemos; pero como Dios con un solo acto se entiende a sí mismo y a todas las cosas, su único Verbo expresa no sólo al Padre, sino también a todas las criaturas. Además, así como la ciencia de Dios respecto al mismo Dios es exclusivamente cognoscitiva, y, en cambio, la que tiene de las criaturas es cognoscitiva y causal, de igual manera el Verbo divino es exclusivamente expresivo de lo que hay en Dios Padre; pero en cuanto a las criaturas es expresivo y operativo. Así se dice en un salmo: "Dijo, y fueron hechas", porque en el Verbo se incluye la razón productiva de lo que Dios hizo.

Soluciones. 1. En el nombre de la persona se incluye indirectamente la naturaleza, ya que persona es substancia individual de naturaleza racional. Por tanto, el nombre de la persona divina, en cuanto a la relación personal, no incluye relación a la criatura, pero la incluye por el lado que pertenece a la naturaleza. Sin embargo, supuesto que en el nombre del Verbo se incluye la esencia, no hay inconveniente en que implique relación a las criaturas, (pues lo mismo que es propio del Hijo ser Hijo, también es propio de El ser Dios engendrado, o Creador engendrado, y éste es el modo como el nombre de Verbo incluye relación a las criaturas.

2. Puesto que las relaciones se siguen a las acciones, hay nombres que implican la relación de Dios a la criatura, que se sigue de la acción divina que pasa a un efecto exterior, como

respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quae per Verbum facta sunt operativa potentia».

Respondeo dicendum quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in Ps. 32,9: «Dixit, et facta sunt»; quia in Verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit.

Ad primum ergo dicendum quod in nomine personae includitur etiam natura oblique: nam persona est rationalis naturae individua substantia. In nomine igitur personae divinae, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturam: sicut enim proprium est Filio quod sit Filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus Creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad secundum dicendum quod, cum relationes consequantur actiones, quaedam nomina important relationem Dei ad creaturam, quae consequitur actionem

Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare: et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quaedam vero relationem quae consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle: et talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et hulusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas, omnia dicantur ex tempore: sed sola illa nomina quae important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum quod creaturae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum quod nomen ideae principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam: et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem: et ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum, et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et Verbum Dei est non entium: quia non est aliquid minus in Verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit [21]. Sed tamen Verbum est entium ut expressivum et factivum: non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

crear o gobernar, y éstas se dicen de Dios en el tiempo. Pero las hay también que se siguen de una acción que no pasa a efecto exterior, sino que permanece en el agente, como entender y querer, y éstas no se dicen de Dios en el tiempo; y de esta clase es la relación que incluye a las criaturas el nombre del Verbo. Por lo demás, no es cierto que los nombres que implican relación de Dios a las criaturas se digan en el tiempo, sino que en el tiempo solamente se dicen aquellos que incluyen una relación que se siga a la acción divina que pasa a un efecto exterior.

3. Dios no conoce las criaturas por ciencia tomada de ellas, sino por su esencia, y, por tanto, no es necesario que el Verbo proceda de las criaturas, aunque sea su expresión.

4. El nombre de idea fué impuesto principalmente para significar la relación a las criaturas, y por esto se aplica a Dios en plural y no es personal. Pero el nombre de Verbo fué impuesto principalmente para designar la relación con quien lo pronuncia, y, en consecuencia, con las criaturas, en cuanto Dios al entenderse a sí mismo entiende a todas las criaturas; y por esto el Verbo de Dios es único y se dice personalmente.

5. Del mismo modo que la ciencia divina se extiende al no ser, así también el Verbo de Dios; porque, como dice San Agustín, nada hay de menos en el Verbo que en la ciencia divina. Solamente que el Verbo, con respecto al ser, lo expresa y lo hace; mas respecto al no-ser lo expresa y lo manifiesta.

[21] *De Trin.* l.15 c.14: ML 42,1076.

CUESTION 35

(In duos articulos divisa)

De Imagine

De la Imagen

Después de esto se ha de estudiar la Imagen, y en esta materia se han de averiguar dos cosas.

Primera: si la "imagen" en Dios se dice personalmente.

Segunda: si es nombre propio del Hijo.

Deinde quaeritur de Imagine. Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum Imago in divinis dicatur personaliter.

Secundo: utrum sit proprium Filii.

ARTICULO 1

Utrum Imago in divinis dicatur personaliter [a]

Si la imagen en Dios se dice personalmente

Dificultades. Parece que la palabra "imagen" no se atribuye a Dios personalmente.

1. Dice San Agustín: "Una es la divinidad y la imagen de la Santísima Trinidad, según la cual fué hecho el hombre". Luego imagen se dice en sentido esencial y no personal.

2. Dice Hilario que "la imagen es especie sin diferencia de la cosa de que es imagen". Pero la especie o forma en Dios se dice esencialmente. Luego también la imagen.

3. "Imagen" viene de "imitar", en lo que va incluído el antes y el después. Pero en las personas divinas nada es anterior ni posterior. Luego imagen no puede ser nombre personal en Dios.

Por otra parte, dice San Agustín: "¿Qué hay más absurdo que llamar a una cosa imagen de sí misma?" Luego Imagen se dice de Dios en sentido relativo, y así es nombre personal.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Imago non dicatur personaliter in divinis.

1. Dicit enim Augustinus [1], in libro «De fide ad Petrum»: «Una est sanctae Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo». Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

2. Praeterea, Hilarius dicit, in libro «De synod.» [2], quod «imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens». Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Praeterea, imago ab imitando dicitur, in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus [3], «Quid est absurdius quam imaginem ad se dici?» Ergo Imago in divinis relative dicitur. Et sic est nomen personale.

Respondeo dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura: videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura.—Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo: quia, ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [4], unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.—Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen «Imago» est nomen personale.

Respuesta. En el concepto de imagen entra la semejanza. Sin embargo, no basta cualquier semejanza para obtener el concepto de imagen, sino una imagen específica o, por lo menos, la de alguna nota o signo de la especie. Ahora bien, en los seres corpóreos la nota específica más característica parece ser la figura, pues vemos que los animales de diferente especie tienen distinta figura y no distinto color, y de aquí que, si se pintase en una pared el color de alguna cosa, no se llamaría imagen, a menos que se pintase la figura.—Más aún, para la razón de imagen no es suficiente la semejanza de la especie o la de la figura, sino que, además, se requiere el origen, porque, como dice San Agustín, un huevo no es imagen de otro, porque no ha salido del otro. Luego, para que algo sea verdaderamente imagen, se requiere que proceda de otro como semejante a él en especie o, por lo menos, en algún signo de la especie. — Pues bien, cuanto en Dios implica origen o procesión es personal, y, por consiguiente, el término "imagen" es nombre personal.

Ad primum ergo dicendum quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cuius similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur «exemplar», improprie vero imago. Sic tamen Augustinus [5] utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctae Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad secundum dicendum quod «species», prout ponitur ab Hilario in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicuius, sicuti id quod assimilatur alicui,

Soluciones. 1. Imagen, propiamente, es lo que procede a semejanza de otro, y, en cambio, aquello a cuya semejanza procede algo, con propiedad se llama "modelo" e impropiamente imagen. Sin embargo, San Agustín usa el nombre de imagen en este último sentido, cuando dice que la divinidad de la Santísima Trinidad es la imagen según la cual fué hecho el hombre.

2. La "especie", en el sentido en que la toma San Hilario en la definición de imagen, implica la forma deducida en un ser por otro, y de este modo se llama especie a una imagen, por lo mismo que se llama

---

[a] Infra q.93 a.5 ad 4; *Sent.* 1 d.28 q.2 a.2.

[1] FULGENTIUS, *De fide* c.1: ML 65,674

[2] Super can.1: ML 10,490.

[3] *De Trin.* l.7 c.1: ML 42,934.

[4] Q.74: ML 40,86.

[5] FULGENTIUS, l.c. in nt.1.

forma de una cosa a lo que se parece a ella por tener una forma semejante a la suya.

3. La imitación en las personas divinas no significa posterioridad ni prioridad, sino sólo la asimilación.

dicitur forma eius, inquantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULO 2

Utrum nomen Imaginis sit proprium Filii [a]

Si el nombre de imagen es propio del Hijo

Dificultades. Parece que el nombre de Imagen no es propio del Hijo.

1. Porque, como dice el Damasceno, el Espíritu Santo es "imagen del Hijo". Luego no es nombre propio del Hijo.

2. Es de esencia de la imagen ser una semejanza expresada, como dice San Agustín. Pero esto conviene al Espíritu Santo, que procede de otro por modo de semejanza. Luego el Espíritu Santo es imagen, y así, el serlo no es propio del Hijo.

3. El hombre es llamado también imagen de Dios, según el Apóstol, que dice: "El varón no debe cubrir la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios". Luego no es propio del Hijo.

Por otra parte, dice San Agustín que "sólo el Hijo es Imagen del Padre".

Respuesta. Dicen comúnmente los doctores griegos que el Espíritu Santo es imagen del Padre y del Hijo; pero los doctores latinos sólo al Hijo atribuyen el nombre de Imagen, porque en las Escrituras canónicas no se encuentra dicho más que del Hijo; y así se dice en la Epístola a los Colosenses "que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura"; y en la Epístola a los Hebreos, "que siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia"...

Unos dan como razón de esto que el Hijo conviene con el Padre no sólo en la naturaleza, sino también en la razón de principio, y, en cambio, el Espíritu Santo no conviene con el Hijo ni con el Padre en noción alguna.—Mas esta explicación no parece suficiente, porque así como la igualdad o desigualdad en Dios no se deriva de las relaciones, como dice San Agustín, así tampoco se deriva de ellas la semejanza requerida para la razón de imagen.

De aquí que digan otros que no puede llamarse al Espíritu Santo imagen del Hijo, porque no hay imagen de imagen; ni tampoco imagen del Padre, porque la imagen se refiere inmediatamente a aquello cuya imagen es, y el Espíritu Santo se refiere al Padre por el Hijo; ni tampoco imagen del Padre y del Hijo, porque sería una imagen de dos, cosa que parece imposible. No queda, pues, manera de que el Espíritu Santo sea imagen.—Pero decir esto es no decir nada, porque el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, como adelante se dirá; por lo cual no hay inconveniente en que Padre e Hijo, en cuanto son uno, tengan una sola imagen, puesto que el hombre mismo es una sola imagen de toda la Trinidad.

Por consiguiente, tomando otro camino, se ha de decir que, así como el Espíritu Santo no se llama "nacido", aunque por su procesión recibe la naturaleza del Padre, como la recibe el Hijo, así también, aunque reciba una forma semejante a la del Padre, no se llama imagen, porque el Hijo procede como verbo, de cuya esencia es la semejanza en especie con aquel de quien procede; lo cual no es de esen-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nomen Imaginis non sit proprium Filio.

1. Quia, ut dicit Damascenus [6], Spiritus Sanctus est «imago Filii». Non est ergo proprium Filii.

2. Praeterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaest.» [7]. Sed hoc convenit Spiritui Sancto: procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus Sanctus est imago. Et ita non est proprium Filii quod sit Imago.

3. Praeterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud 1 ad Cor. 11,7: «Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est». Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI «De Trin.» [8], quod «solus Filius est Imago Patris».

Respondeo dicendum quod doctores Graecorum [9] communiter dicunt Spiritum Sanctum esse imaginem Patris et Filii. Sed doctores latini soli Filio attribuunt nomen Imaginis: non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de Filio. Dicitur enim Col. 1,15: «Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturae»; et ad Hebr. 1,3: «Qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius».

Huius autem rationem assignant quidam [10] ex hoc, quod Filius convenit cum Patre non solum in natura, sed etiam in notione principii: Spiritus autem Sanctus non convenit cum Filio nec cum Patre in aliqua notione.—Sed hoc non videtur sufficere. Quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque aequalitas neque inaequalitas, ut Augustinus dicit [11]; ita neque similitudo, quae requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii [12] dicunt quod Spiritus Sanctus non potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago. Neque etiam imago Patris: quia etiam imago refertur immediate ad id cuius est imago; Spiritus Sanctus autem refertur ad Patrem per Filium. Neque etiam est imago Patris et Filii; quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod Spiritus Sanctus nullo modo sit imago.—Sed hoc nihil est. Quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, ut infra (q.36 a.4) dicetur: unde nihil prohibet sic Patris et Filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut Spiritus Sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur «natus»; ita, licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago. Quia Filius procedit ut Verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc con-

---

[a] Infra q.93 a.1 ad 2; *Sent.* 1 d.3 q.3 ad 5; d.28 q.2 a.1 ad 3; a.3; 2 d.16 a.1; *In 1 Cor.* 11 lect.2; *In 2 Cor.* 4 lect.2; *In Col.* 1 lect.4; *In Hebr.* 1 lect.2; *Cont. err. Graec.* c.10.

[6] *De fide orth.* c.13: ML 94,856.

[7] Lc. nt.4.

[8] C.2: ML 42,925.

[9] Cf. *Cont. err. Graecorum* c.16.

[10] RICARDUS A ST. VICT., *De Trin.* 6 c.11.20: ML 196,975.984; ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 n.418; BONAVENT., *In Sent.* 4 d.31 p.2 a.1 q.2.

[11] *Contra Maximin.* 1.2 c.14 § 8: ML 42,775; c.18 § 3: ML 42,786; *De Trin.* 1.5 c.6: ML 42,914.

[12] RUPERTUS, *De Trin.* 1.2 c.2: ML 176,248. Cf. ALEX. HALENS., l.c. nt.10

cia del amor, aunque convenga a aquel amor que es Espíritu Santo, en cuanto es amor divino.

Soluciones. 1. El Damasceno, al igual que otros doctores de los griegos, emplea comúnmente la palabra "imagen" en el sentido de semejanza perfecta.

2. Aunque el Espíritu Santo sea semejante al Padre y al Hijo, no se sigue que sea imagen, por la razón antedicha.

3. La imagen de un ser puede hallarse en otro de dos maneras: de una, cuando se halla en un ser de la misma naturaleza específica: y así es como se halla la imagen del rey en su hijo; y de otra, en un ser de naturaleza distinta, como la imagen del rey en la moneda. Pues bien, según el primer modo, el Hijo es imagen del Padre, mientras que el hombre se llama imagen de Dios conforme al segundo. De aquí que, para expresar la imperfección de la imagen en el hombre, no sólo se dice que es imagen, sino que es "a imagen", para designar un cierto movimiento que tiende a la perfección. En cambio, del Hijo no puede decirse que sea "a imagen", porque es imagen perfecta del Padre.

venlat amori qui est Spiritus Sanctus, inquantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus et alii doctores Graecorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

Ad secundum dicendum quod, licet Spiritus Sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione iam dicta (in c).

Ad tertium dicendum quod imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem: ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae: sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, Filius est imago Patris: secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed «ad imaginem», per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit «ad imaginem», quia est perfecta Patris imago.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 36-38

DE LA PERSONA DEL ESPIRITU SANTO

Después de haber tratado en particular del Padre y del Hijo, pasa Santo Tomás a tratar del Espíritu Santo en las cuestiones 36-38.

Conocemos las propiedades de las personas divinas a través de los nombres distintos con que las designamos. Son muchos los nombres que, tanto en la Sagrada Escritura como en la liturgia y la tradición, se dan a la tercera persona. Los principales y más frecuentes son los de *Espíritu Santo* [1]; *Amor* [2]; *Don* [3]; *Espíritu Paráclito* [4] y *Espíritu de Verdad* (ibid.). Recibe también los de *Virtud del Altísimo* [5]; *Dedo de Dios* [6]; *Sello* [7]; *Unión, Nexo, Vínculo, Fuego, Fuente viva, Unción* [8].

De todos estos nombres, Santo Tomás trata en particular solamente de los tres primeros, por ser los más representativos, y los que más nos dan a conocer lo que es propio y distintivo de la tercera persona, y en los que van incluídas de alguna manera las otras denominaciones.

Acerca de la tercera persona es donde más diferencia existe entre griegos y latinos, la cual analiza Santo Tomás en la cuestión 36, en la que, después de señalar la manera en que el nombre de Espíritu Santo conviene a la tercera persona (a.1), examina a fondo la cuestión de si ésta procede también del Hijo (a.2-4).

A) El nombre de «Espíritu Santo»

En los Padres griegos se aplica este nombre a la tercera persona en sentido estrictamente personal, de igual manera que los de Padre e Hijo a la primera y segunda persona, respectivamente [9]. Y de aquí deducían ellos su consubstancialidad con las otras personas divinas, las cuales son también Espíritu y Santo, no buscando precisamente la conveniencia de este nombre a la tercera persona en el modo de su procedencia del Padre y del Hijo. Al revés precisamente de lo que hacían los latinos, los cuales encontraban en el modo de la procedencia del Espíritu Santo no sólo la razón de su consubstancialidad con las otras personas, sino también la conveniencia, por apropiación, de este nombre a la tercera y su extensión a las otras personas divinas. Son dos puntos de vista completamente diferentes.

[1] Mt. 28,19 etc.
[2] 1 Io. 4,7-8; Rom. 5,5; Liturgia, *Veni Creator.*
[3] Io. 7,38; 4,10ss; Act. 2,38-8,20.
[4] Io. 14,15-19; 15,26; 16,7-15; 14,25-26.
[5] Lc. 24,49; 1,35; Act. 1,8.
[6] Lc. 2,15; Mt. 12,28.
[7] Eph. 1,13; 2 Cor. 1,22.
[8] 1 Io. 2,27; Liturgia, *Veni Creator.*
[9] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 30,19: MG 36,127.

Santo Tomás expresa el pensamiento latino encajándolo en su concepción trinitaria, en la que adquiere mayor vigor y relieve.

El nombre de Espíritu Santo puede tomarse en dos sentidos diferentes. En primer lugar, como equivalente a dos nombres distintos, Espíritu y Santo. Y así es manifiesto que conviene por igual a todas las personas divinas (a.1 ad 1).

Puede tomarse también como un solo nombre, en cuyo sentido tampoco es, de suyo, propio de la tercera persona. Porque el origen que se verifica por la acción del amor, según la cual procede la tercera persona, carece entre nosotros de denominaciones propias. Y, por tanto, es fuerza que no las tenga tampoco en Dios. Pero así como nosotros acomodamos ciertos nombres para significar las relaciones del origen según la acción del amor, como los de *espiración* y de *procesión*, así también el nombre de Espíritu Santo fué acomodado para significar la persona que de esta manera procede en Dios. Esta acomodación es manifiesta en el uso constante que hace la Sagrada Escritura de este nombre para designar la tercera persona. Y de igual manera la tradición, aunque algunas veces lo aplique también al Hijo, lo cual es una prueba más de su significación acomodaticia.

Esta acomodación de la Escritura y de la tradición encuentra su fundamento ontológico en la misma naturaleza del origen divino del Espíritu Santo. En primer lugar, porque, procediendo del Padre y del Hijo, convenientemente se denomina por lo que es común a los dos, como dice San Agustín. En segundo lugar, porque procede del amor mutuo entre el Padre y el Hijo, y lo que así procede por impulsión amorosa se denomina *espíritu*, el cual en Dios es substancialmente santo, por lo que muy razonablemente se llama a la tercera persona Espíritu Santo. Luego el nombre de Espíritu Santo, no obstante no ser propio de la tercera persona, porque no significa relación de origen (ad 2), puede decirse, sin embargo, que es propio de la misma por el uso de la Escritura y de la tradición. Lo cual representa una precisión del mismo pensamiento de los Padres griegos.

En la respuesta ad 2 advierte Santo Tomás que, tomada precisamente la palabra *Espíritu* como sinónimo de *espirado*, es nombre de origen, que propiamente significa y conviene a la tercera persona. En cambio, como sinónimo de *espirante*, en cuanto significa el principio de nuestra *santificación*, solamente puede convenirle por *apropiación*, porque la santificación es efecto del amor de Dios, y todas las obras de Dios en las criaturas son comunes a las divinas personas. Y así dice Santo Tomás que, de la misma manera que llamamos a Dios *Padre nuestro*, podemos decir también el *Espíritu nuestro*. Pero de ningún modo podemos llamar a Dios Hijo nuestro, porque, aunque también al Hijo le convenga ser principio de nuestra santificación juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, en cuanto se identifica con la divina esencia, sin embargo, como el nombre de Hijo solamente dice relación al Padre, nosotros no podemos decir Hijo nuestro, como decimos Padre nuestro y Espíritu nuestro. Porque "a ninguna criatura le compete ser *principio* de una persona divina" (a.1 ad 3).

De cómo el Espíritu Santo procede del Padre y también del Hijo

Una vez determinado cómo el nombre de Espíritu Santo designa la tercera persona, pasa Santo Tomás a estudiar la cuestión debatida entre griegos y latinos, de si el Espíritu Santo procede también del Hijo.

Por todos es admitido que el Espíritu Santo procede del Padre, lo cual expresamente consta en la misma Sagrada Escritura (Io. 15,26). Pero que también proceda del Hijo no lo afirma con la misma claridad. Ni los Padres griegos lo enseñan de manera formal y explícita, exceptuados San Epifanio y San Cirilo de Alejandría.

La negación de la Iglesia cismática griega

De aquí principalmente tomó pretexto Focio, en el siglo IX, para dar contenido dogmático a su separación de la Iglesia romana. Pues de otra manera parecería su negación de obediencia al Papa demasiado burda y descarada. Desde entonces la Iglesia griega viene negando que el Espíritu Santo proceda del Hijo, como mampara que oculta y defiende su verdadero espíritu de insubordinación y rebeldía contra la Romana.

Santo Tomás afirma, sin embargo, que la negación de procedencia del Espíritu Santo respecto del Hijo trae ya su origen de la escuela nestoriana, siendo Teodoreto uno de los primeros que compartieron esta manera de opinar (a.2 ad 3). Lo cual fué sostenido también por otros teólogos e historiadores, entre ellos San Roberto Belarmino, Petau y Garnier, al mismo tiempo que rectifican algunos modernos.

Los fundamentos en que basaba Focio su negación eran tres: en primer lugar, la misma autoridad de la Sagrada Escritura, que sólo enseña la procedencia del Espíritu Santo respecto del Padre.

Por otra parte, aduce la autoridad de la Iglesia, pues ni el *Concilio de Nicea* ni el *I de Constantinopla* enseñan que el Espíritu Santo proceda del Hijo, y los de *Efeso* y *Calcedonia* prohiben y condenan al que proponga o enseñe otra fe distinta de la que ha sido definida por el de Nicea (D 125 148).

Y, por último, el absurdo que de esto se seguiría, porque la procedencia del Espíritu Santo respecto del Hijo conduciría lógicamente a la existencia en Dios de dos principios distintos respecto del Espíritu Santo. Todo lo cual prueba, en sentir de Focio, que la procedencia del Espíritu Santo respecto del Hijo es contraria a la misma fe de la Iglesia.

La réplica de Santo Tomás

Santo Tomás expone con particular atención la procedencia del Espíritu Santo en *Sent.* 1 d.11; *De pot.* q.10 a.4.5; *Contra errores Graec.* c.32; *Cont. Gent.* 4,24.25, y en esta cuestión 36 de la SUMA TEOLÓGICA. En este último lugar determina primeramente el hecho mismo de que el Espíritu Santo procede del Hijo (a.2).

Una vez demostrado el hecho, pasa a explicarlo. Y aquí surgen las siguientes cuestiones que plantea el modo mismo de expresarse los Padres griegos, a saber: Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo (a.3), y si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo (a.4). De esta manera, la cuestión de la procedencia del Espíritu Santo es analizada íntegramente bajo todos sus aspectos.

En general puede decirse que la actitud de Santo Tomás en toda esta cuestión es fuerte y vigorosa, usada sólo por él cuando se trata

de la defensa de verdades de fe arteramente impugnadas por sus adversarios. Comprendía muy bien Santo Tomás que la negación de la Iglesia cismática griega no era más que la hoja de parra con que quería encubrir su rebeldía contra la romana. Y esto es lo que pone un tanto de punta los nervios de Santo Tomás, que, por lo general, suele ser tan tranquilo y pacífico.

Así dice de los griegos que proceden "por ignorancia o por obstinación". En otra parte se expresa todavía con más dureza: "por ignorancia, por obstinación, por calumnia o por cualquier otra causa". Y a sus argumentos los califica de la siguiente manera: *Quae vix responsione sunt digna, omnino frivolum est, ridiculosum est, quae facile est solvere etiam parum in theologicis exercitato* [11].

Algun autor moderno ha dicho que Santo Tomás juzgaba a los griegos con excesiva severidad. Pero la verdad es que sólo puede hablar así quien desconozca las afirmaciones de la Escritura y de la tradición. Equivalentemente los juzga de la misma manera el *II Concilio de Lyón* (D 460).

1.° El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

a) *Enseñanza de la Escritura.*—Ciertamente, la Sagrada Escritura no dice verbalmente que el Espíritu Santo proceda del Hijo, pero lo dice de una manera equivalente, lo que para el caso es lo mismo. Santo Tomás ve esta equivalencia:

1) En que el Espíritu Santo del mismo modo se dice Espíritu del Padre y del Hijo [12]. Mas del Padre es en cuanto procede de El. Luego procede igualmente del Hijo.

2) El Espíritu Santo recibe del Hijo la ciencia [13]. Pero la ciencia se identifica realmente con la misma esencia divina. Luego el Espíritu Santo procede también del Hijo.

3) El Hijo tiene todo lo que tiene el Padre, excepto aquello en lo que es opuesto a El, o sea la paternidad [14]. Luego de la misma manera que el Padre es principio del Espíritu Santo, lo es también el Hijo.

4) El Espíritu Santo es enviado por el Padre del mismo modo que por el Hijo [15]. Pero la misión importa origen del enviado respecto del mitente, y autoridad de éste sobre el primero, lo cual, tratándose de Dios, sólo puede significar origen de uno respecto del otro. Luego de la misma manera que el Espíritu Santo procede del Padre, procede también del Hijo.

Todos estos argumentos los desarrolla Santo Tomás ampliamente en los lugares citados *De potentia, Contra errores Graecorum* y IV *Contra gentes*. De lo cual deduce que sólo una interpretación material y burda de la Sagrada Escritura podía inducir a los griegos a afirmar que ésta no enseña que el Espíritu Santo procede del Hijo. Pues en cuanto al sentido, esta doctrina se halla por doquier en el Nuevo Testamento, aunque falte materialmente la palabra *procede*. "Ni es de extrañar—dice Santo Tomás—que el Señor diga que el Espíritu Santo procede del Padre sin hacer mención de sí

[10] *De pot.* q.10 a.5.
[11] *Cont. Gent.* 4,24-25 c.
[12] Mt. 10,20; Rom. 8,9; Gal. 4,6.
[13] Io. 16,13-15.
[14] Io. 16,15.
[15] Io. 14,16.26; 16,7.

mismo, porque es costumbre en El atribuir todas las cosas al Padre, de quien recibió todo lo que tiene, como cuando dice: *Mi doctrina no es mía, sino del Padre, que me envió* [16]. Y así en otras muchas cosas. Lo cual hace para enseñarnos que el Padre es el principio de todas las cosas [17].

Pío X, en la carta *Ex quo nono,* a los delegados apostólicos de Oriente, reprobó como falsas y temerarias ciertas afirmaciones aparecidas en la revista *Rome et l'Oriente,* según las cuales no se deduce de las palabras dél Evangelio la procedencia del Espíritu Santo respecto del Hijo [18].

Santo Tomás va todavía más lejos. Con una insistencia muy digna de tenerse en cuenta, admite en todos los lugares antes indicados que, aun cuando la Sagrada Escritura dijera que el Espíritu Santo procede *solamente* del Padre, por el mismo caso afirmaba también su procedencia del Hijo. Porque, según una regla fundamental de fe en la interpretación de la teología trinitaria, solamente aquellas cosas son propias o exclusivas de las divinas personas en las que éstas dicen oposición relativa entre sí. Y como el ser principio del Espíritu Santo no es opuesto relativamente al Hijo, síguese que, aun puestos en el caso de que la Sagrada Escritura afirmara que el Espíritu Santo procede sólo del Padre, habría que entender esto como dicho también del Hijo, so pena de barrenar la consubstancialidad de las divinas personas (a.2 ad 1).

Por eso mismo no son de extrañar los calificativos de Santo Tomás a los argumentos de los griegos, y que diga, respecto del que se refiere a la falta de enseñanza de esta verdad en la Escritura, que es "completamente frívolo, porque, por razón de la unidad de esencia, todo lo que en la Escritura se afirma de una persona hay que entenderlo también de la otra, a no ser que se oponga a la propiedad personal de la misma, aun cuando se exprese de la primera con una partícula exclusiva. Como cuando dice Jesucristo que nadie conoce al Hijo a no ser el Padre, no se excluye a sí mismo, ni tampoco al Espíritu Santo [19]. Por lo cual, para Santo Tomás, el argumento sacado de la Sagrada Escritura para probar que el Espíritu Santo procede también del Hijo es manifiesto y evidente.

De esto, así como de la existencia de las notas de las personas en la Sagrada Escritura (q.32 a.4), debieran tomar buena nota todos aquellos que rehusan considerar la teología como explicación de la misma revelación, y ver en sus conclusiones legítimas un contenido revelado que las haga aptas para poder ser definidas de fe divina por la autoridad suprema del magisterio de la Iglesia. ¡Qué concepto tan distinto tenía Santo Tomás de la teología, para quien ésta es una ciencia sagrada y divina precisamente por su homogeneidad con la mismo revelación!

b) *Enseñanza de la tradición.*—En cuanto al argumento de tradición, no ofrecen dificultad los Padres latinos. A partir de Tertuliano son explícitos y abundantes los testimonios. Y después de San Agustín, la fórmula que expresa su pensamiento es el *Filioque*.

Los Padres griegos, en el fondo, coinciden con los latinos, aunque

[16] Io. 7,16.
[17] *Cont. Gent.* 4,25.
[18] Cf. CABALLERA: TDC p.306.
[19] *Cont. Gent.* 4,25.

se expresan de modo diverso. Sin embargo, San Epifanio [20] coincide también con los latinos en cuanto al empleo de la misma palabra *procede* respecto del Hijo. Y San Cirilo de Alejandría se aproxima mucho en 1 *De adoratione in spiritu et veritate* y *Thesaur.* 34 (MG 75,574-82). Los demás usan fórmulas distintas, pero equivalentes a las de los latinos.

Santo Tomás hace un amplio y minucioso examen de la doctrina de los Padres griegos en el capítulo 22 del opúsculo *Contra errores Graecorum,* para hacer ver su coincidencia fundamental con los latinos, aun cuando se expresen de diferente manera. Creemos de interés resumirlo como exposición del pensamiento de los Padres griegos.

En el Evangelio está suficientemente claro el origen del Espíritu Santo respecto del Hijo para que lo pusieran en duda los Padres griegos. Así, interpretando los testimonios del Nuevo Testamento, dicen que el Espíritu Santo "es el Espíritu del Hijo", que "es enviado por el Hijo" no solo temporalmente, sino también *ab aeterno;* que "recibe del Hijo", y que "el Hijo obra por el Espíritu Santo" en cuanto que éste es por aquél y tiene de El su esencia (San Atanasio, San Cirilo de Alejandría, San Basilio, Teodoreto, etc.).

Llaman al Espíritu Santo *imagen, carácter, sello* del Hijo, nombres todos que expresan origen del Espíritu Santo respecto del Hijo (San Atanasio, San Basilio, San Juan Crisóstomo).

Afirman que el Espíritu Santo "es por el Hijo" (San Atanasio, San Basilio); "de la esencia del Padre y del Hijo" (San Atanasio); "naturalmente del Hijo" (San Cirilo de Jerusalén); que "el Hijo espira al Espíritu Santo" (San Atanasio, San Cirilo de Jerusalén), y que esto pertenece al Hijo con propiedad (San Atanasio, San Basilio); que por la misma razon "es espirado por el Padre y por el Hijo" (San Atanasio); que "es espirado por el Hijo *ab aeterno*" (San Atanasio, San Cirilo Alejandrino); que "es espirado de la esencia del Hijo" (San Atanasio); que "emana de la esencia del Hijo" (San Atanasio, Teodoreto); que "brota *ab aeterno* de la esencia del Hijo" (San Atanasio, San Cirilo de Alejandría); que "el Hijo origina al Espíritu Santo" (San Atanasio); que es "autor" (San Atanasio), "Principio de Principio" (San Gregorio Nacianceno) y "Fuente del Espíritu Santo" (San Atanasio).

No emplean la palabra *procede,* excepto San Epifanio, lo cual está muy en consonancia con su concepción trinitaria que parte de las personas, entre las que el Padre es el principio fontal de toda la Trinidad. Y para expresar este concepto reservaban la palabra *procede* para significar solamente el origen que las otras personas divinas tienen del Padre. Pero la doctrina es evidentemente la misma en los Padres griegos y en los latinos. Porque ni los Padres griegos niegan lo que dicen los latinos, ni éstos lo que afirman aquéllos. Se expresan de distinta manera, y nada más. Pues, como dice Santo Tomás, la palabra *procedencia* es más genérica que todos los modos de origen señalados por los Padres griegos en el Espíritu Santo respecto del Hijo, y se puede aplicar sin violencia de ninguna clase a todos ellos. Por lo tanto, la diferencia entre los Padres griegos y los latinos en esta cuestión está más que nada en las palabras.

El caso de San Juan Damasceno (a.2 ad 3) es dudoso, y más bien parece negar que el Espíritu Santo proceda del Hijo como de primer principio.

[20] *Anchor.* 2,7,8; *Haer.* 62,7: MG 43,19.27.30; MG 41,1054; 42,494.

Santo Tomás encuentra también esta coincidencia fundamental de doctrina, entre griegos y latinos, en las razones con que unos y otros prueban que el Espíritu Santo procede, brota, emana, sale, es o existe por el Hijo. Así, San Atanasio y San Cirilo de Alejandría arguyen por la unidad de esencia entre el Padre y el Hijo; San Gregorio Nacianceno, por la misma distinción del Espíritu Santo respecto del Hijo. Y San Atanasio, San Cirilo, etc., por el mismo orden de origen existente en las divinas personas, según el cual el Hijo nace del Padre por generación, y el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo.

Focio, no obstante la equivalencia fundamental de doctrina entre Padres griegos y latinos, negó obstinadamente que el Espíritu Santo proceda del Hijo, cosa que nunca hicieron aquéllos. Y no solamente la negó, sino que, además, declaró fuera de la ortodoxia a la Iglesia latina por admitir aquélla. Pero con esto no sólo se puso a sí mismo en abierta oposición con la doctrina del Nuevo Testamento, sino también con la misma de la Iglesia griega en sus representantes más genuinos y auténticos. Así se comprenden fácilmente las frases con que Santo Tomás califica la posición doctrinal y la conducta de los griegos cismáticos, capitaneados por Focio, las cuales no son más que pálida expresión de una realidad muy torpe y reprobable.

c) *El magisterio de la Iglesia.*—No es más afortunado Focio en su pretensión de hallar a la Iglesia latina en oposición con la fe definida de los primeros concilios generales. Pues en el de Nicea nada se definió acerca de la procedencia del Espíritu Santo. El error contra la fe que entonces se intentaba eliminar era el de Arrio, que se refería a la persona del Hijo. Acerca del Espíritu Santo solamente se afirma la fe en El, y nada más (D 55).

Después surgieron los neumatómacos, que decían que el Espíritu Santo era una criatura del Hijo, como Arrio lo había dicho del Hijo respecto del Padre. Y para extirpar este error, el Concilio I de Constantinopla proclama la divinidad del Espíritu Santo, enseñando que es consubstancial al Padre, de la misma manera que el Hijo, al decir que procede del Padre, así como el Hijo había nacido o sido engendrado por El. "Y (creemos) en el Espíritu Santo, Señor y Vivificador, el cual procede del Padre y juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y conglorificado (D 86).

No era, pues, objeto directo del Concilio definir el modo de la procedencia del Espíritu Santo, sino su divinidad, para lo cual bastaba con declararlo objeto de nuestra fe, al igual de las otras personas divinas, y enseñar que procedía del Padre. Y por lo mismo que los macedonianos lo hacían derivar solamente del Hijo, como una criatura hecha por El de la nada, había una razón muy poderosa para no expresar nada más que su procedencia respecto del Padre. De esta manera la herejía quedaba totalmente rechazada y no se daba lugar a confusiones y malas inteligencias. Pero de aquí no se sigue que el Concilio negara la procedencia del Espíritu Santo respecto del Hijo, sino todo lo contrario, puesto que en la misma consubstancialidad del Padre y del Hijo quedaba implícitamente afirmada la procedencia del Espíritu Santo respecto del último, al enseñarla expresamente del primero, toda vez que en cuanto a esto no hay oposición entre el Padre y el Hijo. Por entonces ni hacía falta más, ni tampoco sería oportuno.

Vinieron después los *Concilios de Efeso* y de *Calcedonia,* prohibien-

do ambos que nadie se permitiera proponer, redactar o enseñar fórmulas de fe distintas de las definidas en los *Concilios de Nicea* y de *Constantinopla*. Pero esta prohibición se refiere manifiestamente a todo lo que signifique adulteración o cambio de lo *ya definido* y a toda fórmula de fe *contraria* o simplemente *opuesta* a las de aquellos concilios, no a *nuevas explicaciones y determinaciones de la misma fe en ellos profesada y enseñada*, si la necesidad así lo requería, hechas por la misma autoridad de la Iglesia, que había confeccionado las anteriores, y en virtud del mismo deber sagrado de custodiar y salvaguardar el depósito de la fe. Esta había sido siempre la ley que presidió la explicación de la fe, hecha por la Iglesia en los concilios o por el Papa en sus definiciones dogmáticas, según lo exigían los distintos errores suscitados en el tiempo contra la misma fe. Y así, el mismo *Concilio I de Constantinopla*, respecto del Espíritu Santo, determina más la fe del *Concilio de Nicea*, porque así lo exigía el error de los neumatómacos o macedonianos. Y así también, cuando otros errores lo exijan, en otros concilios se determinará y explicará más la misma fe en el Espíritu Santo de los *Concilios de Calcedonia, Efeso* y *Constantinopla*, y con la misma autoridad de éstos.

Cabalmente así sucedió con el mismo Focio, al negar en el Espíritu Santo la procedencia del Hijo, profesada siempre por la Iglesia, y últimamente definida, después de aguantar con mucha paciencia durante tres siglos a los cismáticos griegos, en los *Concilios generales IV de Letrán, II de Lyón* y *Florentino*.

Concilio IV de Letrán: "El Padre no es por ninguno, el Hijo sólo por el Padre, y el Espíritu Santo *de igual modo* por los dos: sin principio, siempre y sin fin; el Padre engendrando, el Hijo naciendo y el Espíritu Santo *procediendo*" (D 428).

Concilio II de Lyón: "Confesamos con fiel y devota profesión que el Espíritu Santo procede eternalmente del Padre y del Hijo... Nos otros, deseando cerrar el camino a los errores acerca de esta verdad, aprobándolo el sagrado Concilio, condenamos y reprobamos al que se atreva a negar que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo" (D 460).

Concilio de Florencia: "Definimos que se crea y reciba esta verdad de fe por todos los cristianos: que el Espíritu Santo es eternamente por el Padre y el Hijo, y tiene su esencia y ser subsistente del Padre y del Hijo, y eternalmente procede de ambos" (D 691).

En lo cual no hubo cambio alguno en la fe de la Iglesia, sino que lo mismo que implícitamente se contenía en los *Concilios de Nicea* y *I de Constantinopla*, se enseña explícitamente después, como perteneciente a la misma fe, para extirpar los errores a ella contrarios. Cuya fe profesó siempre la Iglesia. Pues a raíz misma del *Concilio I de Constantinopla* (a.381), tanto los Papas como los concilios particulares de las diversas regiones no cesarán de enseñar la procedencia del Hijo en el Espíritu Santo.

Así el *Concilio Romano*, tenido bajo San Dámaso I (a.392, D 83), al cual probablemente alude Santo Tomás en la respuesta a la segunda dificultad del artículo 2, y San León Magno [21] en el siglo IV.

En el V, la fórmula de fe llamada de San Dámaso (D 15), el Símbolo de fe atribuído a San Atanasio (D 39) y el *I Concilio de Toledo* (D 19).

[21] *Ad Turibium Asturicensem episcopum* serm.75.

En el VI, San Hormisdas [22] y el *Concilio III de Toledo*.

En el VII, los *Concilios IV, VI, VIII, XI* (D 275) y *XVI de Toledo* (D 296).

En el VIII, los *Concilios de Frioul y Francfort*. En el IX, el *Concilio de Aquisgrán*, etc.

d) *El "Filioque"*.—Cabe a España la gloria de haber sido la primera en introducir, en el siglo V, el *Filioque* en el credo de la misa. De España pasa a la liturgia de Francia y de aquí a la de Alemania, hasta que el Concilio celebrado en Aquisgrán, en 809, pide a León III se introduzca también en la de Roma. El Papa aprueba la doctrina, pero no accede a la petición, por no herir a los griegos. San Enrique Emperador lo pide de nuevo a Benedicto VIII, concediéndolo éste en el año 1014, siendo, finalmente, admitido el *Filioque* en el *Concilio general de Lyón* (D 463), y definida por el *Florentino* la licitud de su introducción en el Símbolo de fe. "Definimos, además, que lícita y razonablemente fué introducido el *Filioque* en el Símbolo de fe, para declarar ésta (la procedencia del Espíritu Santo respecto del Hijo) y existiendo entonces necesidad inminente" (D 691).

e) *La contradicción de Focio*.—De esta manera, desde muchos siglos antes de su existencia, aparece Focio en abierta contradicción con el sentir universal de la Iglesia, incluso de la griega, en la que pretendía ampararse para defender impúdicamente su error. Santo Tomás comprendió muy bien la falsedad de Focio, envuelta, por otra parte, en una densa capa de ignorancia [23].

La Iglesia exige actualmente a los griegos, como no podía menos, la fe en la procedencia del Espíritu Santo respecto del Hijo, aunque no les obliga a cambiar el Símbolo de fe, porque en su procedencia del Padre está incluída también la del Hijo. Así lo determinó Benedicto XIV en la Const. *Etsi pastoralis*, del 26 de mayo de 1742. Se exceptúa, sin embargo, el caso en que, por razón de escándalo, sea necesario hacer lo contrario.

f) *La argumentación de razón teológica*.—En cuanto a la argumentación teológica para probar que el Espíritu Santo procede también del Hijo, Santo Tomás se mueve en todas partes con aire de completa resolución y perfecto dominio: *De necessitate probatur, de necessitate sequitur*, repite con frecuencia en *Contra errores Graecorum. De necessitate probatur*, dice en *De potentia. Evidentibus rationibus apparet*, en *IV Contra Gentes. Necesse est dicere, manifestum est*, en la SUMA TEOLÓGICA.

Esta manera de expresarse en el mismo comienzo de la argumentación prueba que las razones que expone tienen en su concepto un valor plenamente demostrativo.

Algunos argumentos, como el primero y tercero de la SUMA, se encuentran en otras obras, con distinta extensión y en un orden diverso. Pero en *Contra Gentes* y en la SUMA TEOLÓGICA aparece uno nuevo que no se halla en *De potentia* ni en *Contra errores Graecorum*. En este último lugar, tal vez por su carácter de argumentación *ad hominem* según la doctrina de los mismos Padres griegos. El argumento se refiere al modo de origen del Espíritu Santo por el amor,

[22] Epist.79, *Ad Iustinum Augustum*.
[23] *Contra errores Graec.* c.32; *De pot.* q.10 a.4 ad 13 y ad 3; *Cont. Gent.* 4,25; I q.36 a.2 ad 2.

según la concepción agustino-tomista. Ello es una prueba más de la evolución de Santo Tomás en la concepción de la Trinidad. En *De potentia* (q.10 a.6) lo indica a otro propósito de un modo condicionado. Pero en *Contra Gentes* aparece ya este argumento de una manera absoluta en esta cuestión antes del que ocupa el tercer lugar en la SUMA, y este mismo orden conservará también en ésta. La argumentación de Santo Tomás adquiere en *Contra Gentes* su mayor grado de amplitud y extensión de los argumentos, y en la SUMA se aquilatan y sintetizan, perdiendo en número y extensión, pero conservando la misma fuerza y vigor. El argumento sacado del modo de los orígenes divinos tiene en la SUMA casi la misma extensión que en *Contra Gentes*, pero se encuadra y sistematiza en ella dentro de la propia concepción trinitaria, dándole un valor que antes no se le reconocía.

El primer argumento de Santo Tomás está tomado de la distinción personal existente entre el Hijo y el Espíritu Santo. Para Santo Tomás es éste el principal, que en *De potentia* y, sobre todo, en *Contra Gentes* expone muy extensamente. Ahora bien, esta distinción personal no es posible salvarla si el Espíritu Santo no procede del Hijo. Porque solamente las relaciones opuestas distinguen realmente las divinas personas. Y la oposición entre las relaciones sólo se da en Dios por razón del origen. Luego o el Hijo procede del Espíritu Santo (lo que es completamnete absurdo, porque el Hijo en cuanto tal sólo dice relación al Padre), o el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Pues de lo contrario, si no procede de éste, tampoco se distinguiría realmente de El, y perecería, por tanto, el misterio de la Trinidad. La existencia de dos orígenes distintos en el Padre, el del Hijo y el del Espíritu Santo, como quería Focio, así como no bastan para establecer en el Padre dos personas distintas, tampoco son suficientes para distinguir personalmente al Hijo del Espíritu Santo, por lo mismo que carecerían de oposición relativa entre sí. Luego o el Espíritu Santo procede del Hijo o, de lo contrario, de ninguna manera se distingue realmente de El.

Focio negaba la misma raíz de la distinción real de las personas divinas, y, por lo mismo, su negación equivalía a la misma de la Trinidad. El *Concilio Florentino* hizo suya la argumentación de Santo Tomás: "Estas tres personas son un solo Dios, y no tres dioses, porque una misma es la substancia de las tres, una misma la esencia, la naturaleza, la divinidad, la inmensidad, la eternidad, *y en todo son una misma cosa, donde no existe oposición de relación*" [24].

La segunda razón se deduce del mismo modo de las procesiones divinas, según las cuales se distinguen las personas. Aquéllas se realizan en Dios por las operaciones de conocimiento y de amor. Para Santo Tomás, como ya hemos visto, no es posible concebirlos de otra manera. Ahora bien, de la misma esencia del amor es proceder del conocimiento. Porque nada amamos, ni podemos amar, sino lo que conocemos y expresamos en el verbo del entendimiento. Mas el Espíritu Santo procede del amor mutuo entre el Padre y el Hijo, el cual es uno mismo en los dos, y, por tanto, no puede proceder del Padre sin proceder al mismo tiempo del Hijo o del Verbo, y viceversa. Luego tanto vale negar que el Espíritu Santo procede del Hijo como negar que procede también del Padre. Y afirmarlo del Padre es afirmarlo también del Hijo. "Por donde también de este modo es manifiesto que el Espíritu Santo procede del Hijo" (a.2 c).

[24] *Decretum pro Iacobitis* (D 703).

La tercera razón la toma Santo Tomás del orden existente en los orígenes de las divinas personas. La distinción de las personas en Dios es sólo una distinción de origen. Porque no es posible encontrar otra en ellas, ni material, ni mucho menos esencial, siendo una en todas numéricamente la misma esencia divina. Luego la distinción de las personas hay que buscarla en sus orígenes respectivos. Pero la distinción de origen no puede consistir más que en la procedencia de uno respecto del otro. Luego los orígenes divinos se distinguirán necesariamente por la real procedencia que tienen entre sí. Por eso dice Santo Tomás "que no puede haber dos procesiones en Dios sino existiendo orden en las mismas, en cuanto que la segunda procede del término o de la persona en que se termina la primera" [25]. Por lo tanto, existiendo en el Padre dos procesiones distintas, la del Hijo y la del Espíritu Santo, es necesario que entre ellas haya orden de origen; o bien en cuanto que la del Hijo procede de la propia del Espíritu Santo, lo que es absurdo, o bien en cuanto que la del Espíritu Santo procede de la que el Hijo tiene del Padre. De otra suerte, no habría modo de salvar la distinción de las personas que proceden en Dios no siendo distintos sus orígenes respectivos. Porque si entre las personas existiera alguna distinción material, no habría inconveniente alguno en que dos procedieran del Padre sin que una procediera de la otra, o lo que es lo mismo, que entre las personas divinas no existiera orden alguno de origen. Pero toda distinción entre las personas que no sea puramente de origen es absurda. Luego el Espíritu Santo necesariamente procede del Padre y del Hijo.

Este orden de origen entre las divinas personas es comparado por San Atanasio a una cadena en la que tirando de un extremo se trae el medio de ella y el otro extremo. "Ciertamente, así como el que tira por la extremidad de una cadena trae el medio de ella y la otra extremidad, así también el que blasfema en el Espíritu Santo blasfema también en el Hijo, que es medio, y en el Padre, que es cabeza, es decir, principio del orden divino inconfuso de la tercera persona" [26].

Y San Cirilo expresa este mismo orden de origen de las divinas personas sirviéndose de las metáforas de brazo y dedo con que la Sagrada Escritura designa algunas veces al Hijo y al Espíritu Santo. "Así como el brazo y la mano tienen su origen y desarrollo natural en el cuerpo, y de la mano naturalmente fluyen los dedos, así por Dios Padre es naturalmente engendrado el Hijo, brazo y mano del Padre y verdadero Dios como El. Y por el mismo Hijo, mano natural del Padre, es originado el Espíritu Santo, verdadero Dios que brota de aquélla como dedo" [27].

Santo Tomás bebió en los Padres griegos este argumento, desprendiéndole de todo el metaforismo y significación peculiar que tiene en su concepción de la Trinidad, trasladándolo después a la suya propia, en la que adquiere todo el sentido de un argumento

[25] *De pot.* q.10 a.4.
[26] *Epist. ad Serapionem:* MG 26,599.
[27] *Thes.* 34: MG 75,575-6.

profundamente teológico, muy eficaz para probar el origen que el Espíritu Santo tiene del Hijo [28].

Además de estos argumentos expone Santo Tomás otros, particularmente en *De potentia* y IV *Contra Gentes,* que fácilmente se reducen a los de la SUMA, los cuales no creemos necesario indicar.

En resumen, la negación en el Espíritu Santo de su procedencia del Hijo conduce necesaria e inevitablemente, por una parte, a la negación de la consubstancialidad de las divinas personas, puesto que la espiración activa del Espíritu Santo, siendo distinta de la relación de paternidad, no puede convenir al Padre en cuanto tal, sino por razón de la esencia divina; y no diciendo tampoco oposición al Hijo, si no le conviniera también a El, sólo podría ser en cuanto que su esencia era distinta de la del Padre. Y por otra, se seguiría la negación de la misma trinidad de personas en Dios, ya que la distinción del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo tiene su raíz en el origen de aquél respecto de éstos. El cual negado del Hijo, desaparecería por el mismo caso su distinción del Espíritu Santo. Tal es la significación teológica del sistema del cisma griego, iniciado por Focio a fines del siglo IX.

2.° Si, por imposible, el Espíritu Santo no procediera del Hijo, de ninguna manera se distinguiría de El.

El origen del Espíritu Santo respecto del Hijo aparece aún más claro en la imposibilidad de distinguirlo de éste si no procediera de El. Por eso Santo Tomás examina por separado, en *De potentia,* el hecho del origen del Espíritu Santo en el Hijo y la imposibilidad de su no existencia, en los artículos 4 y 5, respectivamente, de la cuestión 10, que en la SUMA TEOLÓGICA engloba en una sola cuestión. Su respuesta no puede ser más negativa ni categórica, pareciéndole la sentencia contraria una concesión al error de Focio. Porque las personas divinas no pueden distinguirse por algo absoluto, ya que entonces la esencia divina no sería una misma en todas ellas, puesto que lo absoluto en Dios pertenece a la esencia. Aún más: si las personas se distinguieran por algo absoluto, serían en sí mismas la nada. "El Hijo sería en sí mismo la nada si hubiese en El algo absoluto que lo distinguiera del Padre" [29].

Las personas sólo pueden distinguirse por algo relativo. Pero no cualquier relación basta para distinguir realmente las divinas personas; porque en el Padre existen dos relaciones distintas, la de paternidad y la de espiración activa, en una sola persona. Para que las relaciones puedan distinguir las personas es absolutamente necesario que sean opuestas entre sí. Y esto, sin el origen de unas respecto de otras, no puede darse de ninguna manera; porque solamente la oposición relativa de origen puede tener lugar en Dios. Por eso dice profundamente Santo Tomás: "La primera razón de la distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo no puede estar en que aquél es "engendrado" y no espirado, y éste "espirado" y no engendrado, si no se presupone la distinción entre generación y espiración, y, por tanto, entre el Hijo y el Espíritu Santo, por el origen del segundo respecto del primero" [30]. De donde se sigue que,

[28] Cf. *Contra errores Graec.* c.32; *De pot.* q.10 a.4; *Cont. Gent.* 4,24; I q.36 a.2.
[29] *De pot.* q.10 a.1 ad 15.
[30] *De pot.* q.10 a.5.

si el Espíritu Santo no procediera del Hijo, de ninguna manera podría distinguirse de El. Por consiguiente, o el Espíritu Santo procede del Hijo o, de lo contrario, perecen la consubstancialidad de las personas y el misterio mismo de la Trinidad. Para Santo Tomás no se da medio [31].

Mas ¿de qué manera el Espíritu Santo procede del Hijo? Aquí es donde principalmente se acusan las diferencias entre griegos y latinos. La doctrina de los Padres griegos está contenida en una expresión que es común a todos ellos, y que, por otra parte, emplean también algunos latinos, como Tertuliano, San Hilario, etc.: *El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo.* Sin embargo, los griegos entienden que en esta expresión el verbo *procede* se refiere solamente al Padre, es decir, que *procede* solamente del Padre. Para ellos esta palabra significa el principio fontal, el principio primero, que no es originado de otro, de donde sale una cosa. Los latinos lo atribuyen igualmente al Hijo. Porque para ellos el verbo *procede* no tiene la misma significación que en los griegos. Santo Tomás conocía perfectamente esta significación distinta entre griegos y latinos: "La preposición de ablativo *a* en los griegos indica relación al *primer* origen. Por lo mismo, ellos no dicen que el lago procede del riachuelo, sino de la fuente, y por eso tampoco conceden que el Espíritu Santo proceda del Hijo, sino sólo del Padre" [32].

De aquí la necesidad de determinar bien el sentido de esta expresión, común a griegos y latinos. Toda la dificultad está en desentrañar con exactitud los diversos sentidos que puede tener la preposición *por* en la expresión antes indicada, y determinar después cuál de ellos es en nuestro caso el verdadero. Es lo que hace Santo Tomás en el artículo 3, en el que aparece con claridad meridiana la concordancia doctrinal entre griegos y latinos.

3.° El Espíritu Santo no procede del Padre "por" el Hijo en el sentido que el Hijo sea causa final, formal, motiva o instrumental de la espiración del Espíritu Santo en el Padre, sino en cuanto significa que la virtud espirativa del Hijo le es comunicada por el Padre.

Santo Tomás después de señalar los distintos sentidos de la preposición *por,* no se ocupa de rechazar aquellos en que no puede admitirse que el Espíritu Santo proceda del Padre *por* el Hijo, por juzgar esto cosa demasiado clara. Pues es manifiesto que el Hijo no puede ser causa *final* de la espiración del Espíritu Santo en el Padre, ya que la causa final es completamente extrínseca al origen que una cosa tiene de otra; no tampoco *formal,* porque el Hijo se distingue personalmente del Padre; ni *motiva,* por la absoluta igualdad entre los dos; ni *instrumental,* toda vez que la virtud de ésta es distinta de la principal.

La parte positiva de la anterior proposición es de fe, declarada en el *Concilio de Florencia,* de común acuerdo entre griegos y latinos. "Y porque todo lo que tiene el Padre lo comunicó a su Hijo Unigénito al engendrarlo, exceptuando solamente el ser Padre, esto mismo que el Espíritu Santo procede del Hijo, lo tiene éste eternamente del Padre, como eternamente también es por El engendrado" (D 691; cf. 460).

[31] *De pot.* q.10 a.5 ad 4; *Cont. Gent.* 4,24; *Compend. theol.* c.52; I q.36 a.2.
[32] *Sent.* I d.12 q.1 a.2 ad 3.

Lo cual, por otra parte, es manifiesto teniendo en cuenta que las divinas personas son una misma cosa en todo lo que no dicen oposición relativa entre sí, por la misma identidad numérica de esencia en todas ellas. Ahora bien, el Hijo no dice oposición relativa al Padre más que en la relación de paternidad. En la relación de espiración activa no hay oposición alguna con el Hijo. En cambio, el Espíritu Santo tiene respecto de ella la misma oposición relativa que el Hijo con relación al Padre, en cuanto procedente o espirado por la misma. De donde se sigue que, siendo una misma la esencia divina de las tres personas, la virtud espirativa del Espíritu Santo conviene solamente al Padre y al Hijo. La cual es una numéricamente en los dos, como una misma es también la esencia divina de ambos. Mas como el Hijo es engendrado en la substancia del Padre, juntamente con la esencia divina recibe de éste la virtud espirativa del Espíritu Santo. Luego el Espíritu Santo procede del Padre *por* el Hijo, en cuanto que éste recibe de aquél la misma virtud espirativa con que ambos lo espiran. Y así el Espíritu Santo procede de los dos a la vez, del Padre como de primer principio que no procede de otro, y del Hijo en cuanto tiene comunicada del Padre la virtud espirativa juntamente con la esencia divina. La identidad de doctrina entre Padres griegos y latinos es, pues, evidente. Así se declaró también en los *Concilios de Lyón* y *Florentino* [33], como luego veremos.

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo inmediatamente con inmediación de virtud, porque una misma numéricamente es la virtud espirativa de ambos [34]. E igualmente con inmediación de persona, porque procede de ellos como distintos, por lo mismo que procede del amor unitivo de los dos (a.4 ad 1.4-7). Sin prioridad ni posterioridad alguna en el Padre o el Hijo, sino tan sólo con orden de origen en los mismos. Porque los orígenes divinos son coeternos a las divinas personas, de la misma manera que los actos de conocimiento y amor según los cuales se verifican. Y así ni el Padre es primero que el Hijo, ni el Espíritu Santo después del Padre o del Hijo, sino todos al mismo tiempo (a.3 ad 3).

Y de ambos procede de igual manera, sin principalidad del uno sobre el otro, porque una misma es la virtud espirativa de los dos. Sin embargo, en cuanto que la virtud espirativa del Hijo le es comunicada por el Padre, sólo en este sentido se dice algunas veces que procede principalmente del Padre (a.3 ad 2).

Por tanto, el orden que significa la preposición *por* en la expresión antes indicada es solamente de supuestos o de personas, no de virtud. Y por eso mismo podemos decir con exactitud esa expresión, y no al revés: que el Espíritu Santo procede del Hijo *por* el Padre, porque la persona del Hijo, que con el Padre espira el Espíritu Santo, es engendrada por el Padre (a.3 ad 4). Y con mayor razón podemos decir también en este mismo sentido que el Padre espira el Espíritu Santo *mediante* el Hijo; aunque también el Padre lo espire inmediatamente con inmediación no sólo de virtud, sino también de persona [35].

[33] Cf. D 460-691.
[34] A.3 ad 1; cf. *Sent.* 1 d.12 q.1 a.3.
[35] *Sent.* 1 d.12 q.1 a.3

4.° El Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, con una espiración única.

En este punto se termina de cortar la evasiva de los griegos cismáticos, los cuales alegaban que si el Espíritu Santo procede del Hijo, existirían en Dios dos principios distintos del mismo.

El nombre de principio puede tomarse en dos sentidos diferentes: personal y virtual. En el primero significa los sujetos o personas divinas que espiran el Espíritu Santo, y en el segundo, la virtud espirativa de las mismas.

a) *En cuanto al principio virtual.*—La proposición indicada se refiere al principio virtual. Y es de fe en sus dos partes.

Por la misma Sagrada Escritura se puede probar de una manera eficaz. Dice nuestro Señor, refiriéndose precisamente al origen que en El tiene el Espíritu Santo: "Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije que de lo mío recibirá el Espíritu Santo" [36]. Así, pues, el Hijo tiene todo lo del Padre, excepto la paternidad divina. El Padre es principio del Espíritu Santo. Luego también el Hijo.

Los *Concilios generales II de Lyón* y *Florentino* así lo definieron expresamente. Dice el primero: "Confesamos con devota y fiel profesión que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un solo principio, con una espiración única" (D 460). Y el Florentino: "Definimos... que el Espíritu Santo... procede eternalmente del Padre y del Hijo como de un solo principio y con una espiración única" (D 691).

Tanto el Concilio de Lyón como el de Florencia, a los cuales concurrieron también los griegos y aprobaron su doctrina juntamente con los latinos, declaran que ésta fué siempre la fe de la Iglesia latina y la sentencia verdadera de los Padres y Doctores de la griega.

El de Lyón añade a continuación de la definición anterior: "Esto profesó hasta aquí, predicó y enseñó, y esto sostiene, predica, profesa y enseña la sacrosanta Iglesia romana, madre y maestra de todos los fieles; esto contiene la inconmutable y verdadera sentencia de los Padres y Doctores ortodoxos, así latinos como griegos" (D 460). Y el Florentino añade igualmente a continuación de la definición por él dada: "Declarando que lo que dicen los santos Doctores y Padres, que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, tiende a significar que también el Hijo es, según los griegos, causa (en sentido de principio), y según los latinos principio, de la substancia del Espíritu Santo, de la misma manera que el Padre" (D 691).

La identidad substancial de pensamiento era así afirmada y sancionada por las dos Iglesias, a pesar de lo cual los griegos continuaron después obstinadamente en su herético error.

Después de lo dicho acerca de la procedencia del Espíritu Santo *por* el Hijo, en cuanto tiene comunicada del Padre la misma virtud espirativa, la teología sólo tiene que explicar la manera en que los dos son un solo principio del Espíritu Santo, con una espiración única.

Pues bien, tomando la palabra *principio* en sentido virtual, en cuanto significa la misma virtud espirativa del Padre y del Hijo, es manifiesto que los dos tienen que ser un solo principio del Espíritu Santo, con una espiración única, ya que ello no incluye oposición entre el Padre y el Hijo, y los dos tienen la misma esencia. Por eso el prin-

[36] Io. 16,15.

cipio que guía a Santo Tomás es el mismo en las dos partes, el cual se supone en el artículo 3 y se explica al comienzo del 4.

El *Concilio de Florencia* consagró este razonamiento de Santo Tomás, haciéndolo suyo: "Y porque todo lo que tiene el Padre lo comunicó a su Hijo unigénito al engendrarlo, excepto solamente el ser Padre, esto mismo que el Espíritu Santo procede del Hijo lo tiene éste eternamente del Padre, así como también eternamente es por El engendrado" (D 691; cf. 703).

b) *En cuanto al principio personal.*—En el segundo sentido que se puede tomar el principio, o sea por las personas que espiran el Espíritu Santo, es sentencia constante de Santo Tomas que de esta manera el principio del Espíritu Santo es doble: el Padre y el Hijo. A pesar de lo cual corre lo contrario como sentencia suya en bastantes obras de teología, aun de sentido tomista, alegando que Santo Tomás retractó en la SUMA lo que había enseñado en las *Sentencias*. La verdad es que la SUMA insiste casi machaconamente sobre lo mismo que había enseñado en las *Sentencias*. Léanse detenidamente las respuestas a las dificultades 1.ª, 4.ª, 5.ª, 6.ª y 7.ª del artículo 4, y se convencerá cualquiera de ello. En la última dice taxativamente: "El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo *en cuanto son dos personas distintas*". En las mismas definiciones conciliares parece indicarse esto mismo cuando dicen que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Tan amigo como es Santo Tomás de razonarlo todo, en la medida posible, no podía dejar esta afirmación en el aire. Y encuentra la razón en el modo de la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo por el amor mutuo de los dos, no esencial, como querían San Anselmo y otros, sino originante o nocional, el cual es acto de las personas y no de la esencia. Luego el principio personal es doble.

Además, la doctrina general enseñada en el artículo 4, que en el *Concilio de Florencia* ha pasado a ser dogma de fe (D 703), parece extenderse hasta aquí. Porque si el Padre y el Hijo, como personas distintas, no son principio del Espíritu Santo, o sea los que lo espiran, no se ve de qué manera el Espíritu Santo puede oponerse a ellos relativamente como personas y, por lo tanto, distinguirse personalmente de los mismos.

Precisamente por esto enseña el Angélico Doctor que, si el Espíritu Santo no procediera del Padre y del Hijo como personas distintas, no podría absolutamente distinguirse de ellos. No vale decir que la virtud espirativa es perfectamente subsistente y numéricamente una en los dos, así como el acto de la espiración, si este acto no es de las dos personas como distintas. Porque no es la virtud espirativa la que espira, sino las personas del Padre y del Hijo por la común virtud espirativa de los dos.

Ni la subsistencia de la virtud espirativa es suficiente para hacerla principio personal de la espiración, ni la unidad numérica de ésta puede impedir que la espiración del Espíritu Santo sea acto de dos personas distintas. La cual por sí misma no puede distinguirlas, pero es acto de ellas como distintas. Por eso dice Santo Tomás que la virtud espirativa (principio virtual) significa la esencia divina afectada por la relación de espiración activa en cuanto se encuentra en el Padre y en el Hijo (a.4 ad 1); y, por tanto, supone por los dos a la vez, sin determinar ninguno de ellos en particular (a.4 ad 4 y 5).

De donde se sigue que el Padre y el Hijo son un solo principio virtual del Espíritu Santo, en cuanto que una misma es la virtud espirativa y el acto de espiración de los dos. Pero no en cuanto al principio personal, que es doble, como dos son las personas del Padre y del Hijo. De donde se deduce que podemos decir con toda propiedad que son dos los que espiran, o dos los espirantes del Espíritu Santo, y uno solo el espirador. Porque los nombres adjetivos, por lo mismo que significan la forma en el sujeto, reciben de ésste su número. En cambio, los substantivos, como es el de espirador, lo reciben de la forma significada, que en este caso es la misma virtud espirativa, numéricamente una en las dos personas. Puesto que los nombres substantivos, a diferencia de los adjetivos, significan la forma a modo de substancia o como subsistente, y, por tanto, reciben su número de la misma forma significada y no del sujeto.

Aquí es donde se halla el cambio de Santo Tomás con relación al I *Sent.* (d.11 q.1 a.4), pues enseñaba allí que podía decirse que había en Dios dos espirantes y dos espiradores, y en la SUMA manifiesta que *mejor* se dice dos espirantes y un solo espirador, por la razón antes indicada. Lo cual no es una contradicción, sino rectificación, progreso o perfeccionamiento en la expresión de un mismo concepto.

Tampoco puede decirse lo que ciertos autores le atribuyen, tal vez para autorizarse a sí mismos, que en las *Sentencias* enseña la duplicidad del principio personal, que después niega en la SUMA. Pues no es lo mismo principio *personal* de la espiración activa que *virtual* o virtud espirativa, que es precisamente la significada con el nombre substantivo de espirador (a.4 ad 7).

Una cosa son los nombres substantivos y el modo de significar de los mismos, y otra muy distinta los principios personales de operación. Precisamente en esta distinción se funda Santo Tomás para negar en el Padre la pluralidad de principios personales, no obstante la pluralidad de propiedades existentes en El (a.4 ad 2).

Pero aun en este caso, según el mismo Santo Tomás, el nombre de espirador, que directamente significa la forma espirativa, supone las dos personas distintas del Padre y del Hijo, no sólo en cuanto que la misma espiración numéricamente es acto de las dos, sino también según el modo propio de significar de los nombres nocionales o de origen de las divinas personas [37].

El Padre y el Hijo, como personas distintas, espiran, pues, el Espíritu Santo con una misma virtud espirativa, comunicada al Hijo por el Padre, y un mismo acto de espiración, siendo, por tanto, los dos un solo principio del Espíritu Santo. Griegos y latinos se dan así completamente la mano. De esta manera se ve claramente cómo la doctrina de la Iglesia sobre el Espíritu Santo armoniza admirablemente la consubstancialidad de las divinas personas con su real distinción; verdades angulares del misterio de la Trinidad, que los cismáticos griegos destruyen al negar que el Espíritu Santo procede también del Hijo.

---

[37] Cf. q.39 a.4 c y ad 3.

SEMINARIO [illegible]

B) *El nombre de «Amor»*

Otro de los nombres con que es designado con más frecuencia el Espíritu Santo en la Escritura y la tradición es el de Amor, Caridad. Significando el nombre *amor* aquello precisamente según lo cual se verifica el origen divino de la tercera persona, parece innecesario tratar de él, pues ningún otro le puede convenir con más propiedad. Sin embargo, como el origen que se verifica por el amor no tiene en nosotros denominación propia y, por lo mismo, tampoco en Dios, es necesario distinguir los diferentes sentidos en que puede tomarse el amor, para determinar en cuál de ellos este nombre es propio de la tercera persona. Es lo que se propone Santo Tomás en el artículo 1 de la cuestión 37.

El amor, como el conocimiento, puede tomarse en Dios en tres sentidos diferentes: *esencial, originante* o nocional y *personal.* En el primero significa la proporción o coaptación de la voluntad con el bien propio y la complacencia consiguiente al amor del mismo. Es manifiesto que el amor, en este sentido, no puede ser propio de la tercera persona, pues en Dios la voluntad y los actos de amor y de gozo se identifican con la esencia divina. Ni, por lo mismo, la tercera persona puede proceder en Dios de este amor esencial, pues se seguiría necesariamente, entre otros absurdos, que procedía de sí misma.

Amor originante, llamado también *nocional,* es el espirativo, del cual procede el Espíritu Santo. Este amor es acto de las personas del Padre y del Hijo, que espiran el Espíritu Santo, y por eso el Padre y el Hijo tienen oposición de relación con el Espíritu Santo, en cuanto originado por el amor mutuo de ambos. De lo contrario, desaparecería la misma existencia de la Trinidad. De donde se sigue que, tomado el amor en este sentido, no puede convenir a la tercera persona, a la que dice oposición relativa.

Mas, tomado personalmente por "lo que procede en Dios según el amor", el nombre Amor es propio de la tercera persona, de la misma manera que el nombre de Verbo respecto de la segunda. Pues en Dios no hay más que dos procesiones divinas, que se verifican según los actos de conocimiento y de amor. Para designar *lo que procede* en Dios según el conocimiento, tenemos el nombre de verbo. Mas para significar *lo que procede* según el acto del amor, como en nosotros este origen carece de nombres propios, tampoco los tenemos para significar lo que según el amor procede en Dios. Por eso nos servimos de ciertos rodeos o circunlocuciones, como las de Amor procedente o espirado. En este sentido, el Amor es por antonomasia el nombre propio de la tercera persona, por razón del cual le convienen también propiamente los de *Nexo, Vínculo,* etc. (a.1 ad 1).

Entre los orígenes divinos del Verbo y del Espíritu Santo existe una semejanza perfecta. Ambos son en la identidad de substancia, distinguiéndose únicamente en que el primero se verifica según la razón propia del conocimiento, y el segundo según la del amor. El conocimiento y el amor tienen en ambos casos los mismos sentidos distintos: esencial, originante o nocional y personal, y denominaciones paralelamente diferentes: conocer, decir o expresar, y Verbo, en el primer caso; amar, espirar, Amor procedente o espirado en el segundo.

El Verbo procede del conocimiento que tiene el Padre de la divina esencia, atributos, personas y de todas las criaturas. De los primeros, como del objeto primario del conocimiento divino, y secundariamente de las últimas, en cuanto contenidas en la divina esencia. Por lo cual el Verbo dice también, aunque secundariamente, una relación de razón a las criaturas en El dichas o expresadas.

Y de modo semejante el Espíritu Santo respecto del amor del Padre y del Hijo.

El Verbo no dice, es dicho. El Amor procedente no espira, es espirado (a.2 ad 2).

Todo lo cual muestra lo perfectamente armónica y coherente que es la concepción trinitaria de Santo Tomás [38].

En qué sentido el Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo.

En el artículo 2 explica el Angélico Doctor el sentido de cierta expresión muy frecuente en los Santos Padres, cuando dicen que el Padre y el Hijo se aman *por* el Espíritu Santo [39]. Después de rechazar varias interpretaciones que tenían por falsa o impropia esta expresión, o la explicaban de manera imperfecta, Santo Tomás encuentra en ella un profundo y hermoso sentido, entendiéndola del amor originante del Espíritu Santo en el Padre y el Hijo.

En este sentido, así como decimos que el árbol florece por las flores y que el Padre se dice a sí mismo y todas las cosas por el Verbo, porque el acto de florecer el árbol consiste precisamente en la emisión de las flores, y el acto de decirse el Padre, en la prolación o dicción del Verbo divino, de modo semejante podemos decir también que el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, en cuanto que en el amor espirativo de ambos está la misma procedencia del Espíritu Santo. La razón es clara. Siempre que un efecto es de la esencia de una acción, el principio de ésta puede denominarse por la misma acción o también por el efecto de ella. Y así decimos que el Padre y el Hijo espiran el Espíritu Santo y que son dos los espirantes del mismo. Pero no podemos decir que el Padre espira *por* el Espíritu Santo, sino por el amor, como tampoco decimos que el árbol produzca la flor por la flor, sino por la floración o acción de florecer. El Espíritu Santo no es de la esencia de la acción de espirar activamente considerada, pues así solamente lo es el amor espirativo del Padre y del Hijo; como tampoco la flor lo es de la producción de la misma en igual sentido. Pero lo es pasivamente como efecto formal del amor espirativo, del mismo modo que la emisión de la flor lo es del florecimiento del árbol. Y por eso mismo podemos decir que el Padre y el Hijo se aman con amor espirativo por el Espíritu Santo, como decimos también que el árbol florece por la flor que emite [40].

C) *El nombre de «Don» (q.38)*

Tanto los Santos Padres como la liturgia *(Veni Creator)* emplean frecuentemente el nombre Don para designar al Espíritu Santo. Lo cual tiene su fundamento en la Sagrada Escritura [41]. Los Padres grie-

[38] Cf. *Sent.* 1 d.10 q.1 a.1 c y ad 4.
[39] SAN JERÓNIMO, *Sobre el salmo 14;* SAN AGUSTÍN, *De Trin.* l.6 c.5 etc.; ML 42,928.
[40] 1 q.38 a.2 c y ad 2; *Sent.* 1 d.32 q.1 a.1; *De pot.* q.2 a.3 ad 11.
[41] Io. 4,10ss; 7,38; 1 Cor. 12,13; Act. 2,38; 8,20.

gos, sin embargo, usan más frecuentemente el nombre de *donación* por razón de la santificación de nuestras almas, atribuída a la tercera persona.

Acerca de este nombre plantea Santo Tomás dos cuestiones: 1.ª Si es personal (a.1). 2.ª Si es propio del Espíritu Santo (a.2).

Don, en general, es algo propio que el donante da o puede dar a otro de modo gratuito, para que use y disfrute libremente de él. Para que una cosa sea propiamente don, requiere, por tanto, tres condiciones: *a)* Que sea propia del donante. Lo cual puede verificarse de tres maneras: por identidad, por posesión o por origen (a.1 ad 1). *b)* Que pueda ser gozada o disfrutada libremente por aquel a quien se da o puede darse. *c)* Que no le sea debida, o que esté fuera de su natural alcance.

Del concepto de don se desprende inmediatamente su distinción de lo simplemente *dado*. Esta diferencia se halla en tres cosas:

En primer lugar, *dado* se dice solamente de lo que ya ha sido concedido, y el don esencialmente sólo incluye la aptitud de una cosa para ser donada, no la actual donación de la misma (a.1 ad 4; a.2 ad 3).

En segundo lugar; lo simplemente dado no especifica la causa de su donación, y lo mismo puede ser por débito riguroso. En cambio, el don especifica esta causa, que es solamente la liberalidad del donante.

Por último, el don propiamente solo se hace a la criatura racional, mientras que lo simplemente *dado* puede hacerse respecto de cualquiera criatura (a.1).

El don de Dios puede tomarse en tres sentidos distintos:

1.º *En sentido esencial,* y así significa todo lo que graciosamente puede ser dado por Dios a las criaturas racionales, ya sea de orden natural o sobrenatural. La misma esencia divina tiene en este sentido razón de don, en cuanto que por medio de la gracia puede la criatura racional gozar y disfrutar de Dios [42].

2.º *En sentido nocional* u *originante* significa la persona divina que, teniendo su origen en otra, es donada o puede ser donada por ella a la criatura racional. En esta acepción el nombre de Don solamente puede convenir al Hijo y al Espíritu Santo.

3.º *En sentido personal es la misma persona divina a la cual conviene, en virtud de su propio origen, ser razón próxima de toda donación divina y de que ella misma sea donada de una manera completamente gratuita a la criatura racional.*

Según esto, la solución a las cuestiones propuestas se desprende por sí misma de lo dicho. Pues es manifiesto que las personas divinas reúnen todas las condiciones de don, el cual en sentido *esencial* conviene a todos ellas y a la misma esencia divina. En sentido *nocional* conviene al Hijo y al Espíritu Santo. Y en sentido *personal* solamente al Espíritu Santo, el cual, por lo mismo que procede por vía de amor, tiene razón de *primer don.* Porque el amor es lo primero que damos a una persona siempre que le concedemos alguna gracia. Por tanto, el nombre de don, tomado personalmente, es propio del Espíritu Santo, de la misma manera que el nombre de Imagen lo es del Hijo (a.2).

Basta la simple lectura de estos artículos para darse cuenta de su hermoso contenido, teniendo presentes estas nociones.

[42] *Sent.* I d.15 q.3 a.1; I q.43 a.2,3.

La gracia, en cuanto superior al alcance y al mismo orden de nuestras facultades naturales, tiene razón de verdadero don sobrenatural creado. Mediante ella se realiza nuestra santificación, que, como obra del amor de Dios a nosotros, *se atribuye* toda, como la misma gracia, al Espíritu Santo, Amor personal. Por eso las perfecciones supremas de la vida de la gracia se llaman por antonomasia dones del Espíritu Santo, porque éste tiene razón de primer Don.

Mediante el don sobrenatural creado de la gracia se nos da también substancialmente el don increado del mismo Dios y de las personas divinas, en la inhabitación de la Trinidad beatísima en nuestras almas, en cuanto que la gracia nos comunica la facultad de gozar y disfrutar libremente de ellas, tal como son en sí mismas, según se verá en la cuestión 43.

Todos los demás nombres del Espíritu Santo le convienen por razón de los efectos de la gracia y de la caridad en nuestras almas; los cuales fundamentalmente se reducen a los tres anteriores. Por eso Santo Tomás no trata de ellos en particular [43].

CUESTION 36

(In quatuor articulos divisa)

De persona Spiritus Sancti

De la persona del Espíritu Santo

Post haec considerandum est de his quae pertinent ad personam Spiritus Sancti (cf. q.33 introd.). Qui quidem non solum dicitur Spiritus Sanctus, sed etiam Amor et Donum Dei.

Circa nomen ergo Spiritus Sancti quaeruntur quatuor.

Primo: utrum hoc nomen «Spiritus Sanctus» sit proprium alicuius divinae personae.

Secundo: utrum illa persona divina quae Spiritus Sanctus dicitur, procedat a Patre et Filio.

Tertio: utrum procedat a Patre per Filium.

Quarto: utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

Viene ahora considerar lo referente a la persona del Espíritu Santo, que no solamente se llama Espíritu Santo, sino también Amor y Don de Dios.

Acerca del nombre de Espíritu Santo hay que indagar cuatro cosas.

Primera: si este nombre "Espíritu Santo" es el propio de alguna persona divina.

Segunda: si la persona divina llamada Espíritu Santo procede del Padre.

Tercera: si procede del Padre por el Hijo.

Cuarta: si Padre e Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

[43] Cf. *Sent.* I d.18 q.1.

ARTICULO 1

Utrum hoc nomen «Spiritus Sanctus» sit proprium nomen alicuius divinae personae [a]

Si este nombre, "Espíritu Santo", es nombre propio de alguna persona divina

Dificultades. Parece que este nombre, "Espíritu Santo", no es nombre propio de una persona divina.

1. Ningún nombre común a las tres personas puede ser el propio de una de ellas. Mas el de Espíritu Santo es común a las tres personas; pues, como razona San Hilario, el nombre de "Espíritu Santo" designa a veces al Padre, y así cuando se dice: "El Espíritu del Señor está sobre mí"; otras al Hijo, por ejemplo, cuando dice el propio Hijo: "En el Espíritu de Dios arrojo los demonios", para dar a entender que los arroja en virtud del poder de su naturaleza; a veces al Espíritu Santo, por ejemplo: "Derramaré mi Espíritu sobre toda carne". Luego este nombre, "Espíritu Santo", no es el propio de una persona divina.

2. Los nombres de las divinas personas son términos de relación, como dice Boecio. Pero "Espíritu Santo" no es término de relación. Luego no es nombre propio de persona divina.

3. Por lo mismo que Hijo es nombre de una persona divina, no se le puede llamar Hijo de éste o del otro, y, sin embargo, se habla del espíritu de este o de aquel hombre; y así se dice en el libro de los Números: "Dijo el Señor a Moisés: Yo tomaré de tu espíritu y se lo entregaré"; y en el IV de los Reyes: "El espíritu de Elías reposó sobre Eliseo". Luego Espíritu Santo no parece ser nombre propio de una persona divina.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen «Spiritus Sanctus» non sit proprium nomen alicuius divinae personae.

1. Nullum enim nomen commune tribus personis, est proprium alicuius personae. Sed hoc nomen «Spiritus Sanctus» est commune tribus personis. Ostendit enim Hilarius, VIII «De Trin.» [1], in «Spiritu Dei» aliquando significari Patrem, ut cum dicitur [2], «Spiritus Domini super me»; aliquando significari Filium, ut cum dicit Filius (Mt. 12,28), «in Spiritu Dei eiicio daemonia», «naturae suae potestate eiicere se daemonia demonstrans»; aliquando Spiritum Sanctum, ut ibi [3] «Effundam de Spiritu meo super omnem carnem». Ergo hoc nomen «Spiritus Sanctus» non est proprium alicuius divinae personae.

2. Praeterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit, in libro «De Trin.» [4]. Sed hoc nomen «Spiritus Sanctus» non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinae personae.

3. Praeterea, quia Filius est nomen alicuius divinae personae, non potest dici Filius huius vel illius. Dicitur autem spiritus huius vel illius hominis. Ut enim habetur Num. 11,17: «Dixit Dominus ad Moysen: Auferam de spiritu tuo, tradamque eis»; et 4 Reg. 2,15: «Requievit spiritus Eliae super Elisaeum». Ergo Spiritus Sanctus non videtur esse proprium nomen alicuius divinae personae.

[a] *Sent.* 1 d.10 a.4; *Cont. Gent.* 4,19; *Compend. theol.* c.46,47.
[1] § 23,25: ML 10,253.
[2] Lc. 61,1; Lc. 4,18.
[3] Ioel 2,28; Act. 2,17.
[4] C.5: ML 64,1254.

Sed contra est quod dicitur I Io. ult., 7: «Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus». Ut autem Augustinus dicit, VII «De Trin.» [5], cum quaeritur, «Quid tres?» dicimus: «Tres personae». Ergo Spiritus Sanctus est nomen divinae personae.

Respondeo dicendum quod, cum sint duae processiones in divinis, altera earum, quae est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est (q.27 a.4 ad 3). Unde et relationes quae secundum huiusmodi processionem accipiuntur, innominate sunt, ut etiam supra (q.28 a.4) dictum est. Propter quod et nomen personae hoc modo procedentis, eadem ratione, non habet proprium nomen. Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina, ex usu loquentium, ad significandum praedictas relationes, cum nominamus eas nomine «processionis» et «spirationis», quae, secundum proprietatem significationis, magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quae procedit per modum amoris, accommodatum est, ex usu Scripturae, hoc nomen Spiritus Sanctus.

Et huius quidem convenientiae ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem, ex ipsa communitate eius quod dicitur «Spiritus Sanctus». Ut enim Augustinus dicit, XV «De Trin.» [6]: «quia» Spiritus Sanctus «communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter: nam et Pater est Spiritus, et Filius est Spiritus; et Pater est sanctus, et Filius est sanctus».—Secundo vero, ex propria significatione. Nam nomen «spiritus», in rebus corporeis, impulsionem quandam et motionem significare videtur: nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. «Sanctitas» vero illis rebus attri-

Por otra parte, dice el apóstol San Juan: "Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo". Mas, como dice San Agustín, cuando se pregunta: "¿Tres qué?", decimos: "Tres personas". Luego Espíritu Santo es nombre de persona divina.

Respuesta. Como las procesiones divinas son dos, una de ellas, la que es por modo de amor, no tiene nombre propio, según hemos dicho, por lo cual las relaciones derivadas de esta procesión son innominadas, de donde resulta que la persona procedente de este modo tampoco tiene nombre propio. Sin embargo, así como el uso acomodó ciertos nombres a significar dichas relaciones, ya que las llamamos "procesión" y "espiración", nombres que por su propio significado más bien parecen designar actos nocionales que relaciones, así también, para significar la persona que procede por modo de amor, se acomodó, basándose en el lenguaje de la Escritura, este nombre: "Espíritu Santo".

La legitimidad de esta acomodación se funda en dos razones. Primera, la misma comunidad de lo que se llama "Espíritu Santo"; pues, como dice San Agustín, "porque" el Espíritu Santo "es común a ambos, tiene como nombre propio lo mismo que es nombre común a los otros dos; porque el Padre es Espíritu, y el Hijo es Espíritu; el Padre es santo y el Hijo es santo".—Segunda, por su propio significado. En los seres corpóreos, el nombre de "espíritu" parece que significa un como impulso o moción, pues llamamos espíritu al aire espirado y al viento, y precisamente lo propio del amor es mover e impeler la voluntad del amante hacia lo amado. La "santidad", por su parte, se atribuye a las cosas que están ordenadas a Dios. Por consi-

[5] C.4.6: ML 42,940.943; l.5 c.9: ML 42,918.
[6] C.19: ML 42,1086; l.5 c.11: ML 42,919.

guiente, como una persona divina procede por vía del amor, con el cual Dios es amado, es conveniente que sea llamado Espíritu Santo.

Soluciones. 1. La expresión "espíritu santo", tomada como dos palabras, es común a toda la Trinidad, ya que con el nombre de "espíritu" se expresa la inmaterialidad de la substancia divina, y esto porque el aliento corpóreo es invisible y tiene poco de materia, por lo cual damos el nombre de espíritu a todas las substancias inmateriales e invisibles; y por la palabra "santo" se significa la pureza de la divina bondad.—Mas si se toma "Espíritu Santo" como un solo nombre, en virtud del uso de la Iglesia fué acomodado a significar a una de las tres personas, la que procede por modo de amor, por la razón antedicha.

2. Aunque el nombre "Espíritu Santo" no expresa relación, se emplea, sin embargo, como relativo, en cuanto fué acomodado para designar a una persona que sólo por la relación se distingue de otras.—Y aun sería posible sorprender en él alguna relación, si "Espíritu" se entiende como "espirado".

3. En el nombre de Hijo solamente se entiende la relación de lo que emana de principio a su principio; en el nombre de Padre se entiende, por el contrario, la relación de principio; y lo mismo de Espíritu, en cuanto implica cierta fuerza de impulsión o motriz. En cambio, a ninguna criatura conviene ser principio respecto a una persona divina, sino todo lo contrario, y, por consiguiente, se puede decir "Padre nuestro" y "Espíritu nuestro", pero no "Hijo nuestro".

buitur, quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter Spiritus Sanctus nominatur.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico «spiritus sanctus», prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati. Quia nomine «spiritus» significatur immaterialitas divinae substantiae: spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur «sanctus», significatur puritas divinae bonitatis.—Si autem accipiatur hoc quod dico «Spiritus Sanctus», in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiae est accommodatum ad significandum unam trium personarum, scilicet quae procedit per modum amoris, ratione iam dicta (in c).

Ad secundum dicendum quod, licet hoc quod dico «Spiritus Sanctus», relative non dicatur, tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam.—Potest tamen intelligi etiam in nomine aliqua relatio, si «Spiritus» intelligatur quasi «spiratus».

Ad tertium dicendum quod in nomine Filii intelligitur sola relatio eius qui est a principio, ad principium: sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine Spiritus, prout importat quandam vim motivam. Nulli autem creaturae competit esse principium respectu alicuius divinae personae, sed e converso. Et ideo potest dici «Pater noster», et «Spiritus noster»: non tamen potest dici «Filius noster».

ARTICULO 2

Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio [a]

Si el Espíritu Santo procede del Hijo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio.

1. Quia secundum Dionysium [7], «non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa». Sed in Scriptura sacra non exprimitur quod Spiritus Sanctus a Filio procedat, sed solum quod procedat a Patre; ut patet Io. 15,26; «Spiritum veritatis, qui a Patre procedit». Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

2. Praeterea, in symbolo Constantinopolitanae Synodi [8] sic legitur: «Credimus in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum». Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro quod Spiritus Sanctus procedat a Filio: sed videntur esse anathematis rei, qui hoc addiderunt [9].

3. Praeterea, Damascenus dicit [10]: «Spiritum Sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus: ex Filio autem Spiritum Sanctum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus». Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

4. Praeterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus Sanctus quiescit in Filio. Dicitur enim in legenda beati Andreae [11]: «Pax nobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et in unum Filium eius, unicum Dominum nostrum Iesum Christum, et in unum Spiritum

Dificultades. Parece que el Espíritu Santo no procede del Hijo.

1. Según Dionisio, "nadie debe atreverse a decir cosa alguna de la "substancial divinidad, fuera de lo que nos ha sido expresamente dicho en los libros sagrados". Pero en la Sagrada Escritura no se expresa que el Espíritu Santo proceda del Hijo, sino sólo que procede del Padre, como se lee en el Evangelio: "El Espíritu de verdad, que procede del Padre". Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

2. En el Concilio de Constantinopla se dice: "Creemos en el Espíritu Santo, Señor y vivificante, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo debe ser adorado y glorificado". De ningún modo, pues, debió añadirse a nuestro símbolo que procede del Hijo, y quienes lo añadieron parecen ser reos de anatema.

3. Dice el Damasceno: "Nosotros decimos del Espíritu Santo que es del Padre, y le llamamos Espíritu del Padre; pero no decimos que el Espíritu Santo es del Hijo, y, sin embargo, le llamamos Espíritu del Hijo". Luego no procede del Hijo.

4. Nadie procede de aquel en quien permanece. Pero el Espíritu Santo permanece en el Hijo, pues se dice en la leyenda de San Andrés: "La paz sea con vosotros y con todos los que creen en un Dios Padre, y en su Hijo, único Señor nuestro, Jesucristo, y en el Espíritu Santo, que

---

[a] *Sent.* 1 d.11 a.1; *Cont. Gent.* 4,24.25; *Contra err. Graec.* 2 c.27-32; *De ratione fidei* c.4; *De pot.* q.10 a.4.5; *In Io.* 15 lect.5; 16 lect.4; *Compend. theol.* c.49.

[7] *De div. nom.* c.1: MG 3,588.

[8] Primae, idest *Symb. Nicaeno Cpolit.* cn.7.

[9] Vide concil. Ephes. act.6, et Chalced. act.5.

[10] *De fide orth.* c.8: MG 94,832

[11] MG 2,1217.

procede del Padre y permanece en el Hijo". Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

5. El Hijo procede como verbo. Pero no parece que en nosotros el espíritu o aliento procede de nuestro verbo o palabra. Luego tampoco el Espíritu Santo procede del Hijo.

6. La procesión del Espíritu Santo del Padre es perfecta. Luego es superfluo añadir que procede del Hijo.

7. "En las cosas no sujetas a movimiento no se distinguen ser y poder ser", como dice el Filósofo, y mucho menos en Dios. Pero el Espíritu Santo puede distinguirse del Hijo, aunque no proceda de El, pues dice San Anselmo: "Es cierto que el Hijo y el Espíritu Santo toman su ser del Padre, pero de distinta manera, porque uno lo toma naciendo y el otro procediendo, para que así sean distintos uno de otro"; y luego añade: "Aunque el Hijo y el Espíritu Santo no fuesen muchos por otra cosa, por esto solo serían distintos". Luego el Espíritu Santo se distingue del Hijo, aunque no proceda de El.

Por otra parte, dice San Atanasio: "El Espíritu Santo es del Padre y del Hijo, no hecho, ni criado, ni engendrado, sino procedente".

Respuesta. Es necesario decir que el Espíritu Santo procede del Hijo, porque, si no procediese del Hijo, no podría distinguirse personalmente de El. Y esto se comprende por lo que llevamos explicado. No es posible decir que las personas divinas se distingan unas de otras por algo absoluto, porque se sigue que no sería una misma la esencia de las tres, puesto que todo lo que es absoluto en Dios, pertenece a la unidad de la esencia. Sólo, pues, por las relaciones se distinguen entre sí las personas en Dios.—Pero las relaciones no pueden distinguir las personas sino

Sanctum, procedentem ex Patre, et in Filio permanentem». Ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

5. Praeterea, Filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo nec Spiritus Sanctus procedit a Filio.

6. Praeterea, Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit a Filio.

7. Praeterea, «in perpetuis non differt esse et posse», ut dicitur in III «Physic.» [12], et multo minus in divinis. Sed Spiritus Sanctus potest distingui a Filio, etiam si ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus, in libro «De processione Spiritus Sancti» [13]: «Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo: quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem». Et postea subdit: «Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus Sanctus, per hoc solum essent diversi». Ergo Spiritus Sanctus distingultur a Filio, ab eo non existens.

Sed contra est quod dicit Athanasius [14]: «Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Spiritum Sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Quod ex supra dictis patet (q.28 a.3; q.30 a.2). Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinae personae ab invicem distinguantur: quia sequeretur quod non esset trium una essentia; quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. — Relationes autem personas distinguere non pos-

[12] C.4 n.9 (Bk 203b30); S.Th., lect.7 n.6.
[13] C.4 ML 158,292.
[14] In symb. *Quicumque*.

sunt, nisi secundum quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum Sanctum; quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. Si ergo in Filio et in Spiritu Sancto non esset invenire nisi duas relationes quibus uterque refertur ad Patrem, illae relationes non essent ad invicem oppositae; sicut neque duae relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una, ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus Sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est haereticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod Filius et Spiritus Sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus.—Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae nisi relationes originis, ut supra (q.28 a.4) probatum est. Oppositae autem relationes originis accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere vel Filium esse a Spiritu Sancto, quod nullus dicit: vel Spiritum Sanctum esse a Filio quod nos confitemur.

Et huic quidem consonat ratio processionis utriusque. Dictum enim est supra (q.27 a.2.4; q.28 a.4) quod Filius procedit per modum intellectus, ut verbum; Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat: non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus, quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum quae materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus

en cuanto son opuestas, y esto se comprueba observando que el Padre tiene dos relaciones, con una de las cuales se refiere al Hijo y con la otra al Espíritu Santo, y, sin embargo, por no ser opuestas, no constituyen dos personas, sino que ambas pertenecen a la sola persona del Padre. Si, pues, en el Hijo y en el Espíritu Santo no se hallasen más que las dos relaciones con que uno y otro se refieren al Padre, éstas no serían relaciones opuestas, como tampoco lo son las dos con que el Padre se refiere a ellos; de donde se sigue que, así como la persona del Padre es una, así también el Hijo y el Espíritu Santo serían una sola persona con dos relaciones opuestas a las dos del Padre. Mas esto es herético, puesto que destruye la fe en la Trinidad. Luego es necesario que el Hijo y el Espíritu Santo se refieran uno al otro con relaciones opuestas.—Pero en Dios no puede haber otras relaciones opuestas más que las de origen, como ya hemos demostrado, y las opuestas relaciones de origen son relaciones de principio y de lo que proviene de un principio. Luego no queda otro recurso que decir, o que el Hijo procede del Espíritu Santo, cosa que nadie dice, o que el Espíritu Santo procede del Hijo, que es lo que nosotros confesamos.

(Y esto está en armonía con el concepto de la procesión de uno y otro. Hemos dicho que el Hijo procede por vía de entendimiento como verbo, y el Espíritu Santo por vía de voluntad como amor. Pero el amor es necesario que proceda del verbo, pues no amamos cosa alguna sino en cuanto la hemos concebido en la mente. Por tanto, esto mismo prueba que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Convence de esto mismo la consideración del orden natural de las cosas. Nunca se ha visto que de un ser procedan muchos sin que entre ellos haya algún orden, como no sean las cosas que sólo materialmente difieren: tal si un fabricante produce mu-

chos cuchillos diferentes por su materia, pero sin relación de unos con otros. Mas entre las cosas en que la distinción no es sólo material, siempre se observa algún orden en la muchedumbre de los seres producidos, y de aquí que en el orden de las criaturas producidas se manifieste la hermosura de la sabiduría divina. Si, pues, de la sola persona del Padre proceden dos personas, la del Hijo y la del Espíritu Santo, es necesario que guarden algún orden entre sí, y no se puede asignar otro que el orden de naturaleza, por el cual una se origina de otra. Por consiguiente, no es, pues, posible decir que el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre de tal manera que ninguno de ellos procede del otro, a menos de suponer entre ellos una distinción material, cosa imposible.

De aquí que los mismos griegos reconocen que la procesión del Espíritu Santo dice algún orden al Hijo, pues conceden que el Espíritu Santo es "Espíritu del Hijo" y que procede del Padre "por el Hijo", y hasta se dice que algunos llegaron a conceder que "es del Hijo" o que "fluye de El", pero no que "procede". Mas esto parece efecto de ignorancia o de protervia, porque quienquiera que considere atentamente las cosas, hallará que, entre todos los vocablos que expresan origen, sea éste el que fuere, el de "procesión" es el más amplio y de aplicación más general, puesto que nos servimos de él para designar un origen cualquiera; y así decimos que la línea procede del punto; el rayo, del sol; el arroyo, de la fuente, y cosas parecidas; por lo cual, de cualquier otro vocablo que exprese origen se puede concluir que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Soluciones. 1. No debemos decir de Dios lo que en la Sagrada Escritura no se halla de palabra o en cuanto al sentido. Pero, si bien en la Sagrada Escritura no se halla en términos expresos que el Espíritu Santo procede del Hijo, hállase, sin embargo, en cuanto al sentido, y de modo especial donde el Hijo dice, hablando del Espíritu Santo: "El me glorificará, porque tomará de lo mío".—Además, en la interpretación de la Sagrada Escritura se ha de tener por regla general que cuanto se dice del Padre se entiende dicho del Hijo, aunque la dicción vaya acompañada de alguna partícula exclusiva, exceptuando solamente las cosas por la cuales el Padre y el Hijo se distinguen por relaciones opuestas; y así, cuando dice el Señor: "Nadie conoce al Hijo sino el Padre", no se excluye que el Hijo se conozca a sí mismo. Por consiguiente, de igual manera, cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, aunque se añadiese que de sólo el Padre procede, no por eso quedaría excluído el Hijo de tal procesión; porque, en cuanto a ser principio del Espíritu Santo, no hay oposición relativa entre el Padre y el Hijo, sino que sólo la hay en cuanto que uno es Padre y el otro Hijo.

2. En cada concilio se redactaba algún símbolo en vista de algún error que en el concilio se condenaba, y, por tanto, el concilio siguiente no hacía otro símbolo distinto del primero, sino que, frente a las nuevas herejías, se limitaba a explanar mediante algunas adiciones lo mismo que implícitamente se contenía en el anterior. Por esto se dice en una declaración del Sínodo de Calcedonia que los congregados en el Concilio de Constantinopla enseñaron la doctrina del Espíritu Santo, "no porque juzgasen que faltaba algo en la de sus predecesores", reunidos en Nicea, "sino para declarar contra los herejes cómo debían entenderse". Y como en el tiempo de los antiguos concilios no había aparecido todavía el error de los que sostienen que el Espíritu Santo no procede del Hijo, no fué necesario que declarasen esto explíci-

in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum, decor divinae sapientiae manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duae personae, scilicet Filius et Spiritus Sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturae, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod Filius et Spiritus Sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem: quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Graeci processionem Spiritus Sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum Sanctum esse «Spiritum Filii», et esse a Patre «per Filium». Et quidam eorum dicuntur concedere quod «sit a Filio», vel «profluat ab eo»: non tamen quod «procedat». Quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet «processionis» verbum inter omnia quae ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte; et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, potest concludi quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Ad primum ergo dicendum quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, invenitur tamen quantum ad sensum; et praecipue ubi dicit Filius, Io. 16,14, de Spiritu Sancto loquens: «Ille me clarificabit, quia de meo accipiet».—Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quod id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiam si dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus Pater et Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus, Mt. 11,27, dicit, «Nemo novit Filium nisi Pater», non excluditur quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit, etiam si adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic est Pater et ille Filius.

Ad secundum dicendum quod in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod, propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quam primum: sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra haereses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis Synodi dicitur [15]; quod illi qui fuerunt congregati in Concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu Sancto tradiderunt, «non quod minus esset in praecedentibus (qui apud Nicaeam congregati sunt), inferentes; sed intellectum eorum adversus haereticos declarantes». Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum Sanctum non procedere a Filio; non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur. Sed postea, in-

[15] Actione 5.

tamente. Pero más tarde, aparecido el error de algunos en esta materia, en cierto concilio reunido en Occidente fué expresamente declarada con la autoridad del Romano Pontífice, con la cual se congregaban y confirmaban también los antiguos concilios.—Con todo, estaba contenido implícitamente en la fórmula que confiesa que el Espíritu Santo procede del Padre.

3. Los primeros en enseñar que el Espíritu Santo no procede del Hijo fueron los nestorianos, como se ve por uno de sus símbolos condenado en el Concilio de Efeso. Abrazó este error Teodoreto el nestoriano, y tras él otros muchos, entre los cuales fué uno el Damasceno, por lo cual no debe seguirse su parecer en esta materia. — Hay, sin embargo, quienes dicen que el Damasceno, si bien no confiesa que el Espíritu Santo es del Hijo, en el texto citado tampoco lo niega.

4. Al decir que el Espíritu Santo reposa o permanece en el Hijo, no se excluye que proceda de El, porque también se dice que el Hijo permanece en el Padre, y, esto no obstante, procede del Padre.—Dícese también que el Espíritu Santo reposa en el Hijo como el amor del amante descansa en lo amado, o también por razón de la naturaleza humana de Cristo, según lo que se dice en el Evangelio: "Sobre quien vieras descender el Espíritu y permanecer en El, ése es el que bautiza".

5. El Verbo en Dios no se entiende por semejanza con la palabra hablada, de la cual no procede el aliento, porque, si así fuese, se diría en sentido metafórico, sino por semejanza con el verbo mental, del cual procede el amor.

6. Aunque el Espíritu Santo procede con toda perfección del Padre, no sólo no es superfluo decir que

surgente errore quorundam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis; cuius auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. — Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur Spiritus Sanctus a Patre procedere.

Ad tertium dicendum quod Spiritum Sanctum non procedere a Filio, primo fuit a Nestorianis introductum; ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina Synodo [16]. Et hunc errorem secutus fuit Theodoretus Nestorianus [17], et plures post ipsum; inter quos fuit etiam Damascenus [18]. Unde in hoc eius sententiae non est standum.— Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus, sicut non confitetur Spiritum Sanctum esse a Filio, ita etiam non negat, ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod Spiritus Sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat: quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedat.—Dicitur etiam Spiritus Sanctus in Filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato; vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est, Io. 1,33: «Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat».

Ad quintum dicendum quod Verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphorice diceretur: sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

Ad sextum dicendum quod per hoc quod Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere

[16] Actione 6.
[17] Epist.171 *Ad Ioann. Antioch.*: MG 83,1484.
[18] *De fide orth.* 1 c.8: MG 94,832.

quod Spiritus Sanctus procedat a Filio; sed omnino necessarium. Quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim Filius est a seipso, licet sit a Patre.

Ad septimum dicendum quod Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc, quod Filius est solum a Patre, Spiritus Sanctus vero a Patre et Filio. Non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est (in c).

procede también del Hijo, sino que es del todo necesario, porque uno mismo es el poder del Padre y el del Hijo, y todo lo que viene del Padre, forzosamente ha de venir del Hijo, a menos que repugne a la propiedad de la filiación, puesto que el Hijo, si bien procede del Padre, no procede de sí mismo.

7. El Espíritu Santo se distingue personalmente del Hijo en que el origen de uno es distinto del origen del otro. Pero, a su vez, la diferencia de origen es debida a que el Hijo procede sólo del Padre, y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo. De no ser así, no se distinguirían las dos procesiones, según hemos visto.

ARTICULO 3

Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium [a]

Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Spiritus Sanctus non procedat a Patre per Filium.

1. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Patre immediate. Quod videtur inconveniens.

2. Praeterea, si Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Filio nisi propter Patrem. Sed «propter quod unumquodque, et illud magis» [19]: Ergo magis procedit a Patre quam a Filio.

3. Praeterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus Sanctus est a Patre per Filium, sequitur quod prius generetur Filius, et postea procedat Spiritus Sanctus. Et sic processio

Dificultades. Parece que el Espíritu Santo no procede del Padre por el Hijo.

1. Lo que procede por otro, no procede inmediatamente. Si, pues, el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede inmediatamente del Padre, y esto parece inadmisible.

2. Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Hijo más que por causa del Padre. Pero "lo que tiene razón de causa exige con preferencia la atribución de todo lo que de ello se deriva". Luego más bien procede del Padre que del Hijo.

3. El Hijo tiene el ser por generación. Si, pues, el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, síguese que primero sería engendrado el Hijo y después procedería el Espíritu Santo, y de este modo la procesión del

[a] *Sent.* 1 d.12 a.3; *Contra err. Graec.* 2 c.9.
[19] *Post.* 1 c.2 n.5 (BK 72a29): S.TH., lect.6 n.3.

Espíritu Santo no es eterna, lo cual es una herejía.

4. Cuando se dice que alguien obra por otro, pueden invertirse los términos, puesto que si decimos que el rey obra por el bailío, también podemos decir que el bailío obra por el rey. Pero en modo alguno decimos que el Hijo espira al Espíritu Santo por el Padre. Luego de ningún modo se puede decir que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo.

Por otra parte, dice Hilario: "Te suplico que me conserves esta religión de mi fe, que siempre posea al Padre, esto es, a ti; que junto contigo adore a tu Hijo, y que merezca tu Espíritu Santo, que es por tu Unigénito".

Respuesta. Siempre que se dice que alguien obra por otro, la preposición "por" tiene significado causal y designa alguna causa o principio del acto a que se refiere. Pero, como la acción es una cosa media entre el agente y el efecto, unas veces la locución causal a que se antepone la preposición "por" es causa de la acción en cuanto sale del agente, y en este caso es causa de que el agente obre, bien se trate de la causa final, formal, eficiente o motriz: final, como al decir que el operario trabaja "por el afán del lucro"; formal, cuando decimos que trabaja "por su arte"; motriz, como al decir que trabaja "por mandato de otro". Otras veces el vocablo sobre el que recae la preposición "por" es causa de la acción en cuanto ésta termina en el efecto; y así decimos que el "obrero golpea por el martillo", y en este caso no se quiere decir que el martillo sea la causa de que el operario obre, sino que es causa de que el efecto proceda del operario, y el serlo lo recibe del propio operario.—Según esto, dicen algunos que la preposición "por" denota autoridad, unas veces directamente, como al decir "el rey obra por el bailío", y otras indirectamente, como al decir "el bailío obra por el rey".

Spiritus Sancti non est aeterna. Quod est haereticum.

4. Praeterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici: sicut enim dicimus quod rex operatur per ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quod Filius spiret Spiritum Sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici quod Pater spiret Spiritum Sanctum per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in libro «De Trin.» [20]**: «Conserva hanc, oro, fidei meae religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te; et Filium tuum una tecum adorem; et Spiritum Sanctum tuum, qui est per Unigenitum tuum, promerear».**

Respondeo dicendum quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, haec praepositio «per» designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causalo cui adiungitur haec praepositio «per», est causa actionis secundum quod exit ab agente. Et tunc est causa agenti quod agat; sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva: finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur «per cupiditatem lucri»; formalis vero, ut si dicamus quod operatur «per artem suam»; motiva vero, si dicamus quod operatur «per imperium alterius». Quandoque vero dictio causalis cui adiungitur haec praepositio «per», est causa actionis secundum quod terminatur ad factum; ut cum dicimus, «artifex operatur per martellum». Non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat: sed quod sit causa artificiato ut ab artifice procedat; et quod hoc ipsum habeat ab artifice.—Et hoc est quod quidam dicunt, quod haec praepositio «per» quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur, «rex operatur per ballivum»: quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur, «ballivus operatur per regem».

[20] L.12 § 57: ML 10,471.

Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici quod Pater per Filium spirat Spiritum Sanctum; vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum quod in qualibet actione est duo considerare: scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit caloro. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus qua spirant Spiritum Sanctum, non cadit ibi aliquod medium: quia haec virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsae personae spirantes, sic, cum Spiritus Sanctus communiter procedat a Patre et Filio, invenitur Spiritus Sanctus immediate a Patre procedere, inquantum est ab eo; et mediate, inquantum est a Filio. Et sic dicitur procedere a Patre per Filium. Sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, inquantum Adam fuit pater eius, et mediate, inquantum Eva fuit mater eius, quae processit ab Adam; licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum Personarum.

Ad secundum dicendum quod, si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum Sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis: et sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio: et ideo aequaliter procedit ab utroque. Licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem a Patre.

Ad tertium dicendum quod, sicut generatio Filii est coaeterna generanti, unde non prius fuit Pater quam gigneret Filium; ita

Soluciones. 1. En toda acción hay que considerar dos cosas: el supuesto agente y el poder o virtud por el que obra; y así el fuego calienta por el calor. Si, pues, en el Padre y en el Hijo se considera la virtud por la que espiran al Espíritu Santo, no cabe intermediario alguno, porque este poder es el mismo e idéntico en ambos. Pero si se consideran las mismas personas que espiran, puesto que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por una procesión común, hallamos que procede del Padre inmediatamente, por cuanto viene de El, y mediatamente en cuanto viene del Hijo, lo mismo que Abel procedió de Adán inmediatamente, en cuanto Adán fué su padre, y mediatamente en cuanto su madre fué Eva, que procedía de Adán; si bien este ejemplo de procesión material no parezca apto para significar la procesión inmaterial de las divinas personas.

Como quiera, pues, que el Hijo tiene del Padre que el Espíritu Santo proceda de El, puede decirse que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo, o, lo que es lo mismo, que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo.

2. Si el Hijo recibiere del Padre otra virtud numéricamente distinta para espirar al Epíritu Santo, se sigue que sería un a modo de causa segunda e instrumental, y en ese caso más bien procedería del Padre que del Hijo. Pero la virtud o poder espirativo es uno y el mismo en el Padre y en el Hijo, y, por tanto, procede igualmente de los dos, aunque en ocasiones se diga que propia o principalmente procede del Padre, porque del Padre recibe el Hijo el poder de espirar.

3. Así como la generación del Hijo es coeterna con el que engendra, de modo que no hubo Padre antes de engendrar al Hijo, así también la pro-

cesión del Espíritu Santo es coeterna con su principio. Por tanto, el Hijo no fué engendrado antes de que procediese el Espíritu Santo, sino que ambas procesiones son eternas.

4. No siempre que se dice que uno obra por otro pueden invertirse los términos; no decimos, por ejemplo, que el martillo obra por el artesano. Decimos, sin embargo, correctamente, que el bailío obra por el rey, porque es propio del bailío poder obrar, puesto que tiene el dominio de sus actos; pero el martillo no puede obrar, sino sólo ser accionado, y de aquí que no se le designa más que como instrumento. Y decimos que el bailío obra por el rey, no obstante que la preposición "por" denota intermediario, porque cuanto un supuesto es más principal en el obrar, tanto su poder operativo se une más inmediatamente con el efecto, porque el poder de la causa primera junta a la segunda con su efecto, y por esto en las ciencias especulativas se llama "inmediatos" a los primeros principios. Por consiguiente, en cuanto el bailío es intermediario en el orden de los supuestos agentes, se dice que el rey obra por el bailío; pero, según el orden de los poderes, se dice que el bailío obra por el rey, porque el poder del rey es el que hace que la acción del bailío consiga tener efecto.—Ahora bien, entre el Padre y el Hijo no hay orden en cuanto a los poderes o virtudes, sino sólo en cuanto a los supuestos, y, por consiguiente, se dice que el Padre espira por el Hijo, y no lo contrario.

processio Spiritus Sancti est coaeterna suo principio. Unde non fuit prius Filius genitus, quam Spiritus Sanctus procederet; sed utrumque aeternum est.

Ad quartum dicendum quod, cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio: non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum. Dicimus autem quod ballivus operatur per regem: quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus. Martelli autem non est agere, sed solum agi: unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis haec praepositio «per» denotet medium, quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui: quia virtus causae primae coniungit causam secundam suo effectui: unde et prima principia dicuntur «immediata» in demonstrativis scientiis. Sic igitur, inquantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum: secundum ordinem vero virtutum, dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum.—Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantum ad virtutem; sed solum quantum ad supposita. Et ideo dicitur quod Pater spirat per Filium, et non e converso.

ARTICULO 4

Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti [a]

Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus Sancti.

1. Quia Spiritus Sanctus non videtur a Patre et Filio procedere inquantum sunt unum: neque in natura, quia Spiritus Sanctus sic etiam procederet a seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam inquantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt plures. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

2. Praeterea, cum dicitur, «Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti», non potest ibi designari unitas personalis: quia sic Pater et Filius essent una persona. Neque etiam unitas proprietatis: quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, pari ratione, propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritus Sancti; quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

3. Praeterea, Filius non magis convenit cum Patre quam Spiritus Sanctus. Sed Spiritus Sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicuius divinae personae. Ergo neque Pater et Filius.

4. Praeterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, aut unum quod est Pater; aut unum quod non est Pa-

Dificultades. Parece que el Padre y el Hijo no sean un solo principio del Espíritu Santo.

1. Porque no parece que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo en cuanto éstos son uno: ni en naturaleza, porque en tal caso el Espíritu Santo, que es uno con ellos en naturaleza, procedería de sí mismo: ni tampoco en cuanto son uno en alguna propiedad, porque, según parece, no puede una misma propiedad ser de dos supuestos. Luego el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son varios, y, por tanto, Padre e Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

2. Cuando se dice: "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo", no se designa unidad personal, porque, en tal caso, el Padre y el Hijo serían una sola persona. Tampoco unidad de propiedad, ya que si por una misma propiedad el Padre y el Hijo fuesen un solo principio del Espíritu Santo, por la misma razón el Padre, por sus dos propiedades, parece que sería doble principio del Hijo y del Espíritu Santo, y esto es inadmisible. Luego el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

3. El Hijo no es más semejante al Padre que el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo y el Padre no son un solo principio respecto de ninguna persona divina. Luego tampoco el Padre y el Hijo.

4. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, o este principio único es el Padre o no lo es. Pero ninguna de estas dos co-

[a] *Sent.* 1 d.11 a.2.4; d.29 a.4; *Cont. Gent.* 4,25.

sas es posible; porque si este principio único es el Padre, síguese que el Hijo es Padre; si no lo es, síguese que el Padre no es Padre. No debe, pues, decirse que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

5. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, parece que pudiera decirse también que un solo principio del Espíritu Santo es el Padre y el Hijo. Pero esta última proposición parece ser falsa, porque la palabra "principio" tiene que substituir o a la persona del Padre o a la del Hijo, y en ambos casos es falsa. Luego también lo es esta otra: "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo".

6. La unidad de substancia causa la identidad. Si, pues, el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, síguese que son "el mismo principio". Pero esto hay muchos que lo niegan. Luego no se ha de conceder que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo.

7. Porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo principio de la criatura, se dice que son un solo creador. Pero el Padre y el Hijo no son un solo espirador, sino, como dicen muchos, "dos espiradores", cosa que está en armonía con lo que dice San Hilario: que el Espíritu Santo "se ha de confesar que viene del Padre y del Hijo, sus autores". Luego el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

Por otra parte, dice San Agustín que el Padre y el Hijo no son dos principios, sino un solo principio del Espíritu Santo.

Respuesta. El Padre y el Hijo son uno en todo lo que no interviene para distinguirlos la oposición relativa. Si,

ter. Sed neutrum est dare: quia si unum quod est Pater, sequitur quod Filius sit Pater; si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

5. Praeterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, videtur e converso dicendum quod unum principium Spiritus Sancti sit Pater et Filius. Sed haec videtur esse falsa: quia hoc quod dico «principium», oportet quod supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii; et utroque modo est falsa. Ergo etiam haec est falsa. «Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti».

6. Praeterea, unum in substantia facit idem. Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, sequitur quod sint «idem principium». Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

7. Praeterea, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quia sunt unum principium creaturae, dicuntur esse unus Creator. Sed Pater et Filius non sunt unus spirator, sed «duo spiratores», ut a multis dicitur [21]. Quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit, in II «De Trin.» [22], quod Spiritus Sanctus «a Patre et Filio auctoribus confitendus est». Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus Sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in V «De Trin.» [23], quod Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus Sancti.

Respondeo dicendum quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distingult in-

[21] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 n.403; BONAVENT., *In Sent.* 1 d.29 a.2 q.2; ALBERT. MAGN., ibid. d.20 a.5; DIV. THOMAS, ibid., d.15 q.1 a.4.
[22] § 29; ML 10,69.
[23] C.11; ML 42,921.

ter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

Quidam [24] tamen dicunt hanc esse impropriam, «Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti». Quia cum hoc nomen «principium», singulariter acceptum, non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adiective: et quia adiectivum non determinatur per adiectivum, non potest convenienter dici quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti: nisi «unum» intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus, «sunt unum principium», idest «uno modo».—Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritus Sancti, idest «duobus modis».

Dicendum est ergo quod, licet hoc nomen «principium» significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi: sicut hoc nomen «pater» vel «filius» etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt «unus Deus», propter unitatem formae significatae per hoc nomen «Deus»; ita sunt unum principium Spiritus Sancti, propter unitatem proprietatis significatae in hoc nomine «principium».

Ad primum ergo dicendum quod, si attendatur virtus spirativa, Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio inquantum sunt unum in virtute spirativa, quae quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra (q.41 a.5) dicetur. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerantur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus

pues, en cuanto a ser principio del Espíritu Santo no se oponen relativamente, síguese que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

Hay, sin embargo, quienes opinan que la proposición "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo" es impropia; porque como la palabra "principio", dicha en singular, no significa la persona, sino la propiedad, dice que tiene valor de adjetivo; y puesto que un adjetivo no se determina por otro, no puede ser correcto decir que el Padre y el Hijo son un mismo principio del Espíritu Santo; a menos que "un mismo" se entienda en sentido adverbial, con objeto de que "son un mismo principio" equivalga a "de un solo modo". Pero, fundados en la misma razón, podría decirse que el Padre es dos principios, del Hijo y del Espíritu Santo, esto es, "de dos modos".

Por tanto, debe decirse que, aunque la palabra "principio" significa la propiedad, la significa, sin embargo, de un modo substantivo, como sucede en las criaturas con los nombres de "padre" e "hijo", y, por tanto, al igual que los demás substantivos, toma el número singular o plural de la forma significada. Por consiguiente, así como el Padre y el Hijo son "un solo Dios" por razón de la unidad de forma significada por la palabra "Dios", así también son un solo principio del Espíritu Santo por razón de la unidad de propiedad significada por la palabra "principio".

Soluciones. 1. Si se considera el poder espirativo, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son uno en la virtud espirativa, que de algún modo significa la naturaleza con la propiedad, como adelante se dirá. Y no se vea inconveniente en que una misma propiedad esté en dos supuestos, cuando ambos tienen la misma naturaleza. Mas si, por el contrario, se consideran los su-

[24] ALANUS AB INSULIS: *Theol. Reg.* 51: ML 210,644. Cf. GUILELMUM ALTISSIOD., *Summa aurea* p.1 tr.8 c.6.

puestos de la espiración, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son varios, pues procede de ellos como amor que une a los dos.

2. Cuando se dice que "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo", se designa una sola propiedad, que es la forma significada por el vocablo. Sin embargo, no se sigue que se pueda decir que el Padre, por tener varias propiedades, sea varios principios, porque esto implicaría pluralidad de supuestos.

3. La semejanza o desemejanza en Dios no se toma de las propiedades relativas, sino de la esencia. Por tanto, así como el Padre no es más semejante a sí mismo que el Hijo, así tampoco el Hijo es más semejante al Padre que el Espíritu Santo.

4. Estas dos proposiciones: "el Padre y el Hijo son un solo principio, que es el Padre", y "son un solo principio, que no es el Padre", no se oponen con oposición contradictoria, y, por tanto, no es preciso que sólo una de ellas sea verdadera. Cuando decimos que "el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo", la palabra "principio" no supone determinadamente, sino más bien en confuso, por las dos personas a la vez. Así, pues, la dificultad incurre en el sofisma llamado de figura de dicción, que consiste en pasar de una suposición confusa a otra concreta y determinada.

5. También es verdadera la proposición "un solo principio del Espíritu Santo es el Padre y el Hijo", porque la palabra "principio" no se pone en lugar de una persona sola, sino indistintamente de las dos, como queda dicho.

6. No hay inconveniente en decir que el Padre y el Hijo son el mismo principio, por cuanto el término "principio" se pone indistintamente por las dos personas a la vez.

7. Dicen algunos que el Padre y el Hijo, si bien son un solo principio

procedit a Patre et Filio ut sunt plures: procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, «Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti», designatur una proprietas, quae est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici Pater plura principia: quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum quod secundum relativas Proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde, sicut Pater non est similior sibi quam Filio, ita nec Filius similior Patri quam Spiritus Sanctus.

Ad quartum dicendum quod haec duo, scilicet, «Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater», aut, «unum principium quod non est Pater», non sunt contradictorie opposita. Unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, «Pater et Filius sunt unum principium», hoc quod dico «principium», non habet determinatam suppositionem: imo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia Figurae Dictionis, a confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum quod haec etiam est vera, «unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius». Quia hoc quod dico «principium», non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est (ad 4).

Ad sextum dicendum quod convenienter potest dici quod Pater et Filius sunt idem principium, secundum quod ly «principium» supponit confuse et indistincte pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum quod quidam [25] dicunt quod Pater et

[25] Cf. nt.21.

Filius, licet sint unum principium Spiritus Sancti, sunt tamen «duo spiratores», propter distinctionem suppositorum, sicut etiam «duo spirantes»: quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine «Creator». Quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt duae personae distinctae, ut dictum est (ad 1): non autem creatura procedit a tribus personis ut sunt personae distinctae, sed ut sunt unum in essentia.—Sed videtur melius dicendum quod, quia «spirans» adiectivum est, «spirator» vero substantivum: possumus dicere quod Pater et Filius sunt «duo spirantes», propter pluralitatem suppositorum; non autem «duo spiratores», propter unam spirationem. Nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita: substantiva vero a seipsis, secundum formam significatam.—Quod vero Hilarius dicit, quod Spiritus Sanctus est «a Patre et Filio auctoribus», exponendum est quod ponitur substantivum pro adiectivo.

del Espíritu Santo, son, sin embargo, "dos espiradores", porque son dos supuestos, y también "dos espirantes", porque las acciones se atribuyen a los supuestos. Y añaden que no corre la misma razón para el nombre de "Criador", porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son dos personas distintas, según hemos dicho, y, en cambio, la criatura procede de las tres personas no en cuanto son personas distintas, sino en cuanto son una en esencia.—Sin embargo, parece mejor decir que, como "espirante" es término adjetivo y "espirador" substantivo, podemos decir que el Padre y el Hijo son "dos espirantes", por razón de la pluralidad de supuestos, pero no que son "dos espiradores"; porque la espiración es una sola, y sabemos que los adjetivos son singulares o plurales por razón de los supuestos, y, en cambio, los substantivos lo son por sí mismos, según sea la forma significada.—De lo que dice San Hilario que el Espíritu Santo procede "del Padre y del Hijo, sus autores", se debe pensar que empleó un substantivo en lugar de un adjetivo.

CUESTION 37

(In duos articulos divisa)

De nomine Spiritus Sancti quod est Amor

Del nombre del Espíritu Santo, que es el Amor

Corresponde ahora el estudiar el nombre de Amor, y en esta materia se deben averiguar dos cosas.

Primera: si es nombre propio del Espíritu Santo.

Segunda: si el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.

Deinde quaeritur de nomine Amoris (cf. q.36 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

Secundo: utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.

ARTICULO 1

Utrum Amor sit proprium nomen Spiritus Sancti [a]

Si Amor es nombre propio del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que Amor no sea nombre propio del Espíritu Santo.

1. Dice San Agustín: "No sé por qué, así como la sabiduría se llama Padre, Hijo y Espíritu Santo, y todos juntos no son tres, sino una sola sabiduría, no se ha de llamar también caridad al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, y que todos juntos sean una sola caridad". Pero ninguno de los nombres que se aplican en singular a cada una de las personas y a todas en común es el nombre propio de una de ellas. Luego el nombre de "amor" no es propio del Espíritu Santo.

2. El Espíritu Santo es una persona subsistente. Pero la palabra "amor" no se emplea para designar una persona subsistente, sino cierta acción que pasa del amante a lo amado. Luego amor no es nombre propio del Espíritu Santo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Amor non sit proprium nomen Spiritus Sancti.

1. Dicit enim Augustinus, XV «De Trin.» [1]: «Nescio cur, sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes non tres sed una sapientia, non ita et caritas dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes una caritas». Sed nullum nomen quod de singulis personis praedicatur et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicuius personae. Ergo hoc nomen «amor» non est proprium Spiritus Sancti.

2. Praeterea, Spiritus Sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens: sed ut actio quaedam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Praeterea, amor est nexus amantium: quia secundum Dionysium, 4 cap. «De div. nom.» [2], est «quaedam vis unitiva». Sed nexus est medium inter ea quae connectit: non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, sicut ostensum est (q.36 a.2), videtur quod non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Praeterea, cuiuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus Sanctus est amans. Ergo eius est aliquis amor. Si igitur Spiritus Sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in Homilia Pentecostes [3]: «Ipse Spiritus Sanctus est Amor».

Respondeo dicendum quod nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti; sicut Verbum est proprium nomen Filii. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, cum in divinis, ut supra (q.27 a.1.3-5) ostensum est, sint duae processiones, una per modum intellectus, quae est processio verbi; alia per modum voluntatis, quae est processio amoris: quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quae in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa; non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem: et relationes etiam quae accipiuntur secundum hanc processionem, et «processionis» et «spirationis» nominibus nominantur, ut supra (q.28 a.4) dictum est; quae tamen sunt magis nomina originis quam relationis, secundum proprietatem vocabuli.

Et tamen similiter utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae

3. El amor es el nexo que une a los que se aman, porque, según Dionisio, es "cierta fuerza unitiva". Pero el nexo es una cosa intermedia entre los seres que enlaza, y no algo que procede de ellos. Si, pues, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, según hemos visto, parece que no es amor o nexo del Padre y del Hijo.

4. Cada amante tiene su amor. Pero el Espíritu Santo ama. Luego tiene su amor. Si, pues, el Espíritu Santo es amor, sería amor del amor y espíritu del espíritu, lo cual es inadmisible.

Por otra parte, dice San Gregorio: "El mismo Espíritu Santo es amor".

Respuesta. El nombre de "amor" en Dios puede tomarse esencial o personalmente, y cuando se toma personalmente es nombre propio del Espíritu Santo, como el nombre de Verbo lo es del Hijo. Para comprender esto hay que tomar en cuenta que como, según hemos dicho, en Dios hay dos procesiones, una por el entendimiento, que es la procesión del Verbo, y otra por la voluntad, que es la procesión del Amor; puesto que la primera nos es más conocida, se han hallado nombres para significar cada una de las cosas que a ella se refieren, lo que no sucede con la procesión de la voluntad. Por este motivo tenemos que valernos de ciertas circunlocuciones para designar la persona procedente, y asimismo las relaciones que se siguen a esta procesión se designan, según hemos dicho, con los nombres de "procesión" y de "espiración", que, atendida la propiedad de los vocablos, son nombres de origen más bien que de relación.

Y, sin embargo, es preciso considerar como similares una y otra procesión. La razón es porque, así como de que uno entiende alguna cosa proviene en el que entiende cierta con-

---

[a] *Sent.* 1 d.10 a.1 ad 4; d.27 q.2 a.2 q.ª 2.

[1] C.17: ML 42,1081.

[2] § 15: MG 3,713: S.Th., lect.12.

[3] *In Evang.* 1,2 hom.30 § 1: ML 76,1220.

cepción intelectual de lo entendido, que se llama verbo, así también de que uno ame alguna cosa proviene en el afecto de amante cierta, por decirlo así, impresión de la cosa amada, por la cual se dice que lo amado está en el que ama, como lo entendido está en el que entiende, de tal manera que cuando alguien se entiende o ama a sí mismo, está en sí mismo no sólo por la identidad de su ser, sino también como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama.

Pero sucede que por parte del entendimiento hay palabras destinadas a significar la relación del que entiende con la cosa entendida, como la palabra "entender", y hay también otras para significar el proceso de la concepción intelectual, como "decir" y "verbo"; y por este motivo en Dios "entender" es solamente término esencial, porque no implica relación al verbo procedente, y, en cambio, "Verbo" es personal, porque significa aquello que procede, y "decir" es nocional, porque incluye la relación de principio del Verbo al Verbo mismo.—Mas por parte de la voluntad, si se exceptúan las palabras "querer" y "amar", que indican relación del que ama a lo amado, no se han empleado otras para expresar la relación que guarda con su principio esa impresión o afección de lo amado que, por el hecho de amar, proviene en el amante, y viceversa. Por eso, a falta de otros vocablos, significamos dichas relaciones con los de "amor" y "dilección", que es como si llamásemos al Verbo "inteligencia concebida" o "sabiduría engendrada".

Por consiguiente, en cuanto en el amor o dilección no se incluye más que la referencia del amante a la cosa amada, "amor" y "querer" son términos esenciales, como "inteligencia" y "entender". Pero, en cuanto empleamos estos vocablos para expresar la relación de la cosa que procede por modo de amor con su principio, o a la inversa, de tal modo que por "amor" se entienda el

dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante.

Sed ex parte intellectus, sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico «intelligere»: et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum «dicere», et «verbum». Unde in divinis «intelligere» solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem ad verbum procedens: sed «Verbum» personaliter dicitur, quia significat id quod procedit: ipsum vero «dicere» dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum.—Ex parte autem voluntatis, praeter «diligere» et «amare», quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo, propter vocabulorum inopiam, huiusmodi habitudines significamus vocabulis «amoris» et «dilectionis»; sicut si Verbum nominaremus «intelligentiam conceptam», vel «sapientiam genitam».

Sic igitur, inquantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, «amor» et «diligere» essentialiter dicuntur, sicut «intelligentia» et «intelligere». Inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso; ita quod per «amorem» intelligatur «amor procedens», et per «diligere» intelligatur «spirare amorem procedentem»; sic Amor est nomen personae, et «diligere» vel «amare» est verbum notionale, sicut «dicere» vel «generare».

"amor procedente", y por "querer" se entienda "espirar el amor procedente", entonces la palabra Amor es nombre de persona y la de "querer" o "amar" es término nocional, como "decir" o "engendrar".

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de caritate, secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod intelligere et velle et amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in obiecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1); ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quandam ad obiectum. Unde amor, etiam in nobis, est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet: quia tam Verbum quam Amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium; sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in Verbo importatur habitudo verbi ad rem Verbo expresam.

Ad tertium dicendum quod Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est Amor: quia, cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est Amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus Amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudi-

Soluciones. 1. San Agustín habla de la caridad tomada esencialmente en Dios en la forma que hemos dicho.

2. Aunque entender, querer y amar se signifiquen por modo de acción que pasa a los objetos, son, no obstante, según hemos dicho, acciones que permanezcan en los agentes pero de tal manera que implican en el mismo agente cierta relación al objeto. Por este motivo, aun entre nosotros, el amor es algo que permanece en el que ama, como el verbo mental en quien lo dice, bien que con una relación a la cosa expresada por el verbo o a la cosa amada. Pero en Dios, en el cual no hay accidente alguno, hay más, y es que tanto el Verbo como el Amor son subsistentes. Cuando, pues, se dice que el Espíritu Santo es el amor del Padre al Hijo o a cualquier otra cosa, no se significa algo que pasa a otro, sino sólo la relación del amor a la cosa amada, como en el Verbo se incluye la relación del Verbo a la cosa expresada por él.

3. Se dice que el Espíritu Santo es nexo del Padre con el Hijo, en cuanto es Amor; porque, como el Padre ama con un amor único a sí mismo y al Hijo y a la inversa, en el Espíritu Santo, en cuanto es Amor, se incluye la relación del Padre al Hijo, y viceversa, como relación del amante a la cosa amada; pero con la particularidad de que, por lo mismo que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, es preciso que este Amor mutuo, que es el Espíritu Santo, proceda del uno y del otro. Por consiguiente, por razón de origen, el Espíritu Santo no es cosa intermedia, sino la tercera persona en la Trinidad. En cambio, según la relación antedicha, es el nexo que

media entre los dos y que procede del uno y del otro.

4. Así como al Hijo, si bien entiende, no le compete producir verbo, porque el entender le corresponde en cuanto Verbo procedente, así también, aunque el Espíritu Santo ama, entendida la palabra en sentido esencial, no le compete, sin embargo, espirar el amor, que es amar en sentido nocional, porque de este modo ama esencialmente como Amor procedente, y no como principio del cual procede el amor.

nem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens.

Ad quartum dicendum quod, sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti; ita, licet Spiritus Sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut Amor procedens, non ut a quo procedit amor.

ARTICULO 2

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto [a]

Si el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo

Dificultades. Parece que el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo.

1. San Agustín prueba que el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada. Pero, así como el Hijo es la sabiduría engendrada, el Espíritu Santo es el Amor que procede, conforme se ha dicho. Luego el Padre y el Hijo no se aman por el Amor procedente, que es el Espíritu Santo.

2. Cuando se dice que "el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo", o bien se toma la palabra "amar" como esencial o como nocional. Pero, si se toma como esencial, la proposición no puede ser verdadera, porque podría decirse, por la misma razón, que "el Padre entiende por el Hijo". Tampoco puede serlo si se toma en sentido nocional, porque, por la misma razón, podría decirse que "el Padre y el Hijo espiran por el Espíritu Santo", o que "el Padre engendra por el Hijo". Luego de ningún modo es verdadera esta proposición: "el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu Sancto.

1. Augustinus enim, in VII «De Trin.» [4], probat quod Pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut Filius est sapientia genita, ita Spiritus Sanctus est Amor procedens, ut dictum est (a.1). Ergo Pater et Filius non diligunt se Amore procedente, qui est Spiritus Sanctus.

2. Praeterea, cum dicitur, «Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto», hoc verbum «diligere» aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse vera secundum quod sumitur essentialiter; quia pari ratione posset dici quod «Pater intelligit Filio». Neque etiam secundum quod sumitur notionaliter: quia pari ratione posset dici quod «Pater et Filius spirant Spiritu Sancto», vel quod «Pater generat Filio». Ergo nullo modo haec est vera, «Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto».

[a] *Sent.* 1 d.32 q.1; *De pot.* q.9 a.9 ad 13.

[4] C.1: ML 42,933.

3. Praeterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu Sancto. Quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus: non enim potest dici quod «Pater generat se», vel «spirat se». Ergo etiam non potest dici quod «diligat se Spiritu Sancto», secundum quod «diligere» sumitur notionaliter. Item, amor quo diligit nos, non videtur esse Spiritus Sanctus: quia importatur respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et haec est falsa, «Pater diligit Filium Spiritu Sancto».

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI «De Trin.» [5], quod Spiritus Sanctus est «quo Genitus a Generante diligitur, Genitoremque suum diligit».

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem difficultatem affert quod, cum dicitur, «Pater diligit Filium Spiritu Sancto», cum ablativus construatur in habitudine alicuius causae, videtur quod Spiritus Sanctus sit principium diligendi Patri et Filio; quod est omnino impossibile. Et ideo quidam [6] dixerunt hanc esse falsam, «Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto». Et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit [7] istam, «Pater est sapiens sapientia genita». — Quidam [8] vero dicunt quod est propositio impropria; et est sic exponenda: «Pater diligit Filium Spiritu Sancto», idest «amore essentiali», qui appropriatur Spiritui Sancto.—Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine signi: ut sit sensus, «Spiritus Sanctus est signum quod Pater diligat Filium», inquantum scilicet procedit ab eis ut amor. — Qui-

3. Con un mismo amor ama el Padre a su Hijo, a sí mismo y a nosotros. Pero a sí mismo no se ama por el Espíritu Santo, porque ningún acto nocional se rebate sobre su propio principio, y así no se puede decir que el "Padre se engendra" o que "se espira a sí mismo". Luego tampoco se puede decir que "se ama por el Espíritu Santo" en cuanto "amar" se toma en sentido nocional. Además, el amor por el que nos ama a nosotros no parece que sea el Espíritu Santo, porque este amor implica referencia a la criatura y, por tanto, pertenece a la esencia. Luego esta proposición: "el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo" es falsa.

Por otra parte, dice San Agustín que el Espíritu Santo es "por quien el engendrado es amado por el Progenitor, y ama a su vez al que le engendró".

Respuesta. Lo que hace dificultosa esta cuestión es que cuando se dice que "el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo", como el ablativo se construye por referencia a una causa, parece que el Espíritu Santo es principio del amar para el Padre y para el Hijo, cosa del todo imposible. Por este motivo dijeron algunos que la proposición "el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo" es falsa, y añaden que San Agustín la retractó equivalentemente cuando retractó esta otra: "el Padre es sabio por la sabiduría engendrada".— Dicen otros que es una proposición impropia, que se ha de entender así: "el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo", o sea, "con el amor esencial", que se apropia al Espíritu Santo.—Otros dijeron que este ablativo indica signo, y quiere decir: "el Espíritu Santo es signo de que el Padre ama al Hijo", en cuanto proce-

[5] C.5: ML 42,928.
[6] Cf. PETRUM PICTAV., *In Sent.* 1 c.21: ML 211,872.
[7] *Retract.* l.1 c.26: ML 32,625.
[8] Cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 n.460.

de de ellos como amor.—Han dicho otros que este ablativo tiene significado de causa formal, porque el Espíritu Santo es el Amor con que formalmente Padre e Hijo se aman uno al otro.—Por último, dijeron otros que tiene significado de efecto formal, y éstos son los que más se aproximaron a la verdad.

Para ver lo que haya en esto, adviértase que comúnmente las cosas se denominan por sus formas, como lo "blanco" por la blancura, y el "hombre" por la humanidad; por lo cual, todo aquello de que una cosa toma su nombre tiene con ella, bajo este aspecto, razón de forma. Si, por ejemplo, digo: "este hombre está cubierto por su vestido", este ablativo, aunque no sea forma, tiene razón de causa formal. Ocurre, sin embargo, que algunas cosas se denominan por lo que procede de ellas, no sólo a la manera que el agente se denomina por la acción, sino también como el agente se denomina por el término de la acción, que es el efecto; y esto sucede siempre que el efecto va incluído en el concepto de la acción; y así decimos que "el fuego calienta por la calefacción", aunque la calefacción no sea el calor, que es la forma del fuego, sino la acción que procede del fuego; y también que "el árbol florece por las flores", no obstante que las flores no son la forma del árbol, sino ciertos efectos que de él proceden.

Por consiguiente, según esto, se ha de decir que como el "amar" en Dios se toma como esencial y como nocional, tomado en sentido esencial, el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo, sino por su esencia, y por esto dice San Agustín: "¿Quién osará decir que el Padre no se ama a sí mismo, ni al Hijo, ni al Espíritu Santo, sino por el Espíritu Santo?" Y en este modo de ver fundan las dos primeras opiniones.—Pero si se toma como nocional, entonces

dam vero dixerunt [9] quod ablativus iste construitur in habitudine causae formalis: quia Spiritus Sanctus est Amor, quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. — Quidam vero [10] dixerunt quod construitur in habitudine effectus formalis. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad huius evidentiam, sciendum est quod, cum res communiter denominentur a suis formis, sicut «album» ab albedine, et «homo» ab humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formae. Ut si dicam, «iste est indutus vestimento», iste ablativus construitur in habitudine causae formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione; sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod «ignis est calefaciens calefactione», quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens: et dicimus quod «arbor est florens floribus», quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes.

Secundum hoc ergo dicendum quod, cum «diligere» in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet et notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus dicit, in XV «De Trin.» [11]: «Quis audet dicere Patrem nec se nec Filium nec Spiritum Sanctum diligere nisi per Spíritum Sanctum?» Et secundum hoc procedunt primae opiniones.— Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam «spirare amorem»; sicut «dicere» est producere verbum, et «florere» est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam: et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et se et nos.

Ad primum ergo dicendum quod esse «sapientem» vel «intelligentem» in divinis non sumitur nisi essentialiter; et ideo non potest dici quod «Pater sit sapiens vel intelligens Filio». Sed «diligere» sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc, possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens «floritione», et «floribus». Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione; non enim dicimus quod arbor «producit florem flore», sed «productione floris».—In hoc igitur quod dico «spirat» vel «generat», importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod «Pater spiret Spiritu Sancto», vel «generet Filio». Possumus autem dicere quod «Pater dicit Verbo», tanquam persona procedente, et «dicit dictione», tanquam actu notionali: quia «dicere» importat determinatam personam procedentem, cum «dicere» sit producere verbum. Et similiter «diligere», prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quod «Pater diligit Filium Spiritu Sancto», tanquam persona procedente, et «ipsa dilectione», tanquam actu notionali.

[9] GUILLELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* p.1 tr.8 c.7.
[10] Cf. RICARDUM A ST. VICT.: ML 196,1011; BONAVENT., *In Sent.* 1 d.32 a.1 q.2.
[11] C.7: ML 42,1065.

"amar" no es otra cosa que "espirar el amor", como "decir" es producir el verbo, y "florecer" es producir flores. Así, pues, como decimos del árbol que está florido por las flores, así también decimos del Padre que se dice a sí y a las criaturas por el Verbo, o por el Hijo, y del Padre y del Hijo que se aman a sí mismos y a nosotros por el Espíritu Santo, o Amor procedente.

Soluciones. 1. Ser "sabio" o "inteligente" no se dice de Dios más que en sentido esencial, y, por tanto, no puede decirse que el Padre sea sabio o inteligente por el Hijo. Pero "amar" se toma no sólo como esencial, sino también como nocional, y por esto podemos decir que Padre e Hijo se aman por el Espíritu Santo, según queda dicho.

2. Cuando el concepto de una acción incluye determinado efecto, el principio de la acción puede denominarse, bien por la acción o por el efecto, y así podemos decir que el árbol florece "por la floración" y "por las flores". Pero cuando en la acción no va incluído un efecto determinado, el principio de la acción no se puede denominar por el efecto, sino únicamente por la acción, y así no decimos que el árbol "produce la flor por la flor", sino "por la producción de la flor".—Por consiguiente, al decir "espira" o "engendra", únicamente se incluye el acto nocional, y por esto no podemos decir que "el Padre espira por el Espíritu Santo" o que "engendra por el Hijo". Podemos, sin embargo, decir que "el Padre dice por el Verbo", por cuanto es persona que procede, y que "dice por la dicción", en cuanto es un acto nocional, porque "decir" implica determinada persona procedente, toda vez que "decir" es producir el verbo, como asimismo "amar", en sentido nocional, es producir el amor. En consecuencia, puede decirse que "el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo", como le ama por la persona procedente, y "por la dilección misma", como por acto nocional.

3. El Padre no solamente ama al Hijo por el Espíritu Santo, sino también a sí mismo y a nosotros; porque, como ya dijimos, "amar", como nocional, no sólo implica producción de la persona divina, sino también la persona procedente por modo de amor, la cual dice relación a lo amado. Por tanto, así como el Padre se dice a sí mismo y a todas criaturas por el Verbo que engendró, por cuanto el Verbo engendrado representa suficientemente al Padre y a toda la creación, así también se ama a sí mismo y a toda criatura por el Espíritu Santo, en cuanto el Espíritu Santo procede como amor de la bondad suprema, según la cual el Padre se ama a sí mismo y a todas las criaturas. Por donde, además, se comprende que la referencia a la criatura que dicen el Verbo y el Amor procedente es como secundaria, en cuanto la verdad y la bondad divinas son principio de entender y de amar a todas las criaturas.

Ad tertium dicendum quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu Sancto. Quia, ut dictum est (a.1), «diligere», prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinae personae, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, inquantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam, Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in Verbo et in Amore procedente, quasi secundario; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

CUESTION 38

(In duos articulos divisa)

De nomine Spiritus Sancti quod est Donum

Del nombre del Espíritu Santo, que es Don

Consequenter quaeritur de Dono (cf. q.36 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum Donum possit esse nomen personale.

Secundo: utrum sit proprium Spiritus Sancti.

Con arreglo al plan trazado, viene ahora el estudio del nombre de Don, y en esta materia se trata de averiguar dos cosas:

Primera: si la palabra "Don" puede ser nombre personal.

Segunda: si es propio del Espíritu Santo.

ARTICULO 1

Utrum Donum sit nomen personale [a]

Si la palabra "Don" es nombre personal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Donum non sit nomen personale.

1. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis; dicit enim Augustinus, XV «De Trin.» [1], quod Spiritus Sanctus «ita datur sicut Dei donum, ut etiam seipsum det sicut Deus». Ergo donum non est nomen personale.

2. Praeterea, nullum nomen personale convenit essentiae divinae. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium, IX «De Trin.» [2] Ergo donum non est nomen personale.

3. Praeterea, secundum Damascenum [3], nihil est subiectum aut serviens in divinis Personis. Sed donum importat quandam subiectionem et ad eum cui datur, et ad eum a quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

Dificultades. Parece que la palabra "Don" no sea nombre personal.

1. Todo nombre personal en Dios implica alguna distinción. Pero el nombre de don no implica distinción alguna, pues dice San Agustín que el Espíritu Santo "se da como don de Dios, de tal manera que también se da a sí mismo como Dios que es". Luego don no es nombre personal.

2. Ningún nombre personal conviene a la esencia divina. Pero la esencia es el don que el Padre da al Hijo, según frase de San Hilario. Luego don no es nombre personal.

3. Según el Damasceno, entre las personas divinas no hay sujeción ni servidumbre alguna. Pero el don implica una cierta sujeción, lo mismo a quien lo recibe que a quien lo da. Luego don no es nombre personal.

---

[a] *Sent.* 1 d.18 a.1.

[1] C.19: ML 42,1080.

[2] § 54: ML 10,325.

[3] *De fide orth.* l.3 c.21: MG 94,1085; l.4 c.18: MG 94,1188.

4. El don implica relación a la criatura, y así parece que se dice de Dios en el tiempo. Pero los nombres personales como "Padre" e "Hijo", se dicen de Dios desde toda la eternidad. Luego don no es nombre personal.

Por otra parte, dice San Agustín: "Así como el cuerpo de la carne no es otra cosa que la carne, el don del Espíritu Santo no es otra cosa más que el Espíritu Santo". Pero Espíritu Santo es nombre personal. Luego también lo es la palabra "Don".

Respuesta. La palabra "don" implica el concepto de aptitud para ser donado. Lo que se dona tiene relación con el que lo da y con aquel a quien se da, pues el donante no lo daría si no fuese suyo, y lo da a otro precisamente para que sea de él. Ahora bien, se dice que una persona divina es de alguien, o por el origen, como el Hijo es del Padre, o en cuanto alguien la tiene. Pero entre nosotros se entiende que tenemos o poseemos aquello de que libremente podemos usar y disfrutar a nuestro gusto, y de este modo la persona divina no puede ser tenida más que por la criatura racional unida a Dios. Las demás criaturas pueden, sin duda, ser movidas por la persona divina, pero no de modo que esté a su alcance gozar de ella ni usar de sus efectos, cosa que algunas veces alcanza la criatura racional; por ejemplo, cuando se hace partícipe del Verbo divino y del Amor que procede, en forma que libremente puede conocer a Dios y amarle como es debido. Por tanto, únicamente la criatura racional puede poseer la persona divina. Mas con sus propias fuerzas no puede llegar a poseerla de esta manera, y por este motivo es necesario que le sea dado de lo alto, pues sólo aquello que recibimos de fuera se dice que nos es dado, y de este modo compete a la persona divina "ser dada" y ser "Don".

4. Praeterea, donum importat respectum ad creaturam: et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab aeterno, ut «Pater» et «Filius». Ergo donum non est nomen personale.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV «De Trin.»[4]: «Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum Spiritus Sancti nihil aliud est quam Spiritus Sanctus». Sed Spiritus Sanctus est nomen personale. Ergo et Donum.

Respondeo dicendum quod in nomine «doni» importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur: non enim daretur ab aliquo nisi esset eius; et ad hoc alicui datur, ut eius sit. Persona autem divina dicitur esse alicuius, vel secundum originem, sicut Filius est Patris; vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus. Et per hunc modum divina Persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo coniuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina Persona; non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina Persona, et uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam Personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire: unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinae Personae competit dari, et esse Donum.

[4] L.c. n1.1.

Ad primum ergo dicendum quod nomen Doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicuius per originem. Et tamen Spiritus Sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus, dicit «Super Ioan.»[5]: «Quid tam tuum est quam tu?» — Vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed «hoc esse huius» dicitur multipliciter. Uno modo, per modum identitatis, sicut dicit Augustinus «Super Ioan.» (l.c.): et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur. Et sic dicitur quod Spiritus Sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicuius ut possessio vel servus: et sic oportet quod donum essentialiter distinguatur a dante. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse huius per originem tantum: et sic Filius est Patris, et Spiritus Sanctus utriusque. Inquantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale.

Ad secundum dicendum quod essentia dicitur esse donum Patris primo modo: quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum quod Donum, secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subiectionem, sed originem tantum, in comparatione ad dantem. In comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum vel fruitionem, ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod donum non dicitur ex eo quod actu datur: sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina Persona dicitur

[5] Tr.29 n.3: ML 35,1629.

Soluciones. 1. El nombre de Don implica distinción personal, en cuanto se llama don a lo que es de alguien por razón del origen; y, esto no obstante, el Espíritu Santo se da a sí mismo en cuanto, como dueño que es de sí, puede usar, o mejor dicho, gozar de sí mismo, a la manera como decimos que el hombre libre es dueño de sí; que es también lo que dice San Agustín: "¿Qué cosa es más tuya que tú?"—También se puede decir, y con más acierto, que el don tiene que ser de algún modo del que lo da. Pero la frase "esto es de éste" se puede entender de varias maneras. Primeramente por modo de identidad, como dice San Agustín; en este caso, el don no se distingue del donante, sino sólo de aquel a quien se da; y así es como se dice que el Espíritu Santo se da a sí mismo. De otro modo se dice que algo es de alguien como lo es una finca o un siervo, y en este caso es necesario que el don se distinga esencialmente del donante; y así entendido, el don de Dios es algo criado. El tercer modo consiste en que algo sea de alguien solamente por el origen, y de este modo el Hijo es del Padre, y el Espíritu Santo del uno y del otro. Por consiguiente, en cuanto el don, entendido de este modo, se dice que es del que lo da, se distingue personalmente del donante y es nombre personal.

2. La esencia es el don del Padre en la primera acepción, porque la esencia es del Padre por modo de identidad.

3. El Don, en cuanto es nombre personal en Dios, no implica sujeción respecto al donante, sino sólo origen, y con respecto a aquel a quien se da, implica libre uso y disfrute, según hemos dicho.

4. No se llama don una cosa porque de hecho se dé, sino por su aptitud para ser dada, y de aquí que la persona divina se llame Don desde toda la eternidad, aunque se dé en el

tiempo. Por lo demás, el que incluya relación a la criatura no hace que sea esencial, sino simplemente que en su concepto se incluye algo esencial, como se incluye la esencia en el concepto de la persona, conforme hemos dicho.

Donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale: sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includatur, sicut essentia includitur in intellectu personae, ut supra dictum est (q.34 a.3 ad 1).

ARTICULO 2

Utrum Donum sit proprium nomen Spiritus Sancti [a]

Si la palabra "Don" es nombre propio del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que la palabra "Don" no es nombre propio del Espíritu Santo.

1. Una cosa se llama don por el hecho de ser dada. Pero en Isaías se dice: "Nos ha sido dado un Hijo". Luego ser don conviene al Hijo lo mismo que al Espíritu Santo.

2. Todo nombre propio de una persona expresa alguna propiedad suya. Pero el nombre de "don" no expresa propiedad alguna del Espíritu Santo. Luego don no es nombre propio del Espíritu Santo.

3. Según hemos dicho, el Espíritu Santo puede ser llamado don de algunos hombres. Pero no puede llamarse don de hombre alguno, sino sólo Don de Dios. Luego don no es nombre propio del Espíritu Santo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Así como ser nacido es para el Hijo proceder del Padre, así ser Don de Dios es para el Espíritu Santo proceder del Padre y del Hijo". Mas el Espíritu Santo toma su nombre propio en cuanto procede del Padre y del Hijo. Luego Don también es nombre propio del Espíritu Santo.

Respuesta. La palabra "Don", tomada personalmente en Dios, es nombre propio del Espíritu Santo. Para

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Donum non sit proprium nomen Spiritus Sancti.

1. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Is. 9,6, «Filius datus est nobis». Ergo esse Donum convenit Filio, sicut Spiritui Sancto.

2. Praeterea, omne nomen proprium alicuius Personae significat aliquam eius proprietatem. Sed hoc nomen «donum» non significat proprietatem aliquam Spiritus Sancti. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Praeterea, Spiritus Sanctus potest dici spiritus alicuius hominis, ut supra (q.30 a.1 arg.3) dictum est. Sed non potest dici donum alicuius hominis: sed solum Donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus Sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV «De Trin.» [c]: «Sicut natum esse est Filio a Patre esse. Ita Spiritui Sancto Donum Dei esse est a Patre et Filio procedere». Sed Spiritus Sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit a Patre et Filio. Ergo et Donum est proprium nomen Spiritus Sancti.

Respondeo dicendum quod Donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus Sancti. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod donum proprie est «datio irreddibilis», secundum Philosophum [7], idest quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut Amor, sicut iam (q.27 a.4; q.37 a.1) dictum est, procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus, XV «De Trin.» [8], quod «per Donum quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Filius, quia procedit per modum Verbi, quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii, dicitur proprie Imago, licet etiam Spiritus Sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus Sanctus, quia a Patre procedit ut Amor, dicitur proprie Donum, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quod Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud Io. 3,16: «Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret».

Ad secundum dicendum quod in nomine doni importatur quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis Spiritus Sancti, quae est processio.

Ad tertium dicendum quod donum, antequam detur, est tantum dantis: sed postquam datur, est eius cui datur. Quia igitur Donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis; sed Donum Dei dantis. Cum autem iam datum est, tunc hominis est vel spiritus vel datum.

[a] *Sent.* 1 d.18 a.2.
[c] C.20: ML 42,908.

demostrarlo tómese en cuenta que el don propiamente es, según el Filósofo, "dádiva irrecompensable", o sea, lo que no se da con miras de retribución, y, por tanto, implica donación gratuita. La razón de que la donación sea gratuita es el amor. Pues cuando damos a alguien una cosa gratis es porque queremos un bien para él. Lo primero, pues, que le damos es el amor, por el cual queremos para él el bien; y, por tanto, no cabe duda que el amor tiene razón de primer don, ya que por él se conceden todos los dones gratuitos. Si, pues, según hemos dicho, el Espíritu Santo procede como amor, procede en calidad de primer don, y por esto dice San Agustín "que por el Don, que es el Espíritu Santo, se distribuyen muchos dones particulares a los miembros de Cristo".

Soluciones. 1. Así como al Hijo, en virtud de que procede por modo de verbo, de cuyo concepto es la semejanza con su principio, se le llama con propiedad Imagen, aunque el Espíritu sea también semejante al Padre, así al Espíritu Santo, que procede como amor, se le llama con propiedad Don, no obstante que también el Hijo es dado, pues aun el darnos el Hijo proviene del amor del Padre, según aquello de San Juan: "Tanto amó Dios al mundo, que le dió su Hijo unigénito".

2. Con el nombre de don va implícito que sea del donante por razón del origen, y así implica la propiedad de origen del Espíritu Santo, que es la procesión.

3. El don, antes de entregarlo, es solamente del donante, y después que se entrega es de aquel a quien se da. Así, pues, como el Don no implica que de hecho se dé, no puede decirse que sea don del hombre, sino Don de Dios, que es quien lo da. En cambio, cuando ha sido ya dado, entonces es espíritu o don del hombre.

[7] *Top.* 4 c.4 n.12 (BK 125a18).
[8] C.19; ML 42,1084.

INTRODUCCION A LA CUESTION 39

DE LAS DIVINAS PERSONAS EN RELACION A LA ESENCIA

Una vez estudiadas las divinas personas en sí mismas, primero en común (q.30-32), y después en particular (q.33-38), pasa Santo Tomás a tratar de ellas *comparativamente*. Y en primer lugar en orden a la esencia divina, en la cuestión presente.

Tres puntos importantes se tocan y resuelven escalonadamente en esta cuestión: 1.° Su identidad con la divina esencia (a.1). 2.° Modo de atribuir los nombres esenciales a las personas, y viceversa (a.2-6). 3.° Apropiación de los nombres esenciales a las personas, donde se hace ver la necesidad, naturaleza y conveniencia de la apropiación (a.7-8).

I. De la identidad de las personas y de la esencia divina (a.1)

Para Arrio y Macedonio, que concebían al Hijo y al Espíritu Santo como criaturas del Padre y del Hijo, respectivamente, las personas divinas no sólo se distinguían realmente entre sí, sino también las dos primeras de la esencia divina. Por camino distinto venía a afirmar lo mismo Gilberto Porretano, que concebía las relaciones como asistentes o extrínsecas a la divina esencia.

En cambio, el sabelianismo, exagerando la identidad de las personas con la esencia divina, establecía que entre las personas y la esencia hay tan sólo una distinción de pura razón, sin fundamento alguno en la realidad de las mismas.

La doctrina católica ocupa un lugar medio entre estos dos extremos. Por una parte enseña la identidad real de las personas con la esencia divina. Pero al mismo tiempo las distingue de ella con distinción virtual, o de razón, con fundamento imperfecto en las mismas. Y en esta distinción de razón de las personas respecto de la esencia funda después la distinción real de las personas entre sí, en virtud de la oposición real de las relaciones, sin composición de ninguna clase con la misma esencia divina.

Identidad real

Que las personas se identifican realmente con la esencia divina, es doctrina de fe. Así consta, en primer lugar, en la Sagrada Escritura, donde dice el Señor que El y el Padre son una misma cosa [1];

[1] Io. 10,30.

lo que solamente puede referirse a la esencia, siendo distintas las personas. De lo cual se sigue que una misma es también su operación, en cuanto que una misma numéricamente es la esencia de los dos, realmente idéntica con las personas respectivas [2].

Esto mismo se contiene en el Símbolo de fe atribuído a San Atanasio: "Esto enseña la fe católica: que veneremos un solo Dios en la Trinidad (de personas), y la Trinidad en la unidad (de esencia), no confundiendo las personas ni separando la substancia. Pues una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra distinta la del Espíritu Santo; pero una es la divinidad, igual la gloria y coeterna la majestad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (D 39).

Repetidas veces y de distintas maneras enseñaron y definieron los concilios la identidad real de las personas con la esencia divina [3].

Santo Tomás demuestra teológicamente esta identidad por la simplicidad absoluta de la divina esencia y por el constitutivo mismo de las personas, que son las relaciones subsistentes, realmente idénticas con la esencia.

Gilberto Porretano no consideraba en las relaciones nada más que su aspecto específico, separándolo del genérico; y por eso enseñaba la distinción real de las mismas respecto de la esencia divina. Por lo cual fué condenado en el *Concilio de Reims* (D 391). Pues toda distinción real de las personas y de la esencia conduce necesariamente a la negación de su consubstancialidad y a la destrucción del misterio de la Trinidad, estableciendo en Dios una verdadera *cuaternidad*, como contra el abad Joaquín definió después el *Concilio IV de Letrán* (D 432).

Distinción virtual

Aunque realmente idénticas con la esencia divina, las personas se distinguen de ella con una distinción virtual, o de razón, con fundamento imperfecto en la misma realidad de la esencia y de las personas.

Pues, como hemos visto en la cuestión 28, esta misma distinción tienen, respecto de la esencia divina, las relaciones por las cuales se constituyen las personas, ya que las relaciones dicen esencialmente orden a su correlativo, el cual no expresa la misma esencia en cuanto ser absoluto.

Y en esta distinción de razón se basa la distinción real, puramente relativa, de las personas entre sí, o en cuanto al mismo ser de personas. Porque de la esencia de las relaciones que las constituyen es la oposición a su correlativo. Y de esencia de la oposición real, siendo reales las relaciones, es la distinción real entre los correlativos. Distinción real, no en algo absoluto, sino *puramente relativa* en solas las relaciones, u oposición relativa. Por lo cual la distinción real de las personas entre sí no establece composición alguna en Dios, sino tan sólo *pura distinción* de personas, sin que nada exista en una que no haya en la otra.

Por eso escribe profundamente Santo Tomás: "La pluralidad en Dios es una pluralidad de relaciones subsistentes opuestas, de la cual no se sigue composición alguna en El. Porque la relación, comparada

[2] Io. 5,17-30.
[3] *Toled. XI* (D 280), *Lat. VI* (D 432), *Flor.* (D 703) etc.

con la divina esencia, no se distingue de ella realmente, sino tan sólo con distinción de razón, y, por lo mismo, no hace composición con ella, así como tampoco la bondad de ningún otro atributo esencial. De donde se sigue que la pluralidad existente en Dios es de relaciones subsistentes, sin composición. Porque las relaciones opuestas se distinguen por sí mismas en cuanto tales. Y la composición no puede resultar de la pura distinción o de relaciones subsistentes, en cuanto distintas" [4].

He ahí por qué la distinción de razón entre las personas y la esencia es suficiente para establecer entre las mismas personas una distinción real, puramente relativa, no obstante su identidad con la divina esencia, y por qué afirma constantemente Santo Tomás que basta esta distinción de razón para resolver de una manera satisfactoria la tan exagerada dificultad contra la Trinidad, basada en la aparente violación del principio de identidad comparada, sin necesidad de recurrir a extremos inconcebibles, como hizo el Doctor Eximio.

Esta distinción de razón entre las personas y la esencia no está expresamente definida, pero puede considerarse como de fe. Porque está definida, por una parte, la identidad real de las personas con la esencia juntamente con la distinción de las personas entre sí, y por otra, que las personas son en todo una misma cosa, excepto aquello en que dicen oposición relativa (D 703). Todo lo cual, sin la distinción de razón entre las personas y la esencia, sería verdaderamente inconcebible.

II. Del modo de atribuir lo esencial a las personas y lo personal a la esencia (a.2-6)

Una vez establecida la identidad real entre las personas y la esencia, pasa Santo Tomás a examinar la atribución de lo esencial a las personas y viceversa (a.2-6). Es una cuestión sencilla, para cuya inteligencia basta la simple lectura de los artículos.

Queremos, sin embargo, destacar los principios o normas a las cuales debemos atenernos en nuestras locuciones respecto de las personas y la esencia, en las que se funda la doctrina de estos artículos.

1.º Para la exactitud de nuestras locuciones acerca de la Trinidad se ha de atender no sólo a la cosa significada, sino también al modo de significar de las mismas (a.2.4.5).

2.º Nosotros significamos las cosas divinas al modo de las sensibles, de donde parte todo nuestro conocimiento y por medio de las cuales conocemos y representamos las divinas (a.2).

3.º Los nombres esenciales substantivos significan la forma o cosa a modo de substancia, o como subsistente. Por ejemplo, el nombre de Dios. En cambio, los adjetivos o participios significan la forma en el sujeto. Por tanto, los substantivos se multiplican según la forma significada, y los adjetivos y participios, según los sujetos en que existen (a.3).

4.º Los nombres esenciales concretos significan la forma en el supuesto o sujeto, y, por tanto, pueden suponer por él. Como en Dios hay tres personas distintas en una sola esencia, la distinta suposición

[4] *De pot.* q.9 a.5 ad 15; cf. 1 q.39 a.1 ad 1.

de estos nombres se ha de conocer por el contexto y determinantes de los mismos (a.4).

5.º Por el contrario, los nombres esenciales abstractos no significan la forma en el sujeto, y, por lo mismo, no suponen por las personas (a.5). Por no tener en cuenta esta norma, dijo el abad Joaquín que en Dios la esencia engendra la esencia, por lo cual fué condenado en el *Concilio IV de Letrán* (D 432).

6.º En Dios las personas se identifican realmente con la esencia, y lo abstracto con lo concreto, pudiéndose, por tanto, predicar aquéllas de la esencia, y los nombres substantivos personales, de los esenciales (a.6).

III. De la apropiación de los atributos esenciales a las divinas personas

Una vez explicado cómo los nombres que significan la esencia se dicen de las personas, y viceversa, pasa Santo Tomás a tratar, en los artículos 7-8, de la apropiación de los nombres esenciales a las personas. Es cuestión de mucha importancia para entender bien el sentido de las locuciones acerca de las personas, tanto de la Sagrada Escritura como de los Santos Padres, y, en general, el lenguaje teológico-trinitario.

Entiéndase por apropiación "la manifestación de las divinas personas por medio de los atributos esenciales" (a.7 c).

Por lo mismo que nosotros no podemos llegar por medio de la razón al conocimiento de las divinas personas, nos son éstas mucho más desconocidas que los atributos esenciales, cuya existencia y naturaleza podemos llegar a conocer, aunque de un modo imperfecto, por la luz natural de la razón. De aquí que para conocer y manifestar mejor las personas nos sirvamos de los atributos esenciales, del mismo modo que lo hacemos también de su imagen en el hombre, apropiando a las personas divinas aquellos atributos que dicen mayor conveniencia con lo propio de cada una de ellas. En lo cual no hay engaño ni fraude de ninguna clase; porque las personas se identifican realmente con los atributos esenciales y con la misma esencia divina.

En segundo lugar, porque, aunque todos los atributos esenciales son realmente una misma cosa, se distinguen, sin embargo, en cuanto a sus razones formales. De lo cual se sigue que unos dicen mayor conveniencia con lo propio de una persona y otros con otra. Y conociendo nosotros mejor lo esencial que lo personal, muy conformemente con la misma naturaleza de los atributos esenciales, del ser de las personas y de nuestro propio modo de conocer, podemos apropiar a éstas ciertos atributos esenciales para representarlas y manifestarlas mejor por medio de ellos [5].

Y en tercer lugar, porque no es lo mismo *propio* que *apropiado*. *Propio* es lo exclusivo de una persona. Y *apropiado*, lo que, siendo común a todas, se atribuye a alguna en particular por la mayor conveniencia que tiene con ella, a fin de conocerla y manifestarla mejor. Por eso dice Santo Tomás que apropiado se aproxima, con cierta

[5] *Sent.* 1 d.31 q.1 a.2.

distancia, a propio (ibid., ad 1). El error en esta cuestión estaría en confundir lo propio con lo apropiado, tomando como propio lo que solamente es apropiado, desconociendo así el verdadero concepto de apropiación.

Con esto quedan ya indicados el concepto y la conveniencia, o, si se quiere, la necesidad de la apropiación. Fáltanos señalar el modo, la extensión y límite de la misma.

Modo, extensión y límite de la apropiación

El modo lo expresa Santo Tomás diciendo que la apropiación se hace por razón de la mayor *semejanza* que tienen algunos atributos esenciales con lo propio de cada persona, y también de la *desemejanza* de las personas divinas con los seres creados en cuanto a la conveniencia de algunos atributos, aunque esto, naturalmente, en lugar secundario.

Y así, siendo propio del Padre ser principio sin principio, a El se atribuyen la virtud, potencia, etc., que tienen razón de principio. A la segunda persona, que procede como verbo por la acción del entendimiento, los atributos pertenecientes a éste, como la inteligencia, el conocimiento, etc. Y al Espíritu Santo, los pertenecientes a la voluntad, como la bondad, el amor, la santificación, etc.; pues aunque todos los atributos son realmente idénticos, como también se distinguen entre sí con distinción de razón, tienen unos más semejanza que otros con lo propio de las personas.

Por lo tanto, la apropiación se extiende tanto cuanto alcance esta mayor semejanza de algunos atributos esenciales con lo propio de las personas, o la desemejanza de éstas con las creadas en cuanto a la atribución de aquéllos. Por esta razón excluyó Santo Tomás de la apropiación la esencia divina y la operación, por convenir de manera totalmente idéntica a todas las personas divinas. En las operaciones divinas puede darse la apropiación en cuanto a la *relación* de las personas con el efecto causado, no en cuanto a la misma operación (a.8). En este mismo artículo expone Santo Tomás, con gran finura de análisis y matices de pensamiento, diversas apropiaciones de los Santos Padres [6].

Muchas de estas apropiaciones están tomadas de la misma Sagrada Escritura; otras, de los Santos Padres o de los teólogos. Pero todas ellas reconocen un límite, y es que no se tome nunca como propio de las personas lo que es solamente apropiado [7]. Santo Tomás conoció este escollo de la apropiación; y así dice en el I *Sent.* [8]: "No se debe hacer nada que pueda redundar en error contra la fe. Pero, si algo común se apropia a una de las personas, puede esto ser causa de error contra la fe, creyendo alguno que solamente conviene a aquella persona o que le conviene más que a otra. Luego no debemos apropiar los atributos esenciales a las personas".

Si Santo Tomás viviera actualmente, no sabemos qué pensaría al oír decir, por ejemplo, que las divinas personas tienen efectos u operaciones distintas en las criaturas o modos distintos de una misma operación; que la inhabitación de la Trinidad en el alma justificada es efecto propio del Espíritu Santo y que sólo por razón del mismo conviene a las demás personas, y otras cosas semejantes. Por muy duro que parezca, no hay más remedio que decir con valentía que estas afirmaciones, u otras semejantes, sólo pueden hacerse en virtud de un total desconocimiento de los principios fundamentales de la teología trinitaria.

[6] Lo mismo hace en el I *Sent.* d.31 q.2,3. En el *Comentario al Evangelio de San Juan*, c.1 lect.2.ª; 1 q.34 a.2 ad 5; a.3 ad 1.2; q.2; q.45 a.6, y lugares paralelos examina de qué manera conviene al Verbo la creación y conservación de las cosas. En *Cont. Gent.*, 4,20.31, resume y analiza gran número de apropiaciones al Espíritu Santo.

[7] 1 q.43 a.7 ad 1.2.

[8] D.31 q.1 a.2 dif.4.ª

Porque, como constantemente afirma y demuestra Santo Tomás, la distinción de las personas divinas solamente proviene de la oposición de relaciones, la cual sólo puede tener lugar en el mismo Dios, nunca fuera de El [9]. Por eso enseña constantemente que "las cosas propias de las personas son las relaciones por las cuales se refieren *no a las criaturas,* sino mutuamente entre sí dentro de Dios" [10]. Fuera de esta oposición relativa de las personas *en el mismo Dios* por razón de los orígenes, todo, absolutamente todo, es común a ellas, de la misma manera que la esencia divina. Así lo definió también el *Concilio Florentino:* "En las personas todo es común, a no ser aquello en lo cual dicen oposición de relación" (D 703).

Las cosas que distinta y propiamente convienen a las personas son las notas de las mismas, de las cuales ha tratado Santo Tomás antes de la apropiación, en las cuestiones 32-38. Quitadas esas cinco notas y lo que a ellas se reduzca o por razón de ellas les convenga, todo, absolutamente todo, es común a las tres personas.

Suele alegarse el hecho de que la encarnación pertenece al Verbo como persona distinta. Mas en vano; porque la unión fué hecha en la persona del Hijo de una manera *terminativa.* Mas la acción de unir la naturaleza humana al Verbo, en Cristo, es obra común a las tres personas en cuanto son una misma cosa con la esencia divina [11].

De donde todo lo apropiado es común, no propio. Y por eso, a la dificultad propuesta contesta sencillamente el santo Doctor: "Apropiando los atributos esenciales a determinadas personas, no excluímos a las otras ni constituímos grado de participación en los mismos, sino que solamente mostramos la mayor semejanza que tienen, en razón de apropiados, con lo propio de las personas. Y en esto no hay error ninguno contra la fe" (l.c., ad 4).

Es decir, el peligro de la apropiación está en convertir en propio lo común, el cual solamente puede existir para los que, no siendo teólogos, entienden la apropiación contrariamente a los principios de la misma y generales de la teología.

[9] *De pot.* q.10 a.4.5; *Compend. theol.* c.52; *Cont. Gent.*, 4,24; 1 q.28; q.36 a.2 etc.

[10] *De verit.* q.10 a.13.

[11] D 284; 3 q.2 a.12 ad 3; q.23 a.4 ad 2.

CUESTION 39

(In octo articulos divisa)

De personis ad essentiam relatis

De las personas comparadas con la esencia

Después de lo que hemos dicho de las personas divinas consideradas en absoluto, quédanos tratar de las mismas personas en comparación con la esencia, con las propiedades y con los actos nocionales, y, además, de la comparación de unas con otras.

En cuanto a lo primero, se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si la esencia en Dios es lo mismo que la persona.

Segunda: si se ha de decir que las tres personas son de una misma esencia.

Tercera: si los nombres esenciales se deben atribuir a las personas en singular o en plural.

Cuarta: si los adjetivos nocionales o los verbos o los participios pueden atribuirse a los términos esenciales tomados en concreto.

Quinta: si pueden aplicarse a los términos esenciales tomados en abstracto.

Sexta: si los nombres de las personas pueden aplicarse a los nombres esenciales concretos.

Séptima: si los atributos esenciales se deben apropiar a las personas.

Octava: cuáles atributos deben apropiarse a cada persona.

Post ea quae de Personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de Personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates (q.40), et ad actus notionales (q.41), et de comparatione ipsarum ad invicem (q.42; cf. q.49 introd.).

Quantum igitur ad primum horum, octo quaeruntur.

Primo: utrum essentia in divinis sit idem quod persona.

Secundo: utrum dicendum sit quod tres Personae sunt unius essentiae.

Tertio: utrum nomina essentialia praedicanda sint de personis in plurali vel in singulari.

Quarto: utrum adiectiva notionalia, aut verba vel participia, praedicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis.

Quinto: utrum praedicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis.

Sexto: utrum nomina Personarum praedicari possint de nominibus essentialibus concretis.

Septimo: utrum essentialia attributa sint approprianda Personis.

Octavo: quod attributum cuique Personae debeat appropriari.

ARTICULO 1

Utrum in divinis essentia sit idem quod persona [a]

Si la esencia en Dios se identifica con la persona

Dificultades. Parece que en Dios la esencia no es lo mismo que la persona.

1. En cuantos seres se identifica la esencia con la persona o supues-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona.

1. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona seu

[a] Supra q.3 a.3; *Sent.* 1 d.34 q.1 a.1; 3 d.6 q.2 a.2 ad 2.

suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturae, ut patet in omnibus substantiis separatis: eorum enim quae sunt idem re, unum multiplicari non potest, quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres Personae, ut ex supra (q.28 a.3; q.30 a.2) dictis patet. Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Praeterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona: nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Praeterea, nihil subiicitur sibi ipsi. Sed persona subiicitur essentiae: unde «suppositum» vel «hypostasis» nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VII «De Trin.» [1]: «Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris».

Respondeo dicendum quod considerantibus divinam simplicitatem, quaestio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra (q.3 a.3) quod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona.

Sed difficultatem videtur ingerere quod, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boetius dicit [2], «relatio multiplicat Personarum trinitatem», posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt.

to, no puede haber más que un supuesto de cada naturaleza, como se ve en todas las substancias separadas, puesto que, si varias cosas son realmente idénticas, no puede multiplicarse una sin multiplicarse las demás. Si, pues, hay en Dios una sola esencia y tres personas, según hemos dicho, síguese que la esencia no es lo mismo que la persona.

2. La afirmación y la negación no son verdaderas a la vez y bajo el mismo aspecto respecto de la misma cosa. Pero la afirmación y la negación son verdaderas de la esencia y de la persona, pues la persona es distinta y la esencia no lo es. Luego la persona no es lo mismo que la esencia.

3. Nada hay que esté sujeto a sí mismo. Pero la persona está sujeta a la esencia, puesto que se llama "supuesto" o "hipóstasis". Luego la persona no es lo mismo que la esencia.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cuando decimos la persona del Padre, no decimos otra cosa que la substancia del Padre".

Respuesta. Para quienes consideren la simplicidad divina, esta cuestión no tiene dificultad. Hemos demostrado que la simplicidad divina requiere que en Dios sean lo mismo la esencia y el supuesto, que en las substancias espirituales no es otra cosa que la persona.

Mas lo que parece introducir dificultad es que, multiplicadas las personas divinas, la esencia conserva su unidad. Y como Boecio dice que "la relación multiplica la trinidad de personas", han sostenido algunos que la persona en Dios difiere de la esencia, lo mismo que difieren las relaciones, a las cuales llaman adyacentes o asistentes, porque sólo aprecian en ellas lo que hace referencia a otro y no lo que tienen de entidad real.

[1] C.6: ML 42,943.
[2] *De Trin.* c.6: ML 64,1255.

Pero ya hemos visto que, así como las relaciones en las criaturas son realidades accidentales inherentes al sujeto, en Dios son la misma esencia divina; de lo cual se sigue que en Dios la esencia no es una cosa realmente distinta de la persona, y, esto no obstante, las personas se distinguen realmente entre sí. En efecto, la persona, según hemos dicho, significa la relación en cuanto subsiste en la naturaleza divina. Pero la relación, comparada con la esencia, no se distingue de ella realmente, sino sólo con distinción de razón, y, en cambio, comparada con la relación opuesta, se distingue realmente de ella en virtud de la oposición, y así tenemos una sola esencia y tres personas.

Soluciones. 1. En las criaturas, la distinción de supuestos no puede provenir de las relaciones, sino de sus principios esenciales, porque las relaciones en las criaturas no son subsistentes. Pero en Dios las relaciones son subsistentes, y, por consiguiente, en cuanto que se oponen unas a otras, pueden distinguir a los supuestos. Y, sin embargo, la esencia permanece indistinta, porque las propias relaciones no se distinguen unas de otras en cuanto son realmente una misma cosa con la esencia.

2. En cuanto la esencia y la persona difieren en Dios con distinción de razón, síguese que se puede afirmar de una lo que se niega de la otra, y, por tanto, que, supuesta una cosa, se suponga también otra.

3. Según hemos dicho, en las cosas divinas imponemos los nombres que requieren tener los seres criados, y puesto que las naturalezas de las criaturas se individúan por la materia, que sustenta la naturaleza específica, de aquí que se llame a los individuos "sujetos, supuestos" o "hipóstasis". Esta es, pues, la razón por la cual se llama a las personas di-

Sed, sicut supra (q.28 a.2) ostensum est, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem; et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra (q.29 a.4), significat relationem, prout est subsistens in natura divina. Relatio autem, ad essentiam comparata, non differt re, sed ratione tantum: comparata autem ad oppositam relationem, habet, virtute oppositionis, realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres Personae.

Ad primum ergo dicendum quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia: quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes: et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia: quia relationes ipsae non distinguuntur ab invicem secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum quod, inquantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiae rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno, quod negatur de altero: et per consequens quod, supposito uno, non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum, ut supra dictum est (q.13 a.1 ad 2; a.3). Et quia naturae rerum creatarum individuantur per materiam, quae subiicitur naturae speciei, inde est quod individua dicuntur «subiecta», vel «supposita», vel «hypostases». Et propter hoc etiam divinae personae supposita vel hypostases nominantur: non quod ibi sit aliqua suppositio vel subiectio secundum rem.

vinas supuestos o hipóstasis, y no porque haya allí ninguna suposición o sujeción real.

ARTICULO 2

Utrum sit dicendum tres Personas esse «unius essentiae» [a]

Si se debe decir que las tres personas son de una misma esencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum tres Personas esse unius essentiae.

1. Dicit enim Hilarius, in libro «De Synod.» [3], quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus «sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum». Sed substantia Dei est eius essentia. Ergo tres Personae non sunt unius essentiae.

2. Praeterea, non est affirmandum aliquid de divinis, quod auctoritate Scripturae sacrae non est expressum, ut patet per Dionysium, 1 cap. «De div. nom.» [4]. Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius essentiae. Ergo hoc non est asserendum.

3. Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quod tres Personae sunt «unius naturae».

4. Praeterea, non consuevit dici quod persona sit essentiae: sed magis quod essentia sit personae. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres Personae sunt unius essentiae.

5. Praeterea, Augustinus dicit [5] quod non dicimus tres Personas esse «ex una essentia», ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. Sed sicut praepositiones sunt transitivae, ita et

Dificultades. Parece que no debe decirse que las tres personas son de una sola esencia.

1. Dice San Hilario que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo "son ciertamente tres por la substancia, mas por la armonía son uno". Pero la substancia de Dios es su esencia. Luego las tres personas no son de una misma esencia.

2. No debe afirmarse de Dios cosa alguna que no esté expresamente autorizada por la Escritura, según consta por Dionisio. Pues en la Sagrada Escritura nunca se lee que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean de una misma esencia. Luego esto es cosa que no se debe decir.

3. La naturaleza y la esencia divina son una misma cosa. Bastaría, pues, decir que las tres personas son "de la misma naturaleza".

4. No suele decirse que la persona sea de la esencia, sino más bien que la esencia es de la persona. Luego tampoco parece conveniente decir que las tres personas son de una misma esencia.

5. Escribe San Agustín que no decimos que las tres personas son "de una misma esencia" [en latín "ex una", en ablativo extractivo], no vaya a entenderse que en Dios es una cosa la esencia y otra la perso-

---

[a] *Sent.* 1 d.25 exposit. text.; d.34 q.1 a.2.
[3] § 29: ML 10,503.
[4] § 1: MG 3,588; S.Th., lect.1.
[5] *De Trin.* l.7 c.6: ML 42,945.

na. Pero lo mismo es usar preposiciones extractivas que genitivos de posesión. Luego, por la misma razón, tampoco debe decirse que las tres personas son "de una misma esencia" [en latín "unius essentiae", en genitivo posesivo].

6. Nada debe decirse de Dios que pueda ser ocasión de error. Pero, cuando se dice que las tres personas son de una misma esencia o substancia, hay peligro de error; porque, como dice San Hilario, "una substancia predicada del Padre y del Hijo, o bien significa algo subsistente que tiene dos nombres, o que al dividirse una substancia resultaron dos substancias imperfectas, o que se trata de una tercera substancia anterior que fué asumida y absorbida por dos". No debe, pues, decirse que las tres personas son de una misma esencia.

Por otra parte, dice San Agustín que la palabra "homousion", adoptada en el Concilio de Nicea contra los arrianos, significa lo mismo que tres personas de una misma esencia.

Respuesta. Según hemos explicado, nuestro entendimiento denomina las cosas divinas no tal y como son en sí mismas, que así no puede conocerlas, sino conforme al modo de ser que tienen en las criaturas. Ahora bien, como en las cosas sensibles, de las que nuestro entendimiento toma su saber, la naturaleza específica se individúa por la materia, de este modo la naturaleza hace oficio de forma, y el individuo, de supuesto de tal forma; por esto también en Dios, en cuanto al modo de significar, la esencia se significa como forma de las tres personas. Por otra parte, al hablar de las criaturas decimos que una forma cualquiera es de aquel en quien está, y así hablamos de la salud o de la belleza de un hombre cualquiera; en cambio, del sujeto que

obliqui. Ergo, pari ratione, non est dicendum quod tres Personae sunt «unius essentiae».

6. Praeterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres Personae unius essentiae vel substantiae, datur erroris occasio. Quia, ut Hilarius dicit, in libro «De synod.» [6]: «Una substantia Patris et Filii praedicata, aut unum qui duas nuncupationes habeat, subsistentem significat; aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias; aut tertiam priorem substantiam, quae a duobus et usurpata sit et assumpta». Non est ergo dicendum tres Personas esse unius substantiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro II «Contra Maximinum» [7], quod hoc nomen «homousion», quod in Concilio Nicaeno adversus Arianos firmatum est, idem significat quod tres Personas esse unius essentiae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.13 a.1 ad 2; a.3), intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest; sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formae: propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium Personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse eius cuius est forma; sicut sanitatem vel pulchritudinem hominis alicuius. Rem autem habentem formam non dicimus esse

[6] 1. 02: ML 10,526.
[7] C.14: ML 42,772; cf. *Contra Serm. Arian.* c.36: ML 42,707.

formae nisi cum adiectione alicuius adiectivi, quod designat illam formam: ut cum dicimus, «ista mulier est egregiae formae, iste homo est perfectae virtutis». Et similiter, quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium Personarum; et tres Personas unius essentiae, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formae.

Ad primum ergo dicendum quod «substantia» sumitur pro «hypostasi»; et non pro «essentia».

Ad secundum dicendum quod, licet tres Personas esse unius essentiae non inveniatur in sacra Scriptura per haec verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum: sicut ibi [Io. 10,30]: «Ego et Pater unum sumus»; et, «Ego in Patre, et Pater in me est» (ibid., v.38; 14,10). Et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum quod, quia «natura» designat principium actus, «essentia» vero ab «essendo» dicitur, possunt dici aliqua unius naturae, quae conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia: sed unius essentiae dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres Personae sunt «unius essentiae», quam si diceretur quod sunt «unius naturae».

Ad quartum dicendum quod forma, absolute accepta, consuevit significari ut eius cuius est forma, ut «virtus Petri». E converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut eius, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formae, ut si dicatur, «Petrus est magnae virtutis»: vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum, ut cum dicitur la forma no decimos que es de la forma, a menos de añadir algún adjetivo que la determine, como sucede, por ejemplo, al decir: "esta mujer es de una hermosura egregia, este hombre es de una virtud perfecta". Pues bien, como en Dios las personas son varias y la esencia una sola, decimos, de manera análoga, que "una misma esencia es de tres personas" y que "tres personas son de una misma esencia", entendiendo que estos genitivos designan la forma.

Soluciones. 1. En el texto citado, la palabra "substancia" se toma por la "hipóstasis" y no por la "esencia".

2. Si bien en la Sagrada Escritura no se halla literalmente que las tres personas son de la misma esencia, hállase, sin embargo, en sentido equivalente, por ejemplo, este texto: "Yo y el Padre somos uno", y éste: "El Padre está en mí, y yo estoy en el Padre", y otros muchos que pueden convencer de lo mismo.

3. Como la "naturaleza" designa principio de operación, y, en cambio, "esencia" se deriva de "ser", pueden llamarse de la misma naturaleza las cosas que convienen en alguna acción, por ejemplo, todos los cuerpos que calientan; pero que sean de la misma esencia sólo puede decirse de aquellos que tienen el mismo ser. Por consiguiente, se expresa mejor la unidad divina diciendo que las tres personas son "de una misma esencia" que si se dijese que son "de una misma naturaleza".

4. La forma, tomada en absoluto, suele significarse como de aquel en quien está, v.gr., "la virtud de Pedro". Por el contrario, la entidad que tiene una forma no se significa como de la forma, a no ser cuando queremos determinar o designar la forma misma, y en este caso se requieren dos genitivos, uno de los cuales signifique la forma y el otro su determinación: por ejemplo: "Pedro es de gran virtud"; o también un genitivo que tenga valor de dos;

por ejemplo: "éste es varón de sangre", esto es, "derramador de mucha sangre". Supuesto, pues, que la esencia divina se significa como forma respecto a la persona, es correcto decir la esencia de la persona, pero no a la inversa, a menos de añadir alguna determinación de la esencia, como, por ejemplo, que el Padre es persona de "la esencia divina" o que las tres personas "son de una misma esencia".

5. Las preposiciones de ablativo "ex" y "de" no designan con relación a la causa formal, sino más bien a la causa eficiente o material, y estas causas se distinguen siempre de los seres de que son causa, pues nada hay que sea su materia ni su principio o causa eficiente, y, en cambio, hay seres que son su propia forma, como acontece en todos los seres inmateriales. Por consiguiente, cuando decimos que las tres personas son "de una misma esencia" (en genitivo), significando la esencia con relación de persona, no damos a entender que la esencia sea distinta de la persona, cosa que ocurriría si dijésemos tres personas "de [equivalente a "ex" en ablativo] la misma esencia".

6. Como dice San Hilario: "Mucho se perjudicarían las cosas santas si, por el hecho de que algunos no las consideran como tales, no debieran existir". Pues del mismo modo, si "se entiende mal la palabra "homousion", ¿qué culpa tengo yo, que la entiendo bien?—Diremos, pues, que la substancia es una en razón de la propiedad de la naturaleza engendrada, y no en virtud de una división, o de una unión, o de una comunión".

citur, «vir sanguinum est iste», idest «effusor multi sanguinis». Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personae, convenienter essentia personae dicitur. Non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiae; ut si dicatur quod Pater est persona «divinae essentiae», vel quod tres Personae sunt «unius essentiae».

Ad quintum dicendum quod haec praepositio «ex» vel «de» non designat habitudinem causae formalis; sed magis habitudinem causae efficientis vel materialis. Quae quidem causae in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causae; nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres Personas «unius essentiae», significando essentiam in habitudine formae, non ostenditur aliud esse essentia quam persona: quod ostenderetur, si diceremus tres Personas «ex eadem essentia».

Ad sextum dicendum quod, sicut Hilarius dicit, in libro «de synod.»[8]: «Male sanctis rebus praeiudicatur, si, quia non sanctae a quibusdam habentur, esse non debeant». Sic, si «male intelligitur homousion, quid ad me bene intelligentem?[9]—Sit ergo una substantia ex naturae genitae proprietate: non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione».

[8] § 85,86: ML 10,538.
[9] § 71: ML 10,527.

ARTICULO 3

Utrum nomina essentialia praedicentur singulariter de tribus Personis [a]

Si los nombres esenciales se dicen en singular de las tres personas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen «Deus», non praedicentur singulariter de tribus Personis, sed pluraliter.

1. Sicut enim «homo» significatur ut «habens humanitatem», ita «Deus» significatur ut «habens deitatem». Sed tres Personae sunt tres habentes deitatem. Ergo tres Personae sunt «tres dii».

2. Praeterea, Gen. 1,1, ubi dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram», hebraica veritas habet «Elohim», quod potest interpretari «dii», sive «iudices». Et hoc dicitur propter pluralitatem Personarum. Ergo tres Personae sunt «plures dii», et non «unus Deus».

3. Praeterea, hoc nomen «res», cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter praedicatur de tribus Personis: dicit enim Augustinus, in libro «De doctr. christ.» [10]: «Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus». Ergo et alia nomina essentialia pluraliter praedicari possunt de tribus Personis.

4. Praeterea, sicut hoc nomen «Deus» significat habentem deitatem, ita hoc nomen «persona» significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus «tres Personas». Ergo, eadem ratione, dicere possumus «tres deos».

Sed contra est quod dicitur Deut. 6,4: «Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est».

Dificultades. Parece que los nombres esenciales, por ejemplo, el nombre de "Dios", no pueden decirse en singular de las tres personas, sino sólo en plural.

1. Así como la palabra "hombre" quiere decir "el que posee la naturaleza humana", así también "Dios" significa "el que tiene la deidad". Pero las tres personas son tres que tienen la deidad. Luego las tres personas son "tres dioses".

2. Donde el Génesis dice: "En el principio Dios creó el cielo y la tierra", el texto hebreo escribe "Elohim", que se puede traducir por "dioses" o "jueces", y esto se dice aludiendo a la pluralidad de personas. Luego las tres personas "son muchos dioses" y no "un solo Dios".

3. La palabra "cosa", puesto que se dice en absoluto, parece referirse a la substancia. Pero esta palabra se aplica en plural a las tres personas, pues dice San Agustín que "las cosas de que hemos de gozar son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo". Luego también podrán aplicarse en plural a las tres personas los otros nombres esenciales.

4. Así como la palabra "Dios" significa el que tiene la deidad, así también la "persona" significa que subsiste en una naturaleza intelectual. Si, pues, decimos "tres personas", por la misma razón podemos decir "tres dioses".

Por otra parte, se dice en el Deuteronomio: "Oye, Israel: el Señor, tu Dios, es (Dios) uno".

[a] *Sent.* 1 d.9 q.1 a.2.
[10] L.1 c.5: ML 34,21.

Respuesta. Entre los nombres esenciales, unos significan la esencia a modo de substantivos, y otros por modo de adjetivos. Los que la significan de modo substantivo, se predican de las tres personas en singular, y nunca en plural. En cambio, los que significan la esencia de modo adjetivo, se aplican a las tres personas en plural.—La razón de esto es porque los nombres substantivos significan las cosas por medio de substancia, y los adjetivos por modo de accidente que se adhiere a un sujeto. La substancia, por su parte, así como tiene el ser por sí misma, así también por sí misma tiene la unidad y la multiplicidad, y, por tanto, el singular y el plural del término substantivo se toma de la forma expresada por el nombre. Los accidentes, en cambio, como no tienen ser más que en un sujeto, de él reciben la unidad o la pluralidad, y, por consiguiente, los adjetivos son singulares o plurales según lo que sean los supuestos.

Ahora bien, en las criaturas no se halla que una misma forma esté en varios supuestos, como no sea la unidad de orden, que es la forma de una multitud organizada, y, según lo acabamos de decir, cuando los nombres que significan tal forma son substantivos, se aplican a muchos en singular, pero no cuando son adjetivos; y así decimos que muchos hombres son "un colegio", o "un ejército", o "un pueblo", y, en cambio, decimos que muchos hombres están "colegiados". Mas cuando se trata de Dios, la esencia divina se significa, según hemos dicho, por modo de forma. Pero esta forma es simple y tiene la máxima unidad, y, por consiguiente, se atribuye en singular, y no en plural, a las tres personas divinas. La razón, pues, de que, por ejemplo, Sócrates, Platón y Cicerón se llaman tres hombres, y, sin embargo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no se llaman tres dioses, sino un solo Dios, es porque

Respondeo dicendum quod nominum essentialium quaedam significant essentiam substantive, quaedam vero adiective. Ea quidem quae substantive essentiam significant, praedicantur de tribus Personis singulariter tantum, et non pluraliter: quae vero adiective essentiam significant, praedicantur de tribus Personis in plurali.—Cuius ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiae: nomina vero adiectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhaeret subiecto. Substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem: unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem, sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt unitatem et multitudinem: et ideo in adiectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita.

In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari: non autem si sint adiectiva. Dicimus enim quod multi homines sunt «collegium» vel «exercitus» aut «populus»: dicimus tamen quod plures homines sunt «collegiati». In divinis autem essentia divina significatur per modum formae, ut dictum est (a.2). Quae quidem simplex est et maxime una, ut supra (q.3 a.7; q.11 a.4) ostensum est. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter, et non pluraliter, de tribus Personis praedicantur. Haec igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem et Filium et Spiritum Sanctum non dicimus tres deos, sed unum Deum: quia in tribus suppositis humanae naturae sunt tres humanitates: in tribus autem Personis est una divina essentia.

Ea vero quae significant essentiam adiective, praedicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim «tres existentes» vel «tres sapientes», aut «tres aeternos» et increatos et «immensos», si adiective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus «unum increatum, immensum» et «aeternum», ut Athanasius dicit (in Symbolo).

Ad primum ergo dicendum quod, licet «Deus» significet «habentem deitatem», est tamen alius modus significandi: nam «Deus» dicitur substantive, sed «habens deitatem» dicitur adiective. Unde, licet sint «tres habentes deitatem», non tamen sequitur quod sint «tres dii».

Ad secundum dicendum quod diversae linguae habent diversum modum loquendi. Unde, sicut propter pluralitatem suppositorum Graeci dicunt «tres hypostases», ita et in Hebraeo dicitur pluraliter «Elohim». Nos autem non dicimus pluraliter neque «Deos» neque «substantias», ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum quod hoc nomen «res» est de transcendentibus. Unde, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis: secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur. Unde Augustinus dicit ibidem quod «eadem Trinitas quaedam summa res est».

Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen «persona», non est essentia vel natura, sed «personalitas». Unde, cum sint tres personalitates, idest tres personales proprietates, in Patre et Filio et Spiritu Sancto, non singulariter, sed pluraliter praedicatur de tribus.

en los tres supuestos de naturaleza humana hay tres humanidades, y, en cambio, en las tres personas divinas hay una sola esencia divina.

Cuando a los términos que significan la esencia de modo adjetivo, se aplican en plural a los tres, por razón de la pluralidad de los supuestos, y así decimos "tres existentes, o tres sabios, o tres eternos, o increados, o inmensos", tomados estos términos como adjetivos. Mas si se toman como substantivos, decimos "un solo increado, inmenso y eterno", como dice San Atanasio.

Soluciones, 1. Si bien "Dios" significa el que "tiene la deidad", sin embargo, el modo de significar no es el mismo, puesto que "Dios" es un substantivo, y "el que tiene la deidad" es una expresión adjetiva. Por tanto, aunque haya "tres que tienen la deidad", no se sigue que sean "tres dioses".

2. Cada idioma tiene sus modalidades propias, y de aquí que, así como los griegos, por razón de la pluralidad de personas, dicen "tres hipóstasis", así también en hebreo se dice en plural "Elohim". Pero nosotros no decimos "dioses" ni "substancias" en plural, para evitar que la pluralidad se atribuya a la substancia.

3. El vocablo "cosa" es uno de los trascendentales, y, por consiguiente, cuando se refiere a la relación, se atribuye a Dios en plural, y, en cambio, cuando se refiere a la substancia, en singular; y por esto dice San Agustín que "la misma Trinidad es cierta cosa suprema".

4. La forma significada por el término "persona" no es la esencia o naturaleza, sino la "personalidad", y puesto que hay tres personalidades, o sea tres propiedades personales, en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, no en singular, sino plural, es como debe decirse de los tres.

ARTICULO 4

Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona [a]

Si los nombres esenciales concretos se pueden poner en lugar de las personas

Dificultades. Parece que los nombres esenciales concretos no se pueden poner en lugar de las personas, en forma que sea verdadera esta proposición: "Dios engendró a Dios".

1. Como dicen los dialécticos, "el término singular significa lo mismo que aquello en cuyo lugar se pone". Pero la palabra "Dios" parece ser término singular, ya que, según hemos dicho, no puede atribuirse en plural. Si, pues, significa la esencia, parece que deba ponerse en lugar de la esencia y no de la persona.

2. El predicado de una proposición no restringe al sujeto por razón de su significado, sino únicamente por razón del tiempo que denota. Pero cuando digo "Dios crea", el término "Dios" ocupa el lugar de la esencia. Luego cuando se dice "Dios engendró", el término "Dios", por razón del predicado nocional, no puede ponerse en lugar de la persona.

3. Si porque el Padre engendra es verdadera esta proposición: "Dios engendró", por la misma razón será verdadera esta otra: "Dios no engendró", puesto que el Hijo no engendra. Luego hay Dios que engendra y Dios que no engendra, y así parece seguirse que hay "dos dioses".

4. Si "Dios engendró a Dios", o se engendró Dios a sí mismo o engendró a otro Dios. Pero no se engendró Dios a sí mismo, porque, como dice San Agustín, "ninguna cosa se engendra a sí misma". Tampoco engendró otro Dios, porque Dios no hay más que uno. Luego la proposición "Dios engendró a Dios" es falsa.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quod haec sit vera, «Deus genuit Deum».

1. Quia, ut sophistae [11] dicunt, «terminus singularis idem significat et supponit». Sed hoc nomen «Deus» videtur esse terminus singularis, cum pluraliter praedicari non possit, ut dictum est (a.3). Ergo, cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Praeterea, terminus in subiecto positus non restringitur per terminum positum in praedicato, ratione significationis; sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, «Deus creat», hoc nomen «Deus» supponit pro essentia. Ergo cum dicitur, «Deus genuit», non potest iste terminus «Deus», ratione praedicati notionalis, supponere pro persona.

3. Praeterea, si haec est vera, «Deus genuit», quia Pater generat; pari ratione haec erit vera, «Deus non generat», quia Filius non generat. Ergo est Deus generans, et Deus non generans. Et ita videtur sequi quod sint «duo dii».

4. Praeterea, si «Deus genuit Deum», aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum: quia, ut Augustinus dicit, in I «De Trin.» [12], «nulla res generat seipsam». Neque alium Deum: quia non est nisi unus Deus. Ergo haec est falsa, «Deus genuit Deum».

[a] *Sent.* 1 d.4 q.1 a.2; d.5 q.1 a.2.

[11] PETRUS HISPANUS, *Summulae Logicae* 7,3.

[12] C.1: ML 42,820.

5. Praeterea, si «Deus genuit Deum», aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater: quod est falsum. Non ergo potest dici quod «Deus genuit Deum».

Sed contra est quod in Symbolo (Nicaeno) dicitur «Deum de Deo».

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt [13] quod hoc nomen «Deus», et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia: sed ex adiuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et haec opinio processisse videtur ex consideratione divinae simplicitatis, quae requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur: et sic «habens deitatem», quod significat hoc nomen «Deus», est idem quod «deitas».

Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata: sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen «Deus» significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen «homo» humanitatem significat [14] in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen «Deus» ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen «homo».

Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur, «Deus creat»: quia hoc praedicatum competit subiecto ratione formae significatae, quae est deitas. Quandoque vero supponit personam: vel unam tantum, ut cum dicitur «Deus generat»; vel duas, ut cum dicitur «Deus spirat»; vel tres, ut cum dicitur «Regi saeculorum im-

5. Si "Dios engendró a Dios", o engendró a Dios que es Dios Padre o a Dios que no es Dios Padre. Si a Dios que es Dios Padre, síguese que Dios Padre es engendrado. Si a Dios que no es Dios Padre, síguese que existe un Dios que no es el Dios Padre, y esto es falso. Luego no puede decirse que "Dios engendró a Dios".

Por otra parte, se dice en el Símbolo: "Dios de Dios".

Respuesta. Han dicho algunos que la palabra "Dios" y todas las que se le parecen, por su naturaleza se ponen con propiedad en lugar de la esencia, pero que cuando llevan adjunto algún término nocional pasan a significar la persona. El origen de esta opinión parece haber sido la consideración de la simplicidad divina, la cual exige que en Dios sean lo mismo el que tiene y lo que se tiene; y así, "el que tiene la deidad", y esto es lo que significa el término "Dios", es lo mismo que "la deidad".

Mas para discernir la propiedad de las locuciones, no sólo se ha de atender a la cosa significada, sino también al modo de significar. Y precisamente porque la palabra "Dios" significa la esencia divina como en el sujeto que la tiene, lo mismo que la palabra "hombre" significa la humanidad en el supuesto, dijeron otros, más acertadamente, que la palabra "Dios" tiene de su modo de significar el que se pueda poner con propiedad en lugar de la persona, lo mismo que el término "hombre".

Luego el término "Dios" unas veces se pone en lugar de la esencia, como al decir "Dios crea", porque este predicado compete al sujeto por razón de la forma significada, que es la deidad; y otras ocupa el lugar de las personas, bien de una sola, por ejemplo: "Dios engendra"; bien de dos, como al decir "Dios espira", o

[13] GILBERTUS PORRET., *De praedicat. trium pers.*: ML 64,1310; cf. GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* p.1 tr.4 c.4; ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 n.357.

[14] ALANUS AB INSULIS, *Theol. reg.* 24,32: ML 210,632.636; GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* p.2 tr.4 c.4.

de las tres, como en el texto "al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios", etc.

Soluciones. 1. Aunque la palabra "Dios" conviene con los singulares en que no se multiplica la forma significada por él, conviene, por otra parte, con los términos comunes en que la forma significada se halla en varios supuestos; y por esta razón no es necesario que se ponga siempre en lugar de la esencia que significa.

2. La objeción es válida contra los que suponen que la palabra "Dios" no puede por su naturaleza emplearse en lugar de la persona.

3. En cuanto a ponerse en lugar de la persona, no sucede lo mismo con la palabra "Dios" que con la palabra "hombre". La razón es porque, como la forma designada por el término "hombre", es decir, la humanidad, es realmente múltiple en los distintos supuestos, de suyo se pone en lugar de la persona, aun en el caso en que no se añada cosa alguna que la determine a la persona que sea un supuesto distinto; y, por otra parte, la comunidad de la naturaleza humana no es real, sino sólo conceptual o de razón, por lo cual la palabra "hombre" no se pone en lugar de la naturaleza común a todos, a no ser que así lo exija algún aditamento, como sería, por ejemplo, éste: "el hombre es especie".—En cambio, la forma significada por el término "Dios", es decir, la esencia divina, es realmente una y común. Por tanto, de suyo, se pone en lugar de la naturaleza común; pero en virtud de algo que se le añada puede determinarse para que ocupe el lugar de la persona. Así, pues, cuando se dice "Dios engendra", el nombre "Dios", por razón del acto nocional, se pone en lugar de la persona del Padre; pero cuando se dice "Dios no engendra", nada se añade que determine el nombre de "Dios" a la persona del Hijo, y más bien se da a entender que la generación repugna a la naturaleza divina. En cambio, si se añadiese algo perteneciente a la persona del Hijo, la proposición sería verdadera; por ejemplo, si se dijese "Dios engendrado no engendra"; y, por tanto, tampoco se sigue que hay "Dios que engendra y Dios que no engendra", a menos de que se ponga algo perteneciente a las personas, diciendo, por ejemplo, "el Padre es Dios que engendra" y "el Hijo es Dios que no engendra"; y de este modo no se sigue que haya "muchos dioses", puesto que el Padre y el Hijo son "un solo Dios", como queda dicho.

4. La proposición "el Padre se engendra Dios a sí mismo" es falsa, porque el recíproco "sí mismo" reproduce el mismo supuesto; lo cual no se opone a lo que dice San Agustín: que el Dios Padre "engendró otro El" ("alterum se"), porque el "se" latino, o es un ablativo, y en tal caso significaría que engendró a otro distinto de El, o es una sencilla relación de acusativo, y en este caso expresa la identidad de naturaleza. De cualquier modo, la locución es impropia y enfática, y su sentido sería que "engendró otro semejantísimo a sí mismo".—También es falsa la proposición "engendró otro Dios", porque si bien es cierto que el Hijo es "otro" que el Padre, como arriba dijimos, no puede, sin embargo, decirse que sea "otro Dios", pues se entendería que el adjetivo "otro" carga su significado sobre el substantivo "Dios", y de este modo se significaría que hay división de la deidad.—Sin embargo, hay quienes conceden la proposición "engendró otro Dios", considerando la palabra "otro" como substantivo, y la palabra "Dios" como un término adosado; pero debe evitarse este modo de hablar por impropio y expuesto a error.

5. La proposición "Dios engendró un Dios que es Dios Padre" es falsa, porque la palabra "Padre" yuxtapuesta a la palabra "Dios" la restringe a significar la persona del Padre, de modo que el sentido sería:

mortali, invisibili, soli Deo», etc., 1 Tim. 1,17.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen, «Deus», licet conveniat cum terminis singularibus in hoc, quod forma significata non multiplicatur; convenit tamen cum terminis communibus in hoc, quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen «Deus» non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum quod aliter se habet hoc nomen «Deus» ad supponendum pro persona, et hoc nomen «homo». Quia enim forma significata per hoc nomen «homo», idest humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona: etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quae est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanae naturae non est secundum rem, sed solum secundum considerationem: unde iste terminus «homo» non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicuius additi, ut cum dicitur, «homo est species».—Sed forma significata per hoc nomen «Deus», scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde, per se supponit pro natura communi: sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam. Unde cum dicitur, «Deus generat», ratione actus notionalis supponit hoc nomen «Deus» pro persona Patris. Sed cum dicitur, «Deus non generat», nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii: unde datur intelligi quod generatio repugnet divinae naturae. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio; ut si dicatur, «Deus genitus non generat». Unde etiam non sequitur, «est Deus generans et est Deus non generans», nisi ponatur aliquid pertinens ad personas; ut puta si dicamus, «Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans». Et ita non sequitur quod sint «plures dii»; quia Pater et Filius sunt «unus Deus», ut dictum est (a.4).

Ad quartum dicendum quod haec est falsa, «Pater genuit se Deum»: quia ly «se», cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit [15], «ad Maximum», quod Deus Pater «genuit alterum se». Quia ly «se» vel est casus ablativi, ut sit sensus, «genuit alterum a se». Vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturae: sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus, «genuit alterum simillimum sibi». — Similiter et haec est falsa, «genuit alium Deum». Quia licet Filius sit «alius» a Patre, ut supra (q.31 a.2) dictum est, non tamen est dicendum quod sit «alius Deus»: quia intelligeretur quod hoc adiectivum «alius» poneret rem suam circa substantivum quod est «Deus»; et sic significaretur distinctio deitatis.—Quidam [16] tamen concedunt istam, «genuit alium Deum»: ita quod ly «alius» sit substantivum, et ly «Deus» appositive construatur cum eo. Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum quod haec est falsa, «Deus genuit Deum qui est Deus Pater»: quia, cum ly «Pater» appositive construatur cum ly «Deus», restringit ipsum ad standum pro persona Patris; ut sit sensus «genuit Deum qui

[15] Epist.170: ML 33,749.
[16] Guilelmus Altissiod., l.c. nt.13.

"engendró un Dios que es el mismo Padre", y en este caso el Padre sería engendrado, cosa del todo falsa. Luego la proposición negativa "engendró un Dios que no es Dios Padre" es verdadera.—No obstante, si se entiende que en la frase no hay una simple yuxtaposición de las palabras "Dios" y "Padre", sino que es preciso intercalar algo entre ellas, entonces la proposición afirmativa es verdadera y la negación falsa, y el sentido sería: "engendró un Dios que es el mismo Dios que el Padre". Pero ésta es una explicación forzada, y por ello lo mejor es negar en absoluto la afirmativa y conceder la negativa.

A pesar de esto, Prepositino dijo que tan falsa es la negativa como la afirmativa, porque el relativo "que" en la afirmativa puede referirse al supuesto, pero en la negativa se refiere al supuesto y a la naturaleza, de donde se sigue, según la afirmativa, ser Dios Padre conviene a la persona del Hijo, y, según la negativa, ser Dios Padre no se niega solamente del Hijo, sino también de ser divinidad.—Pero esto no parece razonable, puesto que, según el Filósofo, sobre el sujeto de una afirmación puede recaer también una negación.

est ipse Pater»: et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera, «genuit Deum qui non est Deus Pater».—Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum; tunc e converso affirmativa esset vera, et negativa falsa; ut sit sensus, «genuit Deum qui est Deus qui est Pater». Sed haec est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur.

Praepositinus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa. Quia hoc relativum «qui» in affirmativa potest referre suppositum: sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativae est, quod esse Deum Patrem conveniat personae Filii. Negativae vero sensus est, quod esse Deum Patrem non tantum removeatur a persona Filii, sed etiam a divinitate eius.—Sed hoc irrationabile videtur: cum, secundum Philosophum [17], de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULO 5

Utrum nomina essentialia in abstractó significata possint supponere pro persona [a]

Si los nombres esenciales, significados de modo abstracto, pueden ponerse en lugar de las personas

Dificultades. Parece que los nombres esenciales abstractos pueden ponerse en lugar de las personas, de modo que sea verdadera esta proposición: "la esencia engendra la esencia".

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona, ita quod haec sit vera, «essentia generat essentiam».

[a] *Sent.* 1 d.5 q.1 a.1.2; *In II Decretal.; Contra err. Graec.* c.4; *De unione Verbi* a.1 ad 12.

[17] *Periherm.* l.2 c.6 n.3 (BK 17a30); S.TH., l.1 lect.10.

1. Dicit enim Augustinus, VII «De Trin.» [18]: «Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia; et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia».

2. Praeterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quae in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo, cum essentia divina sit in Filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Praeterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra (q.3 a.3) dictis patet. Sed haec est vera, «Deus generat Deum», sicut dictum est (a.4). Ergo haec est vera, «essentia generat essentiam».

4. Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro persona Patris. Et sic essentia generat.

5. Praeterea, essentia est res generans: quia est Pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans: quod est impossibile.

6. Praeterea, Augustinus dicit, in IV «De Trin.» [19]: «Pater est principium totius deitatis». Sed non est principium nisi generando vel spirando. Ergo Pater generat vel spirat deitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De Trin.» [20], quod «nulla res generat seipsam». Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam: cum nihil sit in Deo, quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

Respondeo dicendum quod circa hoc erravit Abbas Ioachim [21], asserens quod, sicut dicitur, «Deus genuit Deum», ita potest dici quod «essentia genuit essen-

1. Dice San Agustín: "El Padre y el Hijo son una misma sabiduría, porque son una misma esencia, y en particular sabiduría de sabiduría, como esencia de esencia".

2. Cuando nosotros somos engendrados o destruídos, se engendra o destruye cuanto en nosotros hay. Pero el Hijo es engendrado. Luego, como la esencia divina está en el Hijo, parece que la esencia divina se engendra.

3. Lo mismo es Dios que la esencia divina, según hemos dicho. Pero la proposición "Dios engendra a Dios" es verdadera, como también dijimos. Luego también es verdadera ésta: "la esencia engendra la esencia".

4. Lo que se dice de un ser puede ponerse en lugar suyo. Pero la esencia divina es Padre. Luego la esencia puede ponerse en lugar de la persona del Padre, y tendremos que "la esencia engendra".

5. La esencia es una cosa que engendra, porque es el Padre, y éste engendra. Si, pues, la esencia no engendra, será una cosa que engendra y que no engendra, y esto es imposible.

6. Dice San Agustín: "El Padre es principio de toda la deidad". Pero no es principio sino en cuanto engendra y espira. Luego el Padre engendra o espira la deidad.

Por otra parte, dice el propio San Agustín que "ninguna cosa se engendra a sí misma". Pero si la esencia engendra a la esencia, la esencia se engendraría a sí misma, puesto que nada hay en Dios que se distinga de la esencia divina. Luego la esencia no engendra la esencia.

Respuesta. Acerca de esta materia erró el abad Joaquín, sosteniendo que, así como se dice "Dios engendró a Dios", también puede decirse "la

[18] C.2: ML 42,436.
[19] C.20: ML 42,908.
[20] C.1: ML 42,820.
[21] Vide *Decretal. Gregor. IX* l.1 tit.1 c.2: «Damnamus».

esencia engendró la esencia". Fundóse para ello en que, por razón de la simplicidad divina, Dios no es cosa distinta de la divina esencia.—Pero en esto se engañó, porque, según hemos dicho, para que sean verdaderas las locuciones, no es suficiente atender a las cosas significadas, sino también al modo de significarlas; por lo cual, aunque en la realidad sean lo mismo "Dios" que "deidad", no es, sin embargo, el mismo el modo de significar en uno y otro caso. La palabra "Dios", puesto que significa la esencia divina como en el sujeto que la tiene, por su modo de significar exige naturalmente que pueda ponerse en lugar de la persona, y por este motivo lo que es propio de las personas puede decirse de la palabra "Dios"; por ejemplo: que "Dios es engendrado" o que "engendra", según tenemos dicho. En cambio, la palabra "esencia" no requiere por su modo de significar que se ponga en lugar de la persona, puesto que significa la esencia como forma abstracta; por lo cual lo que es propio de las personas y hace que se las distinga unas de otras, no puede atribuirse a la esencia, ya que se daría a entender que en la esencia divina hay la misma distinción que en las personas.

Soluciones. 1. Los santos doctores, para más acentuar la unidad de la esencia y de la persona, emplearon a veces locuciones más rotundas de lo que tolera la propiedad de los términos empleados. Por ello, no debe propagarse este género de expresiones, sino más bien explicarlas, traduciendo los tiempos abstractos por sus correspondientes concretos, e incluso por nombres personales; en forma que donde se dice "esencia de esencia" o "sabiduría de sabiduría", se entienda: el "Hijo, que es esencia y sabiduría, es del Padre, que es esencia y sabiduría".—Sin embargo, entre los términos abstractos hay que observar cierto orden, porque lo perteneciente a las acciones está más cerca de las personas, ya que las ac-

tiam»; considerans quod, propter divinam simplicitatem, non est aliud Deus quam divina essentia.—Sed in hoc deceptus fuit: quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est (a.4). Licet autem, secundum rem, sit idem «Deus» quod «deitas», non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen «Deus», quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona: et sic ea quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine «Deus», ut dicatur quod «Deus est genitus» vel «generans», sicut dictum est (a.4). Sed hoc nomen «essentia» non habet ex modo suae significationis quod supponat pro persona: quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui: significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum quod, ad exprimendam unitatem essentiae et personae, sancti Doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendae, sed exponendae: ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia: ut, cum dicitur, «essentia de essentia», vel «sapientia de sapientia», sit sensus «Filius, qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia».—In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus: quia ea quae pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde

minus impropria est ista, «natura de natura», vel «sapientia de sapientia», quam «essentia de essentia».

Ad secundum dicendum quod in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam numero, quae incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem: et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit quam generans habet. Et ideo natura divina in Filio non generatur, neque per se neque per accidens.

Ad tertium dicendum quod, licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen, ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

Ad quartum dicendum quod essentia divina praedicatur de Patre per modum identitatis, propter divinam simplicitatem: nec tamen sequitur quod possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis, quorum unum praedicatur de altero sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum quod haec est differentia inter nomina substantiva et adiectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum: adiectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistae[22] dicunt quod «nomina substantiva supponunt; adiectiva vero non supponunt, sed copulant». Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia praedicari, propter identitatem rei: neque sequitur quod proprietas personalis distinctam determinet essentiam; sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adiectiva non possunt praedicari de essentia, nisi aliquo substantivo adiuncto.

ciones son de los supuestos. De aquí, pues, que las expresiones "naturaleza de naturaleza" o "sabiduría de sabiduría" son menos impropias que "esencia de esencia".

2. En las criaturas lo engendrado no recibe una naturaleza numéricamente igual a la que tiene el generante, sino otra numéricamente distinta, que de nuevo empieza a existir en él por la generación y deja de existir por la destrucción del sujeto, y, por tanto, se engendra y destruye accidentalmente. Pero el Dios engendrado recibe la misma naturaleza numérica que tiene el que engendra, y, por tanto, la naturaleza divina en el Hijo no es engendrada ni directa ni accidentalmente.

3. Aunque Dios y la esencia divina en la realidad sean la misma cosa, sin embargo, por razón de su diverso modo de significar debemos hablar de cada uno de distinta manera.

4. La esencia divina se dice del Padre por modo de identidad, por razón de la simplicidad divina; pero como el modo de significar es diferente, no se sigue que pueda ponerse en lugar del Padre. El argumento sería válido tratándose de seres que se atribuyen uno a otro, como lo universal a lo particular.

5. La diferencia entre los nombres substantivos y los adjetivos consiste en que los substantivos llevan consigo su supuesto, y los adjetivos no, sino que aplican su significado al substantivo; y por esto dicen los dialécticos que "los nombres substantivos sustentan, y, en cambio, los adjetivos no sustentan, sino que añaden". Por tanto, los nombres personales substantivos pueden decirse de la esencia, por razón de la identidad real, y, sin embargo, no se sigue que la propiedad personal determine una esencia distinta, puesto que lo que se hace es sencillamente aplicarla al supuesto, indicado por el substantivo. En cambio, los términos nocionales y personales adjetivos no pue-

[22] PETRUS HISPANUS, *Summulae Logicae* 7,1.

den atribuirse a la esencia, a menos de añadir algún nombre substantivo: y, por tanto, no se puede decir que "la esencia engendra", aunque sí puede decirse que "la esencia es una cosa que engendra", o "el Dios que engendra", si los términos "cosa" y "Dios" se ponen en lugar de la persona y no de la esencia. Por consiguiente, no hay contradicción al decir que "la esencia es una cosa que engendra y es una cosa que no engendra", porque en el primer caso el término "cosa" significa la persona, y en el segundo, la esencia.

6. La "deidad", por cuanto se halla idénticamente en varios supuestos, tiene cierto parecido con la forma del nombre colectivo. Así, pues, cuando se dice: "el Padre es principio de toda deidad", puede entenderse que lo es de la universalidad de las personas, o lo que es lo mismo, que tiene razón de principio respecto de todas las personas divinas, sin que por ello sea principio de sí mismo, igual que cuando se dice de alguno del pueblo que es jefe "de todo el pueblo", no se sigue que lo sea de sí mismo.—Puede decirse también que es principio de toda la deidad, no porque la engendre y espire, sino porque al engendrarla y espirarla la comunica.

Unde non possumus dicere quod «essentia est generans». Possumus tamen dicere quod «essentia est res generans», vel «Deus generans», si «res» et «Deus» supponant pro persona: non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quod «essentia est res generans», et «res non generans»: quia primo «res» tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum quod «deitas», inquantum est una in pluribus suppositis, habet quandam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur, «Pater est principium totius deitatis», potest sumi pro universitate Personarum; inquantum scilicet, in omnibus Personis divinis, ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius: sicut aliquis de populo dicitur rector «totius populi», non tamen sui ipsius.—Vel potest dici quod est principum totius deitatis, non quia eam generet et spiret: sed quia eam, generando et spirando, communicat.

ARTICULO 6

Utrum personae possint praedicare de nominibus essentialibus [a]

Si las personas pueden decirse de los términos esenciales

Dificultades. Parece que las personas no pueden decirse de los términos esenciales concretos, en forma que se pueda decir: "Dios es tres personas" o es "la Trinidad".

1. La proposición "el hombre es todo hombre" es falsa, porque no puede verificarse de ningún supuesto, ya que ni Sócrates es todo hombre,

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod personae non possint praedicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur, «Deus est tres Personae», vel «est Trinitas».

1. Haec enim est falsa, «homo est omnis homo», quia pro nullo suppositorum verificari potest: neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, «Deus est Trinitas», pro nullo suppositorum naturae divinae verificari potest: neque enim Pater est Trinitas, neque Filius, neque Spiritus Sanctus. Ergo haec est falsa, «Deus est Trinitas».

2. Praeterea, inferiora non praedicantur de suis superioribus nisi accidentali praedicatione, ut cum dico, «animal est homo»: accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen «Deus» se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit [23]. Ergo videtur quod nomina personarum non possint praedicari de hoc nomine «Deus», nisi accidentaliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone «De fide» [24]: «Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem».

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est (a.6 ad 5), licet nomina personalia vel notionalia adiectiva non possint praedicari de essentia; tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiae et personae. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duae, et tres possunt de essentia praedicari; ut si dicamus, «essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus». Et quia hoc nomen «Deus» per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est (a.4 ad 3), ideo, sicut haec est vera: «essentia est tres Personae», ita haec est vera: «Deus est tres Personae».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (a.4 ad 3) dictum est, hoc nomen «homo» per se habet supponere pro persona; sed ex adiuncto habet quod stet pro natura communi. Et ideo

[a] *Sent.* 1 d.4 q.2 a.2 ad 4.5.

ni Platón, ni otro alguno. Pero, asimismo, esta otra: "Dios es la Trinidad", tampoco puede verificarse de ningún supuesto de naturaleza divina, pues ni el Padre es la Trinidad, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo. Luego la proposición "Dios es la Trinidad" es falsa.

2. Lo inferior no se predica de lo superior si no es a modo de atribución accidental, como al decir "el animal es hombre", pues en el animal ser hombre es accidental. Pero el término "Dios" es con respecto a las tres personas como lo común respecto a lo contenido bajo él, según dice el Damasceno. Luego parece que los nombres de las personas no puedan decirse del término "Dios" más que accidentalmente.

Por otra parte, San Agustín dice: "Creemos que un solo Dios es una sola Trinidad de nombre divino".

Respuesta. Hemos advertido ya que, si bien los términos personales y nocionales adjetivos no pueden decirse de la esencia, pueden, sin embargo, atribuírsele, si son substantivos, por razón de la real identidad de la esencia con las personas. Pero la esencia en Dios no se identifica solamente con una persona, sino con las tres. Luego lo mismo una persona, que dos, que las tres, pueden decirse de la esencia; por ejemplo: "la esencia es el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo". Y puesto que el término "Dios" puede de suyo ocupar el lugar de la esencia, según hemos visto, síguese que, así como es verdadera esta proposición: "la esencia es tres personas", también lo es esta otra: "Dios es tres personas".

Soluciones. 1. Según hemos dicho, el término "hombre" requiere por sí ocupar el lugar de la persona, pero mediante alguna adición, expresa la naturaleza común; y así es

[23] *De fide orth.* l.3 c.4: MG 94,997
[24] Cf. FULGENTIUM, c.1: ML 65,673.

falsa la proposición "el hombre es todo hombre", porque no puede verificarse en ningún supuesto. Pero el término "Dios" de suyo puede ponerse por la esencia. Luego, aunque la proposición "Dios es la Trinidad" no se verifica de ningún supuesto de naturaleza divina, se verifica, sin embargo, de la esencia.—Por no tomar esto en cuenta la negó el Porretano.

2. Cuando se dice: "Dios" o "la esencia divina es el Padre", se trata de una atribución de identidad y no de una atribución de inferior a superior, porque en Dios no hay universal y singular. Luego si esta proposición: "el Padre es Dios", es verdadera por sí y no accidentalmente, también esta otra: "Dios es Padre", es verdadera por sí y no de modo accidental.

haec est falsa, «homo est omnis homo»: quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen «Deus» per se habet quod stet pro essentia. Unde, licet pro nullo suppositorum divinae naturae haec sit vera, «Deus est Trinitas», est tamen vera pro essentia.—Quod non attendens, Porretanus eam negavit [25].

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, «Deus» vel «divina essentia est Pater», est praedicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori: quia in divinis non est universale et singulare. Unde, sicut est per se ista, «Pater est Deus», ita et ista, «Deus est Pater»; et nullo modo per accidens.

ARTICULO 7

Utrum nomina essentialia sint approprianda personis [a]

Si los nombres esenciales deben apropiarse a las personas

Dificultades. Parece que los nombres esenciales no deben apropiarse a las personas.

1. Cuando se trata de Dios, debe evitarse todo lo que pueda acarrear peligro de error en la fe, porque, como dice San Jerónimo, "por las palabras dichas precipitadamente se incurre en la herejía". Pero apropiar a una persona lo que es común a las demás, puede prestarse a error en la fe, porque pudiera creerse que o solamente conviene a la persona a quien se apropia, o que le conviene a ella con preferencia a las otras. Luego los atributos esenciales no deben apropiarse a las personas.

2. Los atributos esenciales enunciados en abstracto significan por modo de forma. Pero ninguna persona tiene razón de forma respecto

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia non sint approprianda Personis.

1. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis: quia, ut Hieronymus dicit [26], «ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis». Sed ea quae sunt communia tribus Personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei: quia potest intelligi quod vel illi tantum Personae conveniant cui appropriantur; vel quod magis conveniant ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda Personis.

2. Praeterea, essentialia attributa, in abstracto significata, significant per modum formae. Sed una persona non se habet

[a] *Sent.* 1 d.31 q.1 a.2; *De verit.* q.7 a.3.
[26] *In Boet.* «*De Trin.*» 1.2: ML 64,1309.
[25] Cf. MAGISTRUM, *Sent.* 4 d.13 c.2.

ad aliam ut forma: cum forma ab eo cuius est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent appropriari Personis.

3. Praeterea, proprium prius est appropriato: «proprium» enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa, secundum modum intelligendi, sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Cor. 1,24: «Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam».

Respondeo dicendum quod, ad manifestationem fidei, conveniens fuit essentialia attributa Personis appropriari. Licet enim Trinitas Personarum demonstratione probari non possit, ut supra (q.33 a.1) dictum est, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria Personarum: quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra (q.32 a.1 ad 1) dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum Personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio Personarum per essentialia attributa, «appropriatio» nominatur.

Possunt autem manifestari Personae divinae per essentialia attributa dupliciter. Uno modo, per viam similitudinis: sicut ea quae pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus ut Verbum. Alio modo, per modum dissimilitudinis: sicut potentia appro-

de otra, puesto que la forma, desde el punto de vista del supuesto, no se distingue de aquello cuya forma es. Luego los atributos esenciales, y máxime los enunciados en abstracto, no deben apropiarse a las personas.

3. Lo propio es anterior a lo apropiado, pues lo "propio" entra en el concepto de lo apropiado. Pero, según nuestro entender, los atributos esenciales son anteriores a las personas, como lo común es anterior a lo propio. Los atributos esenciales no deben, pues, apropiarse.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios".

Respuesta. Para mejor dar a conocer la fe, ha sido conveniente que los atributos esenciales se apropiasen a las personas. Si bien es cierto que, según hemos dicho, no es posible demostrar la Trinidad de personas, es, sin embargo, conveniente hacerlas entrever por medio de cosas mejor conocidas. Racionalmente nos son mas conocidos los atributos esenciales que lo que es propio de las personas; porque por medio de las criaturas, de las cuales tomamos nuestros conocimientos, podemos elevarnos con toda certeza al conocimiento de los atributos esenciales, pero en manera alguna al de las propiedades personales, segun hemos visto. Si, pues, nos servimos de la semejanza que en forma de vestigio o imagen hallamos en las criaturas para dar a conocer las personas divinas, también podemos servirnos de los atributos esenciales; y esta manifestación de las personas por los atributos esenciales es lo que llamamos "apropiación".

Ahora bien, de dos maneras se pueden manifestar las personas divinas por los atributos esenciales: o bien por vía de semejanza, y así lo que pertenece al entendimiento se apropia al Hijo, que procede por el entendimiento como verbo, o por vía de desemejanza, y así la potencia se apropia al Padre, porque, como dice

San Agustín, entre nosotros los padres, debido a la edad, suelen estar débiles, y es preciso evitar que se sospeche de Dios algo parecido.

Soluciones. 1. Los atributos esenciales no se apropian a las personas de tal manera que se diga que son suyos propios, sino para darlas a conocer por vía de semejanza o de desemejanza, como se ha dicho. No se sigue, pues, ningún error contra la fe, sino más bien la manifestación de la verdad.

2. Si de tal manera se apropiasen los atributos esenciales a las personas que fuesen propios de ellas, sin duda se seguiría que una persona tendría razón de forma con respecto a otra. Pero esto es lo que excluye San Agustín, demostrando que el Padre no es sabio por la sabiduría que engendró, en el sentido de que sólo el Hijo fuese la sabiduría, y únicamente pudiera llamarse "sabio" al Padre junto con el Hijo, y no el Padre sin el Hijo. El Hijo se llama sabiduría del Padre porque es la sabiduría que procede del Padre, que es también la sabiduría, pues uno y otro de por sí son la sabiduría, y ambos son una misma sabiduría. Por tanto, el Padre no es sabio por la sabiduría que engendró, sino por la sabiduría que es su propia esencia.

3. Aunque de suyo el atributo esencial precede, según nuestro modo de entender, a la persona, sin embargo, en cuanto tiene razón de apropiado, no hay obstáculo en que lo propio de la persona sea anterior a lo apropiado. El color, por ejemplo, es posterior a un cuerpo en cuanto es cuerpo, pero es naturalmente anterior a "un cuerpo blanco" en cuanto es blanco.

priatur Patri, ut Augustinus [27] dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi: ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum quod essentialia attributa non sic appropriantur Personis ut eis esse propria asserantur: sed ad manifestandum Personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est (in c). Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum quod, si sic appropriarentur essentialia attributa Personis, quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam, in habitudine formae. Quod excludit Augustinus, in VII «De Trin.» [28], ostendens quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantum possint dici «sapiens», non autem Pater sine Filio. Sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia; uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quae est sua essentia.

Ad tertium dicendum quod, licet essentiale attributum, secundum rationem propriam, sit prius quam Persona, secundum modum intelligendi; tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium Personae esse prius quam appropriatum. Sicut color posterior est corpore, inquantum est corpus: prius tamen est naturaliter «corpore albo», inquantum est album.

[27] Vide HUG. DE S. VICT., *De sacram.* l.1 p.2 c.8: ML 176,209.
[28] C.1: ML 42,933.

ARTICULO 8

Utrum convenienter a sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa [a]

Si los santos doctores han apropiado debidamente los atributos esenciales a las personas

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter a sacris Doctoribus sint essentialia Personis attributa.

1. Dicit enim Hilarius, in II «De Trin.» [29]: «Aeternitas est in Patre, species in Imagine, usus in Munere». In quibus verbis ponit tria nomina propria Personarum: scilicet nomen Patris; et nomen Imaginis, quod est proprium Filii, ut supra (q.35 a.2) dictum est; et nomen Muneris, sive Doni, quod est proprium Spiritus Sancti, ut supra (q.38 a.2) habitum est. Ponit etiam tria appropriata: nam aeternitatem appropriat Patri, speciem Filio, usum Spiritui Sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam «aeternitas» importat durationem essendi, «species» vero est essendi principium, «usus» vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli Personae appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata Personis.

2. Praeterea, Augustinus, in I «De doctr. christ.» [30], sic dicit: «In Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia». Et videtur quod inconvenienter. Quia una Persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri: non enim est sapiens Pater sapientia genita, ut dictum est (a.7 ad 2; q.37 a.2 arg.1). Sed, sicut ibidem subditur, «tria haec unum omnia sunt propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spi-

Dificultades. No parece aceptable la apropiación de los atributos esenciales a las personas hecha por los santos doctores.

1. Dice San Hilario: "La eternidad está en el Padre, la especie en la Imagen, el uso en el Don". En estas palabras consigna tres nombres propios de las personas: el nombre de Padre, el de Imagen, que es propio del Hijo, como hemos dicho, y el de Don, que es propio del Espíritu Santo, como también dijimos. Pone, además, tres cosas apropiadas, pues apropia la eternidad al Padre, la especie al Hijo, y el uso al Espíritu Santo. Pero esto no parece razonable, pues la "eternidad" implica la duración en el ser, la "especie" es principio de ser, y el "uso" parece referirse a la operación. Pero, como ni la esencia ni la operación se apropian jamás a persona alguna, parecen inadecuadas estas apropiaciones.

2. Dice San Agustín: "En el Padre está la unidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la concordia de la unidad con la igualdad". Esto tampoco parece aceptable, porque una persona no se denomina formalmente por lo que se apropia a otra, y así el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada, según hemos dicho. Esto no obstante, añade el propio San Agustín: "Estas tres cosas son una por el Padre, iguales por el Hijo y conexas por el Espíritu Santo". No

[a] *Sent.* 1 d.14 exposit. litt.; d.31 q.2 a.1; q.3 a.1; d.34 q.2; d.36 q.1 a.1 ad 5; *De verit.* q.1 a.7; *In 2 Cor.* 13 lect.3; *In Rom.* 11 lect.5.
[29] § 1: ML 10,51.
[30] C.5: ML 34,21

se apropian, pues, convenientemente estas notas a las personas.

3. Según el mismo San Agustín, al Padre se le atribuye la "potencia", al Hijo la "sabiduría" y al Espíritu Santo la "bondad"; y tampoco parecen exactas estas apropiaciones, pues la "virtud" o energía pertenece a la potencia; pero hallamos que la virtud se apropia al Hijo, como dice el Apóstol: "Cristo, virtud de Dios"; y también al Espíritu Santo, según San Lucas: "Salía de El una virtud y sanaba a todos". Luego la potencia no debe apropiarse al Padre.

4. Dice asimismo San Agustín: "No debe tomarse globalmente lo que dice el Apóstol: "de El, y por El, y en El". "De El" lo dice por el Padre; "por El", por el Hijo; "en El", por el Espíritu Santo". Pero tampoco parecen correctas estas apropiaciones, porque la locución "en El" parece incluir relación de causa final, que es la primera de las causas. Luego esta relación de causa debiera apropiarse al Padre, que es principio sin principio.

5. Hallamos que al Hijo se le apropia la "verdad", como dice San Juan: "Yo soy el camino, la verdad y la vida"; y también el "libro de la vida", según aquello del Salmo: "En la cabeza del libro está escrito de mí", que explica la Glosa diciendo: "esto es, ante el Padre, que es mi cabeza"; y también la locución "El que es"; pues explicando aquel texto de Isaías: "Heme aquí, voy a las gentes...", dice la Glosa: "Habla el Hijo, que dijo a Moisés: Yo soy el que soy". — Pero todas estas cosas más bien parecen propias del Hijo que no apropiadas. La "verdad", según San Agustín, "es la semejanza suma con el principio, sin desemejanza alguna"; y así parece que propiamente conviene al Hijo, que tiene principio. — El "libro de la vida" parece ser también algo propio, porque significa un ser que procede de otro, pues todo libro está escrito por alguien. — También la expresión "El que es" parece ser propia del Hijo, porque si cuando se dice a Moisés: "Yo soy el que soy", habla la Trinidad, síguese que Moisés podía decir: "El que es Padre, Hijo y Espíritu Santo me envió a vosotros"; y señalando después una persona determinada, podía decir también: "Aquel que es Padre e Hijo y Espíritu Santo me envió a vosotros". Pero esto es falso, porque ninguna persona es Padre e Hijo y Espíritu Santo. Luego este nombre no puede ser común a toda la Trinidad, sino que es propio del Hijo.

Respuesta. Debido a que nuestro entendimiento es conducido, como por la mano, del conocimiento de las criaturas al conocimiento de Dios, es necesario que considere a Dios según el modo de conocer que le proporcionan las criaturas. En la consideración de una criatura cualquiera se nos ofrecen cuatro aspectos, en este orden: "Primero", se considera la cosa en absoluto y en cuanto es cierto ente o ser. "Segundo", se la considera en cuanto es una. "Tercero", en cuanto dispone de poder para obrar y para causar. "Cuarto", se la considera en cuanto a la relación que tiene con los efectos causados. Por consiguiente, al tratar de Dios nos hallaremos también con esta cuádruple consideración.

Con arreglo, pues, a la primera consideración, por la que se considera a Dios en absoluto según su ser, tenemos la fórmula de San Hilario, según la cual la "eternidad" se apropia al Padre, la "especie" al Hijo y el "uso" al Espíritu Santo.—En efecto, la "eternidad", en cuanto significa el ser que no tiene principio, guarda semejanza con la propiedad del Padre, que es principio sin principio.

La "especie", o sea la "belleza", tiene semejanza con lo que es propio del Hijo, pues para que haya belleza se requieren tres condiciones: prime-

ritum Sanctum». Non ergo convenienter appropriantur Personis.

3. Item, secundum Augustinum [31], Patri attribuitur «potentia», Filio «sapientia», Spiritui Sancto «bonitas». Et videtur hoc esse inconveniens. Nam «virtus» ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud I ad Cor. 1,24, «Christum, Dei virtutem»; et etiam Spiritui Sancto, secundum illud Lc. 6,19: «Virtus de illo exibat, et sanabat omnes». Non ergo potentia Patri est approprianda.

4. Item, Augustinus, in libro «De Trin.» [32], dicit: «Non confuse accipiendum est quod ait Apostolus, «ex ipso, et per ipsum, et in ipso»—«ex ipso» dicens propter Patrem; «per ipsum» propter Filium; «in ipso» propter Spiritum Sanctum» [33]. Sed videtur quod inconvenienter. Quia per hoc quod dicit «in ipso», videtur importari habitudo causae finalis, quae est prima causarum. Ergo ista habitudo causae deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item, invenitur «veritas» appropriari Filio, secundum illud Io. 16,6: «Ego sum via, veritas et vita». Et similiter «liber vitae», secundum illud Psalmi 39,8: «In capite libri scriptum est de me»: Glossa (ordin.), «idest apud Patrem, qui est caput meum». Et similiter hoc quod dico «Qui est»: quia super illud Is. 65,1, «Ecce ego, ad gentes», dicit Glossa (interl.): «Filius loquitur, qui dixit Moysi, Ego sum qui sum».—Sed videtur quod propria sint Filii, et non appropriata. Nam «veritas», secundum Augustinum, in libro «De vera religione» [34], est «summa similitudo principii, absque omni dissimilitudine», et sic videtur quod proprie conveniat Filio, qui habet principium—«Liber» etiam «vitae» videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio: omnis enim liber ab aliquo scribitur.—Hoc etiam ipsum «Qui est» videtur esse proprium Filio. Quia si, cum Moysi dicitur, «Ego sum qui sum», loquitur Trinitas, ergo Moyses poterat dicere: «Ille qui est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, misit me ad vos». Ergo et ulterius dicere poterat: «Ille qui est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, misit me ad vos», demonstrando certam Personam. Hoc autem est falsum: quia nulla persona est Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati: sed est proprium Filii.

Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam «primo», consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam. «Secunda» autem consideratio rei est, inquantum est una. «Tertia» consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. «Quarta» autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde haec etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

«Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum», sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam aeternitas appropriatur Patri, species Filio, usus Spiritui Sancto (vide arg. 1). — «Aeternitas» enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio.

«Species» autem, sive «pulchritudo», habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio:

[31] Vide HUG. DE S. VICT., *De sacram.* l.1 p.2 c.6: ML 176,208.
[32] L.6 c.10: ML 42,932.
[33] *Contra Maximin.* l.2 c.23 n.4: ML 40,800.
[34] C.36: ML 34,152.

ro, la integridad o perfección; lo inacabado es por ello feo; segundo, la debida proporción y armonía, y, por último, la claridad, y así a lo que tiene un color nítido se le llama bello.—Pues bien, cuanto a lo "primero", guarda semejanza con una propiedad del Hijo, la de poseer real e íntegramente la naturaleza del Padre; y para insinuar esto dice San Agustín: "en donde", es decir, en el Hijo, "está la primera y suprema vida", etc. Respecto a lo "segundo", conviene con lo propio del Hijo en cuanto que es imagen expresa del Padre, y así vemos que se llama bella una imagen cuando representa el original con perfección, aunque éste sea feo; y a esto aludió también San Agustín cuando escribió del Hijo: "Donde es tanta la conveniencia y la primera igualdad", etc. Lo "tercero", conviene también con lo propio del Hijo en cuanto es Verbo, el cual es "luz y resplandor del entendimiento", como dijo el Damasceno y asimismo sugiere también San Agustín cuando dice: "Como Verbo perfecto a quien nada falta, y, de algún modo, arte del Dios omnipotente", etc.

El "uso", tomado el vocablo en sentido amplio, guarda semejanza con lo propio del Espíritu Santo, por cuanto el "usar" incluye también el "disfrutar", ya que usar es "disponer de algo al arbitrio de la voluntad", y disfrutar es "usar con placer", como dice San Agustín. Por tanto, el uso por el cual el Padre y el Hijo se disfrutan mutuamente conviene con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto es Amor, y esto es lo que también dice San Agustín: "Aquella dilección, deleite, felicidad o dicha es lo que él llama uso". Asimismo, el uso con que nosotros gozamos de Dios tiene semejanza con lo propio del Espíritu Santo en cuanto es Don, y esto es lo que enseña San Agustín cuando dice: "En la Trinidad está el Espíritu

quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.—Quantum igitur ad «primum», similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione [25] dicit: «ubi», scilicet in Filio, «summa et prima vita est», etc. Quantum vero ad «secundum», convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit (ibid.): «ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas», etc. Quantum vero ad «tertium», convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem «lux» est, «et splendor intellectus», ut Damascenus dicit [26]. Et hoc tangit Augustinus cum dicit (l.c): «tanquam Verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei», etc.

«Usus» autem habet similitudinem cum propriis Spiritus Sancti, largo modo accipiendo «usum», secundum quod «uti» comprehendit sub se etiam «frui»; prout uti est «assumere aliquid in facultatem voluntatis», et frui est «cum gaudio uti», ut Augustinus, X «De Trin.» [27], dicit. Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est Amor. Et hoc est quod Augustinus dicit [28]: «Illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, usus ab illo appellatus est».—Usus vero quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est Donum. Et hoc ostendit Augustinus cum dicit (l.c.): «Est in Trinitate Spiritus Sanctus, Genitoris Genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos perfundens».

Et sic patet quare «aeternitas, species» et «usus» Personis attribuantur vel approprientur, non autem «essentia» vel «operatio». Quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis Personarum.

«Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus». Et sic Augustinus Patri appropriat «unitatem», Filio «aequalitatem», Spiritui Sancto «concordiam» sive «connexionem» (vide arg.2). Quae quidem tria unitatem importare manifestum est: sed differenter. Nam «unitas» dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur Patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio.—«Aequalitas» autem importat unitatem in respectu ad alterum: nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo «aequalitas» appropriatur Filio, qui est principium de principio.—«Connexio» autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur Spiritui Sancto, inquantum est a duobus.

Ex quo etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, «tria esse unum propter Patrem, aequalia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum». Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque, in quo primo invenitur: sicut omnia inferiora dicuntur «vivere» propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitae in istis inferioribus. «Unitas» autem statim invenitur in persona Patris, etiam, per impossibile, remotis aliis Personis. Et ideo aliae Personae a Patre habent unitatem.—Sed remotis aliis Personis, non invenitur «aequalitas» in Patre: sed statim, posito Filio, invenitur aequalitas. Et ideo dicuntur omnia aequalia propter Filium: non quod Filius sit principium aequalitatis Patri; sed quia, nisi esset Patri aequalis Filius, Pater aequalis non posset dici. Aequalitas enim

[25] *De Trin.* l.6 c.10: ML 42,931.
[26] *De fide orth.* l.1 c.13: MG 94,857
[27] C.11: ML 42,982.

Santo, suavidad del que engendra y del engendrado, que nos inunda con caudalosa abundancia y generosidad".

Por todo esto se comprende por qué se atribuye o apropia a las personas la "eternidad", la "especie" y el "uso", y no la "esencia" o la "operación", pues en el concepto de éstas, debido a que son comunes, nada se halla que funde una semejanza con lo que es propio de las personas.

La segunda consideración de Dios es en cuanto se considera como uno, y en este aspecto San Agustín apropia al Padre la unidad, al Hijo la igualdad y al Espíritu Santo la concordia o conexión. Claro es que estas tres cosas llevan consigo la unidad, pero de diferente manera. La "unidad" es algo absoluto que no presupone ninguna otra cosa, y por esto se apropia al Padre, que no presupone persona alguna, porque es principio sin principio.—La "igualdad" requiere unidad respecto a otro, pues igual es lo que tiene la misma magnitud que otro, y por ello la "igualdad" se apropia al Hijo, que es principio de principio. La "conexión" requiere la unidad de dos, y por ello se apropia al Espíritu Santo, en cuanto procede de dos.

Por esto se comprenderá también aquello que dice San Agustín: que "los tres son uno por el Padre, iguales por el Hijo, conexos por el Espíritu Santo"; pues es sabido que cada cosa se atribuye a aquel en quien primariamente se hallan, y por esto se dice que los seres inferiores "viven" por el alma vegetativa, por ser la primera en que se manifiesta la vida de estos seres. Pues bien, la "unidad" aparecería inmediatamente en la persona del Padre, aunque, por un imposible, desapareciesen las otras personas. Por tanto, las otras personas tienen del Padre la unidad.—Mas, desaparecidas las otras personas, en el Padre no habría "igualdad"; y, en cambio, aparecerá en cuanto que existe el Hijo. Por esto se dice que todos son iguales por el Hijo, y no porque

el Hijo sea principio de igualdad para el Padre, sino porque si el Hijo no fuese igual al Padre, el Padre no podría ser llamado igual, puesto que su igualdad se considera primariamente con relación al Hijo, y la misma igualdad que tiene el Espíritu Santo con el Padre la tiene del Hijo.—Asimismo, si se excluyese al Espíritu Santo, que es el nexo de los dos, no podría entenderse la unidad de "conexión" entre el Padre y el Hijo, y, por tanto, están conectados por el Espíritu Santo, porque, puesto el Espíritu Santo, aparece la razón de que el Padre y el Hijo puedan decirse conectados.

Al tercer aspecto, por el cual se considera en Dios la virtud suficiente para causar, corresponde la tercera fórmula de apropiación, o sea la de potencia, sabiduría y bondad. Esta apropiación procede por vía de semejanza, si se considera lo que hay en las divinas personas, y por vía de desemejanza, si se considera lo que hay en las criaturas. Así, pues, la "potencia" tiene razón de principio y, por tanto, tiene semejanza con el Padre celestial, que es principio de toda la divinidad; pero a veces falta en el padre terreno, debido a los achaques de la edad.—La "sabiduría" tiene semejanza con el Hijo celestial, en cuanto es Verbo, que no es otra cosa que el concepto de la sabiduría; pero a veces falta también en el hijo terreno, debido a los pocos años.—La "bondad", por ser razón y objeto del amor, tiene semejanza con el Espíritu Santo, que es el Amor; pero parece incompatible con el espíritu terreno, en cuanto éste implica cierto impulso violento, como se dice en Isaías: "El espíritu de los poderosos es como el huracán que empuja una pared".

En cuanto al término "virtud", se apropia al Hijo y al Espíritu Santo; pero no en el sentido en que se llama virtud a la fuerza o potencia de alguna cosa, sino porque a veces también se llama virtud a lo que procede de la potencia, y en este sentido decimos de un hecho virtuoso que fué ejecutado "por virtud" de algún agente.

A la cuarta consideración, en que se mira a Dios en relación con sus efectos, corresponde la apropiación "de El", "por El" y "en El". La preposición "de" (en latín "ex") indica unas veces relación de causa material, para la cual no hay lugar en Dios. Otras de causa eficiente, y ésta ya compete a Dios por razón de su potencia activa, y por ello, lo mismo que el poder, se apropia al Padre.—La preposición "por" designa unas veces causa intermedia, por ejemplo, cuando decimos que el artesano obra "por el martillo", y en este sentido "por" es en ocasiones no apropiado, sino propio del Hijo, conforme a lo que dice San Juan: "Todas las cosas fueron hechas por El", no porque el Hijo sea instrumento, sino porque es principio procedente de principio. En otras ocasiones designa la forma por la que opera el agente, y así decimos que el artífice opera "por el arte", y, por tanto, así como la sabiduría y el arte se apropia al Hijo, también se le apropia el dictado de "por El".—La preposición "en" designa la relación de continente. Pero Dios contiene las cosas de dos maneras: una según su semejanza, y así se dice que las cosas están en Dios por cuanto están en la ciencia divina, y en este sentido la locución "en El" debiera apropiarse al Hijo. Pero hay otro modo de estar contenidas las cosas en Dios, y es en cuanto Dios por su bondad las conserva, las gobierna y las conduce al fin que les corresponde, y así la locución "en El" se apropia al Espíritu Santo, como se le apropia la bondad.

Por lo demás, nada obliga a admitir que la relación de causa final, aunque la primera se apropie al Padre, que es principio que no procede de principio, porque las personas divinas, de las cuales es principio el Padre, no proceden como ordenadas

cius primo consideratur ad Filium: hoc enim ipsum quod Spiritus Sanctus Patri aequalis est, a Filio habet.—Similiter, excluso Spiritu Sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas «connexionis» inter Patrem et Filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum Sanctum: quia, posito Spiritu Sancto, invenitur unde Pater et Filius possint dici connexi.

«Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum», sumitur tertia appropriatio, scilicet potentiae, sapientiae» et «bonitatis» (vide arg.3). Quae quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis Personis est: et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. «Potentia» enim habet rationem principii. Unde habet similitudinem cum Patre caelesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno, propter senectutem.—«Sapientia» vero similitudinem habet cum Filio caelesti, inquantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae. Deficit autem interdum filio terreno, propter temporis paucitatem.—«Bonitas» autem, cum sit ratio et obiectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est Amor. Sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentam quandam impulsionem; prout dicitur Is. 25,4: «spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem».

«Virtus» autem appropriatur Filio et Spiritui Sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei: sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum esse «virtutem» alicuius agentis.

«Secundum vero quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus», sumitur illa appropriatio «ex quo, per quem», et «in quo» (vide arg.4). Haec enim praepositio «ex» importat quandoque quidem habitudinem causae materialis, quae locum non habet in divinis: aliquando vero habitudinem causae efficientis. Quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae: unde et appropriatur Patri, sicut et potentia.—Haec vero praepositio «per» designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus quod faber operatur «per martellum». Et sic ly «per» quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Io. 1,3: «Omnia per ipsum facta sunt»; non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae per quam agens operatur: sicut dicimus quod artifex operatur «per artem». Unde, sicut sapientia et ars appropriatur Filio, ita et ly «per quem».—Haec vero praepositio «in» denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo, secundum suas similitudines: prout scilicet res dicuntur esse in Deo, inquantum sunt in eius scientia. Et sic hoc quod dico «in ipso», esset appropriandum Filio. Alio vero modo continentur res a Deo, inquantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly «in quo» appropriatur Spiritui Sancto, sicut et bonitas.

Nec oportet quod habitudo causae finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri, qui est principium non de principio: quia Personae divinae, quarum Pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum qualibet illarum sit ultimus finis;

a un fin, puesto que cada una de ellas es fin último, sino por procesión espontánea, que más bien parece referirse a la potencia natural.

Respecto de las otras apropiaciones de que se habló, hemos de decir que la "verdad", puesto que, según hemos visto, pertenece al entendimiento, se apropiaría al Hijo, y, sin embargo, no es propiedad suya. La verdad, según dijimos, puede considerarse o en cuanto está en el entendimiento o en cuanto está en las cosas. Pero lo mismo el entendimiento que el objeto, tomado en sentido esencial, son esenciales y no personales, y, por consiguiente, también lo es la verdad. — La definición de San Agustín conviene a la verdad en cuanto se apropia al Hijo.

El "libro de la vida" directamente implica conocimiento, e indirectamente vida. Es, como hemos dicho, el conocimiento que Dios tiene de los que han de alcanzar la vida eterna. Por esta razón se apropia al Hijo, no obstante que la vida se apropie al Espíritu Santo, puesto que implica cierto movimiento interior, por el cual conviene con lo propio del Espíritu Santo en cuanto es Amor. — Lo de ser escrito por alguien no pertenece al concepto de libro en cuanto libro, sino en cuanto obra de arte, y, por consiguiente, no implica relación de origen ni es personal, sino apropiado a la persona.

La expresión "El que es" se apropia a la persona del Hijo, no por sí misma, sino por razón de algo que se añade, es decir, por cuanto el hecho de hablar Dios a Moisés prefiguraba la liberación del género humano, que el Hijo había de hacer. No obstante, si el "que" se toma como pronombre relativo, puede enunciar también la persona del Hijo, y en este caso tendría significado personal, como si, por ejemplo, dijéramos: "el Hijo es el engendrado que es", lo mismo que "Dios engendrado" es personal. Pero si se toma en sentido indeterminado, es esencial.—Por fin, aunque gramaticalmente el pronombre "éste" parece designar una determinada persona, es porque, en sentido gramatical, cualquier cosa demostrable se considera como persona, aunque en realidad no lo sea, y así también decimos "esta piedra" o "este asno". Por esto, la esencia divina, cual la supone y significa el término "Dios", puede designarse gramaticalmente con el pronombre "éste", según leemos en el Exodo: "Este es mi Dios y le alabaré".

sed naturali processione, quae magis ad rationem naturalis potentiae pertinere videtur.

«Ad illud vero quod de aliis quaeritur» (vide arg.5), dicendum quod veritas, cum pertineat ad intellectum, ut supra (q.16 a.1) dictum est, appropriatur Filio: non tamen est proprium eius. Quia veritas, ut supra (ibid.), dictum est, considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta sunt essentialia et non personalia, ita et veritas.—Definitio autem Augustini inducta, datur de veritate secundum quod appropriatur Filio.

«Liber» autem «vitae» in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam: est enim, ut supra (q.24 a.1) dictum est, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam aeternam. Unde appropriatur Filio: licet vita approprietur Spiritui Sancto, inquantum importat quendam interiorem motum, et sic convenit cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est Amor.—Esse autem scriptum ab alio, non est de ratione libri inquantum est liber: sed inquantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatum Personae.

Ipsum autem «Qui est» appropriatur personae Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adiuncti: inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysen, praefigurabatur liberatio humani generis, quae facta est per Filium. Sed tamen, secundum quod ly «Qui» sumitur relative, posset referre interdum personam Filii: et sic sumeretur personaliter, ut puta si dicatur, «Filius est genitus Qui est»; sicut et «Deus genitus» personale est. Sed infinite sumptum est essentiale.—Et licet hoc pronomen «iste», grammatice loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere; tamen quaelibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona; dicimus enim «iste lapis», et «iste asinus». Unde et, grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur et supponitur per hoc nomen «Deus», potest demonstrari hoc pronomine «iste»; secundum illud Ex. 15.2: «Iste Deus meus, et glorificabo eum».

INTRODUCCION A LA CUESTION 40

DE LAS DIVINAS PERSONAS EN COMPARACION CON LAS RELACIONES

Después de tratar en la cuestión anterior de las personas en relación a la esencia divina, pasa Santo Tomás a considerarlas en orden a las relaciones o propiedades personales.

Esta cuestión se divide en dos partes. La primera considera las personas en orden a las relaciones (a.1-3), y la segunda, respecto de los orígenes o actos nocionales, de los que provienen las relaciones (a.4).

En la primera parte se tocan los puntos siguientes: 1.º Identidad de las personas y las relaciones (a.1). 2.º Constitución y distinción de las personas por las relaciones (a.2). 3.º Si permanecen en Dios las personas distintas después de abstraídas por el entendimiento las relaciones (a.3).

Finalmente, en la segunda parte se analiza el orden que guardan los orígenes de las personas con las relaciones (a.4).

De esta manera, la consideración de las personas respecto de las relaciones es completa.

I. Identidad de las relaciones y las personas (a.1)

De las cuatro relaciones existentes en Dios, consecuentes a las dos procesiones, una de ellas, la aspiración activa, común al Padre y al Hijo, no es personal. La presente cuestión se refiere directamente a las personales, es decir, a las de paternidad, filiación y procesión, aunque indirectamente también alcanza a la de espiración activa.

Después de lo dicho en la cuestión 28 acerca de la identificación de las relaciones con la esencia divina, y en la 29 acerca de la significación del nombre de persona en Dios, podría parecer inútil esta cuestión. Sin embargo, en el siglo XIII corrían sentencias falsas acerca de ella, y, por otra parte, la consideración de las personas no sería completa si no se estudiaran bajo todos sus aspectos, y, por tanto, también en orden a las relaciones de manera particular y concreta.

Los que con Gilberto Porretano concebían las relaciones como asistentes o extrínsecas a la esencia divina, afirmaban que las relaciones no se identifican con las personas ni existen en las personas.

Por el contrario, Prepositino y otros, al no admitir más que la existencia de lo concreto e individual en Dios, aunque identificaban realmente las relaciones con las personas, negaban, sin embargo, que existieran en las personas. Porque un individuo no existe *en* sí mismo, sino que *es* el individuo que existe.

En contra de estas concepciones establece Santo Tomás la siguiente tesis:

Las relaciones personales se identifican realmente con las personas y son en las personas, de las cuales se distinguen solamente con distinción de razón.

Todo esto es obvio si se tiene en cuenta lo que en la cuestión 32 dejamos expuesto acerca de las nociones o notas de las personas. Dijimos que eran razones *abstractas,* por medio de las cuales conocíamos las personas y las distinguíamos entre sí. Entre otras notas, las principales son las relaciones personales, constitutivas de las mismas personas. Ahora bien, en Dios lo abstracto se identifica realmente con lo concreto e individual, que son las mismas personas divinas, en virtud de su absoluta simplicidad. Y puesto que las razones abstractas significan las cosas a manera de forma de los individuos en que existen, síguese que las relaciones personales se identifican realmente con las personas y existen *en* las personas, a las cuales constituyen. Así la relación de paternidad en el Padre y las de filiación y procesión en el Hijo y en el Espíritu Santo. Por lo cual se dice en el *Prefacio* de Trinidad que "adoramos... las propiedades (o relaciones) *en* las personas..."

Al mismo tiempo, las relaciones personales se distinguen con distinción de razón de las personas, en cuanto que las primeras significan de un modo abstracto la forma de las personas, paternidad, filiación, etc., mientras que las personas expresan los individuos subsistentes divinos, Padre, Hijo, Espíritu Santo.

El error de Gilberto Porretano estriba en no considerar las relaciones más que en su concepto específico, no teniendo en cuenta el genérico, sin el cual no puede darse la relación predicamental, y por cuya razón las relaciones tienen existencia real en Dios y se identifican con la misma esencia divina.

Prepositino, al negar la existencia de Dios en las formas significadas por los conceptos abstractos de las propiedades o relaciones personales, minaba por su base uno de los datos fundamentales del problema y, al mismo tiempo, se incapacitaba para admitir la existencia real de las relaciones en las personas y su distinción de razón respecto de las mismas.

La relación no personal, o sea la espiración activa, se identifica también realmente con las personas del Padre y del Hijo; mas no en virtud de la identidad de lo abstracto con lo concreto e individual en Dios, puesto que la espiración activa no es forma constitutiva de las personas del Padre y del Hijo, sino en cuanto que en Dios no puede haber composición de sujeto y accidentes. Se distingue, no obstante, del Padre y del Hijo con distinción de razón, no como lo abstracto de lo concreto, sino por la oposición relativa que, en cuanto tal, dice al Espíritu Santo, y que no expresan por sí mismas las personas del Padre y del Hijo, constituídas por las relaciones de paternidad y de filiación (a.1 ad 1).

De aquí deduce Santo Tomás que las propiedades o relaciones personales se dicen de la esencia divina sólo por real identidad, y de las personas, además, en cuanto al modo de significar, o sea, como forma de las mismas (ad 2). Mas, como se distinguen de las personas con distinción de razón, y los actos son propiamente de las personas, de aquí que no se puedan decir de las propiedades o relaciones persona-

les aquellos actos que significan los orígenes de las mismas, como, por ejemplo, que la paternidad engendra o que la filiación es engendrada, sino el Padre engendra o el Hijo es engendrado. Porque las propiedades o relaciones personales significan o expresan las formas *de* las personas y *en* las personas, no las mismas personas (ad 3) [1].

II. Las personas se constituyen y distinguen por las relaciones (a.2)

La identificación de las relaciones con las personas y de éstas con la esencia divina, numéricamente una, plantea el grave problema relativo al principio de la distinción real de las personas entre sí. Pues no habiendo en éstas más que la esencia y las relaciones, por ambas partes parece cerrado el camino a toda posibilidad de distinción real entre ellas. Tal es la cuestión que resuelve Santo Tomás en el artículo 2.

Para que resalte más su posición es conveniente apuntar otras soluciones diferentes de la suya.

A) Soluciones inadmisibles

a) Los que no admitían en Dios nada más que la existencia de lo concreto e individual y negaban la existencia de las notas personales [2], afirmaban que las personas divinas se distinguían entre sí por sí mismas.

Pero esto está en abierta oposición con las enseñanzas de los *Concilios XI de Toledo, Lateranense IV* y *Florentino,* los cuales a una afirman que sólo la relación multiplica y distingue en Dios las personas [3].

Además, es fácil ver que semejante doctrina conduce directamente al triteísmo. Pues, identificándose las personas con la esencia divina, si se distinguieran entre sí por sí mismas totalmente, habría tres dioses distintos. Esta solución debe ser considerada como contraria a la fe, sobre todo después de la definición del *Concilio Florentino,* según la cual las personas divinas son en todo una misma cosa, a no ser en aquello en que dicen oposición relativa (D 703).

b) Enseñaron otros que las personas divinas se constituían por algo *absoluto* (la subsistencia), *extrínsecamente* seguido de ciertas relaciones.

Semejante doctrina es también contraria a los principios más fundamentales de la teología trinitaria y a las mismas enseñanzas de los concilios. Pues lo absoluto en Dios pertenece a la esencia, que es numéricamente una en todas las personas. Por tanto, lo absoluto no puede ser principio de distinción, sino de real identidad.

La subsistencia, en cuanto dice negación de sujeto de inhesión, es una perfección absoluta esencial, no personal. Y en cuanto expresa incomunicabilidad de las personas entre sí, es algo relativo, no absoluto, constituído por la oposición de las relaciones subsistentes. Por eso dice Santo Tomás (ad 2) que "las personas divinas no se distinguen por la existencia en la cual subsisten, ni por nada absoluto, sino por las relaciones subsistentes. Además, como antes dijimos, si las personas se distinguieran por algo absoluto, el triteísmo sería inevitable. El mismo Santo Tomás afirma que de ello se seguiría que las personas del Hijo y del Espíritu Santo quedaban reducidas a la nada absoluta [4].

[1] Cf. *Sent.* 1 d.26 q.2 a.1; q.33 a.2-3; *Compend. theol.* c.67.
[2] Cf. q.32 a.2.
[3] Cf. D 280 428 703.

B) La solución de Santo Tomás

En la línea de lo absoluto es imposible encontrar una solución a esta cuestión. En la de lo relativo existen en las personas divinas las procesiones u orígenes y las relaciones. ¿Cuál de las dos es su elemento distintivo y constitutivo?

Ante todo es necesario tener en cuenta que procesiones y relaciones se identifican realmente en Dios, distinguiéndose tan sólo en cuanto al modo de significar. Porque si en el origen de una cosa se prescinde del movimiento, como sucede en las procesiones divinas, quedan sólo las relaciones del originante al originado y viceversa, las cuales en Dios son subsistentes, por lo mismo que se verifican en la identidad numérica de naturaleza. Pero tienen distinta manera de significar: los orígenes, a modo de *acto,* y las relaciones, a modo de *forma,* pues en las cosas sensibles, de donde tomamos estos conceptos y de donde reciben su modo peculiar de significar, son realmente distintos [5]. Y de aquí que, distinguiéndose las personas por algo relativo, podamos decir que por los orígenes o bien por las relaciones.

Hugo de San Víctor y otros siguieron el camino de los orígenes, fundados en que las relaciones son consecuentes a los actos que los significan. Y así el Padre se distingue del Hijo porque lo engendra, y el Hijo del Padre en cuanto es por El engendrado. Las relaciones consiguientes manifiestan sólo la distinción de las personas, al modo que en las criaturas las notas individuantes expresan la naturaleza individualizada por la materia, mas no son el principio individuante.

Santo Tomás rechaza esta manera de ver, fundado en este principio general: que nosotros hablamos de las cosas divinas por analogía con las sensibles, de donde arranca todo nuestro conocimiento y el modo de significar de nuestros conceptos. Ahora bien, nosotros no podemos entender dos cosas como realmente distintas en sí mismas si no es por algo *intrínseco* que las constituya. Así, dos individuos de la misma naturaleza en el orden sensible se diferencian por la materia, y en el angélico, por la forma. Pero el origen o procesión de una cosa no significa algo intrínseco a ella, sino el camino a la misma, ya activa o pasivamente considerado. Por tanto, no puede admitirse que los orígenes o procesiones, según nuestro modo de entender y significar, distingan directamente las divinas personas. Es necesario señalar algo intrínseco en ellas, por lo que sean realmente distintas entre sí.

Por otra parte, el principio distintivo de las personas divinas no debe presuponerlas ya constituídas y distintas, sino que debe constituirlas y distinguirlas a la vez, o sea constituirlas distinguiéndolas. Mas esto no lo hacen de suyo los orígenes. Porque activamente o en la persona originante son acto de la misma, y, por tanto, la presupo-

[4] *De pot.* q.10 a.1 ad 15.
[5] Cf. 1 q.41 a.1 ad 2.

nen ya constituída y distinta; y pasivamente son extrínsecos a las personas originadas como camino hacia ellas. Luego, según nuestro modo de concebir y significar, no podemos afirmar que los orígenes o procesiones divinas distingan primariamente las divinas personas.

La solución de Santo Tomás tiene dos partes:

1.ª *La distinción de las personas, primaria y originariamente, proviene de las relaciones.*

Lo cual, y en primer lugar, es mucho más conforme con las enseñanzas de los concilios, los cuales constantemente afirman que el número, y, por consiguiente, también la distinción de las personas, proviene de las relaciones [6].

Por otra parte, esta explicación evita los inconvenientes de la opinión anterior. Porque, significando las relaciones a modo de forma, son *intrínsecas* a las personas. Y siendo intrínsecas a ellas, no las presuponen ya constituídas, sino que las constituyen en sí mismas. Y constituyéndolas, las distinguen, porque las personas son las mismas relaciones subsistentes, de cuya esencia es la oposición relativa y la real distinción [7].

Las relaciones que presuponen constituídas a las personas son las accidentales, no las subsistentes, las cuales llevan consigo la misma distinción de las personas (ad 4). Y así la persona del Padre se constituye en sí misma y se distingue de la del Hijo por la de paternidad. Y el Hijo por la de filiación, etc. Todo lo cual guarda analogía con el modo de significar los orígenes y las relaciones en las cosas creadas, según el cual nosotros hablamos de las divinas.

2.ª *En un orden secundario y remoto o derivado, puede decirse también que las personas se distinguen por los orígenes o procesiones.*

Porque expresan sus actos propios, como el engendrar en el Padre, y ser engendrado en el Hijo, y espirado en el Espíritu Santo. Pero no las constituyen, sino que o las presuponen ya constituídas, como al Padre el engendrar, o las significan en su realización como término de los mismos, al modo que el ser engendrado expresa al Hijo, y ser espirado al Espíritu Santo.

Por eso, aunque las procesiones divinas se identifican realmente en Dios con las relaciones, según nuestro modo de concebir unas y otras y de significarlas, forzoso es decir que las personas se distinguen y constituyen primaria y fundamentalmente por las relaciones, y sólo secundariamente por las procesiones. La doctrina de Santo Tomás es, pues, totalmente inversa a la de Hugo de San Víctor. San Buenaventura en el fondo no disiente de Santo Tomás.

C) De qué manera las relaciones constituyen y distinguen las personas

Surge ahora una cuestión sumamente difícil y delicada acerca del modo como las relaciones constituyen y distinguen las personas.

De cuatro maneras distintas pueden ser consideradas las relaciones divinas:

a) Bajo su aspecto *genérico,* o sea en cuanto existen en la esencia divina. Mas es claro que, así consideradas, no pueden constituir

[6] *Cf. Tolet. XI* (D 280), *Lat. IV* (D 428), *Flor.* (D 703).
[7] 1 q.29 a.4; q.28 a.3.

ni distinguir las personas. Porque de esta manera no son propiamente relaciones ni expresan otra cosa que la misma esencia divina, una e indivisible, con la cual se identifican.

b) En su *diferencia* específica de relación. Y tampoco en este sentido es admisible que las relaciones constituyan las personas. Porque de este modo las relaciones prescinden de la existencia real, y son extrínsecas o asistentes a las personas y a la esencia. No dicen más que *orden a...*

c) Bajo el aspecto *específico* de relación, en cuanto tal. En este caso es la misma referencia actual de dos personas entre sí, o sea el orden de una persona a otra, lo cual supone las personas ya constituídas y subsistentes.

d) En su concepto *específico,* en cuanto connota el *genérico,* y solamente así las relaciones pueden constituir y distinguir las personas. Porque solamente de esta manera reúnen las condiciones necesarias que para ello se requieren. Pues las relaciones en sí mismas significan abstractamente a modo de *forma,* y son *intrínsecas* a las personas, según nuestro modo de concebir y de representar. Bajo su aspecto *específico* dicen oposición relativa y real distinción de su correlativo. Y en cuanto éste connota el elemento *genérico,* o su real existencia, son *subsistentes,* identificándose con la divina esencia. Luego de este modo, al mismo tiempo que *intrínsecamente* constituyen las personas, las distinguen entre sí.

Y siendo lo abstracto y lo concreto en Dios realmente una misma cosa, las relaciones existen en las personas y son las mismas personas.

Así las relaciones de paternidad y de filiación en el Padre y en el Hijo, respectivamente. Y otro tanto hay que decir de la de procesión en el Espíritu Santo.

De donde se sigue que la distinción real entre las personas es la más próxima a la unidad, y, por consiguiente, la mínima que puede darse; por cuanto es distinción puramente relativa, en la más absoluta identidad de esencia y de atributos (ad 3); la cual de ninguna manera se opone a la simplicidad de Dios, porque no establece composición de ninguna clase (ad 1) [8].

III. Si, abstraídas por el entendimiento las relaciones, permanecen en Dios las personas distintas (a.3)

Establece Santo Tomás esta cuestión como contraprueba y complemento de la anterior y también con el objeto de corregir ciertos modos de pensar que circulaban en su tiempo. Con esta ocasión manifiesta su propio sentir acerca de otra cuestión sobre la cual todavía existe divergencia entre los teólogos.

Los que opinaban que las personas divinas, al igual de las creadas, se distinguen por sí mismas, sostenían que, abstraídas por el entendimiento las relaciones y propiedades, quedaban, sin embargo, las personas [9].

[8] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.2; *De pot.* q.8 a.3; q.9 a.5 ad 18; *Cont. Gent.* 4.24; *Compend. theol.* c.52; 1 q.29 a.4; *Quodl.* 4 q.4 a.7.
[9] *Sent.* 1 d.26 q.1 a.2.

Mas esto no puede admitirse, porque el único principio de distinción en Dios son las relaciones. De donde resulta que, abstraídas éstas, desaparecen las personas. Además, semejante opinión se funda en un falso supuesto, a saber: que las relaciones en Dios son, como en las criaturas, accidentes inherentes a un sujeto substancial (ibid.).

Otros, con Ricardo de San Víctor, sostenían que, abstraídas por el entendimiento las relaciones, quedan las hipóstasis divinas, distintas por las procesiones, mas no las personas; porque las relaciones consiguientes a las procesiones expresan dignidad, la cual eleva las hipóstasis divinas al rango de personas.

Tampoco puede admitirse esto, porque las relaciones, y no las procesiones, son las que distinguen y constituyen las hipóstasis y las personas divinas, pues en Dios no cabe tal distinción entre hipóstasis y persona.

Santo Tomás resuelve la cuestión de una manera muy distinta. Conforme a la doble abstracción, total y formal, cuya naturaleza y distinción se indican en el cuerpo del artículo, establece las siguientes conclusiones:

1.ª *Tratándose de la abstracción total, si prescindimos en Dios de las propiedades personales, queda sólo el concepto de la esencia común, mas no el de las personas.*

Porque las personas son como lo particular respecto de la esencia divina, que es común a ellas, y, por tanto, como las propiedades personales constituyen y distinguen las personas, abstraídas aquéllas por el entendimiento, queda sólo el concepto común de esencia divina. Como si en el concepto de hombre prescindimos de la diferencia de racional, desaparece también el de hombre, quedándonos sólo el concepto genérico de animal, que es como lo universal respecto del hombre.

2.ª *Si con abstracción formal prescindimos en las personas de las propiedades no personales, todavía queda el concepto propio de las personas.*

La razón es porque aquéllas no las constituyen y distinguen. Y así, si abstraemos en el Padre la propiedad de ingénito y en el Padre y el Hijo la de común espiración, permanece íntegro el concepto propio y distinto de ambas personas.

3.ª *Mas, si con la misma abstracción formal prescindimos de las propiedades personales, desaparece también el concepto de las personas.*

Por la misma razón ya antes apuntada de que las relaciones y propiedades personales constituyen y distinguen las personas: de la misma manera que si en el círculo prescindimos de la forma de circunferencia o en el hombre de la racionalidad.

Todo aquí es claro y consecuente con lo establecido en el artículo anterior acerca de la constitución y distinción de las personas divinas [10].

[10] Cf. *Sent.* 1 d.26 q.1 a.2; *De pot.* q.8 a.4; *Compend. theol.* c.61.62.

Cuántas subsistencias hay en Dios

Los teólogos discuten todavía acerca del número de subsistencias en Dios. Todos convienen en admitir las tres relativas, correspondientes a las tres relaciones personales. Toda la discusión recae sobre si es necesario admitir también en Dios una subsistencia absoluta, virtualmente distinta de las relativas, la cual, según nuestro modo de concebir, se presuponga a ellas.

La sentencia de Santo Tomás es claramente afirmativa. Algunos testimonios bastarán para probarlo de modo inequívoco. Dice así en *Sent.* 1 d.21 q.2 a.1: "El término *Dios* dice la naturaleza divina de las tres personas, la cual es en sí misma subsistente, no presupuesta la distinción de las personas. De donde, aunque exprese la naturaleza divina como naturaleza y no como subsistente, sin embargo, la naturaleza en sí misma es subsistente".

En *Sent.* 3 d.6 a.2 ad 2: "Es exclusivo de Dios que su misma esencia sea subsistente. De donde se sigue que la existencia le pertenece a la esencia por sí misma. Más aún: es el mismo ser subsistente. Por eso la esencia no difiere realmente de la persona; de donde se sigue que la misma existencia de la esencia es también de la persona, que sólo se distingue de la esencia con distinción de razon".

Y en el libro IV *Cont. Gent.* c.14: "Hay en Dios muchas cosas subsistentes, si se consideran las relaciones, y una sola cosa subsistente si nos atenemos a la esencia. Por eso decimos que es un solo Dios, porque es una esencia subsistente, y muchas personas, por la distinción de las relaciones subsistentes".

Siendo la esencia de Dios el mismo ser subsistente y distinguiéndose las personas divinas realmente entre sí y virtualmente de la esencia divina, no se ve cómo pueda negarse la subsistencia absoluta en Dios, toda vez que distinguimos las personas de la esencia común.

Mas ¿en qué consiste la subsistencia absoluta de Dios y en qué se distingue de las relativas?

La subsistencia encierra en su concepto varias cosas: *a)* La singularidad o individualidad de la substancia. *b)* La perseidad o negación de sujeto para existir. *c)* La razón de principio perfecto de operaciones. *d)* Y la incomunicabilidad a otro sujeto.

Ahora bien, nadie negará que la subsistencia absoluta de la divina esencia posee en grado perfecto las dos primeras notas. Tiene también la tercera respecto de todas las operaciones *ad extra* o fuera de Dios, las cuales, como enseña constantemente Santo Tomás, son acto de la esencia y no de las personas, a no ser en cuanto se identifican con la esencia. En lo cual se distinguen las operaciones de Dios *ad extra,* llamadas por eso mismo esenciales, de los actos nocionales, los cuales son de las personas como distintas. Finalmente, posee también la esencia divina incomunicabilidad absoluta respecto de las criaturas, propia del ser subsistente en cuanto tal.

La subsistencia absoluta se distingue de las relativas sólo virtualmente, o sea en cuanto expresa realmente la misma subsistencia bajo distinta formalidad. Y por eso la subsistencia absoluta es comunicable en Dios a las divinas personas, de la misma manera que la esencia, y totalmente incomunicable a las criaturas. Y las sub-

sistencias relativas son absolutamente incomunicables tanto *ad extra* como dentro del mismo Dios. Es la misma distinción que existe entre la esencia y las personas.

De donde se sigue que, si prescindimos de las relaciones personales en Dios, nos queda el concepto de la naturaleza divina como subsistente, y, por tanto, como persona, no en sentido teológico, sino tan sólo en sentido filosófico por orden a las criaturas (a.3 c y ad 3). Y así hablamos en filosofía de un Dios personal.

Esta distinción entre el concepto teológico y filosófico de persona en Dios está basada en la misma distinción que existe entre la subsistencia absoluta y las relativas, y es fundamento para la demostración de la existencia de un Dios personal, contra el panteísmo. De otra suerte nos sería imposible la demostración de la personalidad divina por razón natural.

La unión de la naturaleza humana con el Verbo divino fué hecha en la subsistencia relativa y no en la absoluta. Pero pudo de igual manera hacerse la encarnación de Dios en la subsistencia absoluta. Pues así como, abstraídas por el entendimiento las relaciones personales, queda, según nuestro modo de concebir, la naturaleza divina subsistente, así también la naturaleza asumente con la que pudo verificarse aquella unión. De hecho se realizó en la relativa del Verbo divino, pero pudo hacerse de otra manera. Santo Tomás así lo enseña expresamente repetidas veces.

La distinción entre la subsistencia absoluta y las relativas de Dios es una consecuencia lógica de la concepción de la Trinidad en los Padres latinos, partiendo de la unidad de esencia para terminar en la distinción de personas [11].

IV. Orden entre las procesiones, las relaciones y las personas (a.4)

En el artículo 4 resuelve Santo Tomás la dificultad más grave, nacida de la concepción latina de la Trinidad, acerca de la constitución de la primera persona por la relación de paternidad. Esta dificultad no existe en la concepción griega, que parte de las personas distintas ya constituídas, ni tampoco en la latina respecto de aquellas personas que proceden de otras. Pero la del Padre, que no procede de ninguna, ¿cómo puede constituirse por la relación de paternidad, si las relaciones, según nuestro modo de concebir, son consecuentes a las procesiones, y éstas son actos de las personas ya constituídas? En las cosas creadas, la relación de paternidad es consecuente al acto de la generación, en virtud del cual uno se dice padre. Luego si las personas divinas se constituyen por las relaciones, la persona del Padre sería tal antes de engendrar al Hijo y, por tanto, antes de estar constituída en sí misma. ¿Qué orden guardan, pues, entre sí estas tres cosas en Dios: procesiones, relaciones y personas?

Para los que sostienen, con Ricardo de San Víctor, que las personas se distinguen inmediatamente por las procesiones, a las que siguen las relaciones, no existe la dificultad propuesta. Pero bien pron-

[11] 3 q.3 a.3 c ad 1.2; *Sent.* 3 d.5 q.2 a.3; *Sent.* 1 d.23 q.1 a.3; d.26 q.1 a.2; d.29 q.1 a.4 ad 2; *De pot.* q.8 a.4 dif.4.ª

to chocan con otra insoluble, cual es la de que las procesiones, como actos de las personas, las suponen ya constituídas y distintas. Porque los orígenes o procesiones significan a modo de acto, el cual es de la persona ya existente y constituída. Por ambas partes parece, a primera vista, que el callejón no tiene salida.

Sin embargo, Santo Tomás la encuentra fácilmente en su propia concepción, explicando de una manera concreta y fijamente determinada el orden de prioridad y posterioridad que, según nuestro modo de concebir, tienen entre sí las tres cosas antes indicadas. Para ello distingue entre las relaciones personales y no personales y las procesiones activa o pasivamente consideradas, distinciones que ya nos son conocidas.

A su vez distingue también las relaciones personales, según se consideren *reduplicative,* o en cuanto relaciones, y connotando *formaliter* su existencia en la divina esencia, o sea, del modo como constituyen las personas, según explicamos en el artículo 2. Conforme a estas distinciones, establece Santo Tomás el orden de prioridad o posterioridad, según nuestro modo de concebir, de las procesiones con las relaciones y las personas. Para mejor inteligencia expondremos su doctrina en proposiciones claras y precisas:

1.ª *Los orígenes o procesiones, pasivamente tomadas, según nuestro modo de entender, preceden absolutamente a las relaciones de las personas originadas en Dios, ya sean aquéllas personales o no.*

Por ejemplo, el nacimiento del Hijo es anterior, según nuestro modo de concebir, a la misma relación de filiación y de espiración activa, y también a la misma persona del Hijo de Dios. De modo semejante en el Espíritu Santo respecto de la relación de procesión.

La razón es obvia. Porque las procesiones, así consideradas, significan, siempre según nuestro modo de representar, las personas en su realización. Y siempre el *fieri* de una cosa es anterior a la misma y a todo lo que a ella pertenece y en ella existe, de cualquier manera que sea.

2.ª *Los orígenes, activamente considerados, son anteriores, según nuestro entendimiento, a la relación no personal de la persona originante.*

Por ejemplo, el acto de espirar en el Padre y el Hijo respecto de la relación que ambos dicen al Espíritu Santo. Porque, no siendo personal esta relación, no constituye las personas del Padre y del Hijo, sino que las supone constituídas y distintas, y la razón de ser de esta relación se encuentra en el acto por el cual los dos espiran el Espíritu Santo. Luego aquél es anterior, según nuestro entender, al orden que ambos dicen al Espíritu Santo.

3.ª *La relación de paternidad* reduplicative, *o en cuanto tal, es posterior, según nuestro modo de representar, a la generación activa del Hijo.*

La relación de paternidad así considerada dice orden actual entre el Padre y el Hijo, el cual presupone la existencia de ambos. De donde se sigue que es posterior a la generación activa, razón de la existencia del Hijo. En este sentido y en el de la proposición segunda, es cierto

lo que decía Hugo de San Víctor: que las relaciones siguen a las procesiones u orígenes.

4.ª *La relación de paternidad, en su concepto formal y específico, connotando el genérico de su existencia en la esencia divina, es anterior, según nuestro modo de entender, al acto mismo de la generación activa del Hijo.*

Porque la relación de paternidad, en este sentido, significa y se concibe como *forma* constitutiva de la persona del Padre, la cual se presupone y es anterior a los actos de la misma. Y así la primera persona divina, porque es Padre, engendra al Hijo, y no al revés: porque engendra al Hijo es Padre. En las criaturas sucede lo contrario, porque en ellas la relación de paternidad es un accidente inherente al sujeto, que no constituye la persona, sino que la supone constituída. Mas en Dios la relación de paternidad es subsistente y constitutiva de la persona del Padre.

De esta manera se concilian íntimamente las exigencias del principio constitutivo y distintivo de las divinas personas con las propias de otro principio según el cual los actos son de las personas ya constituídas y distintas, al mismo tiempo que se explica de un modo racional y completamente satisfactorio el orden de prioridad y posterioridad entre las procesiones, las relaciones y las personas. De donde la constitución de las personas por las relaciones, lejos de encontrar un obstáculo insuperable en la persona del Padre, es, por el contrario, la mejor explicación de todo lo que a ella atañe, y la concepción latina de la Trinidad alcanza así su pleno desarrollo y perfección [12].

CUESTION 40

(In quatuor articulos divisa)

De personis in comparatione ad relationes sive proprietates

De las personas comparadas con las relaciones o las propiedades

Viene ahora tratar de las personas en comparación con las relaciones o las propiedades.

Y se preguntan cuatro cosas.

Primera: si la relación es lo mismo que la persona.

Segunda: si las relaciones distinguen y constituyen a las personas.

Tercera: si, caso de abstraer intelectualmente las relaciones de las personas, permanecerían las distintas hipóstasis.

Cuarto: si, según nuestro modo de entender, las relaciones presuponen los actos de las personas, o es a la inversa.

Deinde quaeritur de personis in comparatione ad relationes sive proprietates (cf. q.39 introd.).

Et quaeruntur quatuor.

Primo: utrum relatio sit idem quod persona.

Secundo: utrum relationes distinguant et constituant personas.

Tertio: utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctae.

Quarto: utrum relationes, secundum intellectum, praesupponant actus personarum, vel e converso.

[12] Cf. *Sent.* 1 d.27 q.1 a.2; *De pot.* q.10 a.3; q.8 a.3 ad 7; *Compend. theol.* c.63-64.

ARTICULO 1

Utrum relatio sit idem quod persona [a]

Si la relación es lo mismo que la persona

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona.

1. Quaecumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona Patris est paternitas et communis spiratio: et iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Praeterea, nihil est in seipso, secundum Philosophum, in IV «Physic.» [1] **Sed relatio est in persona. Nec potest dici quod ratione identitatis: quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio sive proprietas et persona non sunt idem in divinis.**

3. Praeterea, quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, praedicatur et de alio. Non autem quidquid praedicatur de persona, praedicatur de proprietate. Dicimus enim quod «Pater generat», sed non dicimus quod «paternitas sit generans». Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed contra, in divinis non differt «quod est» et «quo est», ut habetur a Boetio in libro «De hebet.» [2] **Sed Pater paternitate est Pater. Ergo Pater idem est**

Dificultades. Parece que la relación en Dios no es lo mismo que la persona.

1. Siempre que dos cosas son idénticas, si se multiplica una, ha de multiplicarse también la otra. Pero sucede que en una misma persona hay varias relaciones, por ejemplo, en el Padre están la paternidad y la común espiración; y también que una misma relación está en dos personas, como la común espiración en el Padre y en el Hijo. Luego la relación no es lo mismo que la persona.

2. Según el Filósofo, nada hay que esté en sí mismo. Pero la relación está en la persona, y no puede decirse que por razón de identidad, pues en este caso estaría en la esencia. Luego la relación o la propiedad no es en Dios lo mismo que la persona.

3. Si varias cosas son idénticas, lo que se dice de una se ha de decir de las demás. Pero no todo lo que se dice de la persona se dice de la propiedad; decimos, por ejemplo, que el "Padre engendra", pero no decimos que por la "paternidad engendra". Luego la propiedad en Dios no es lo mismo que la persona.

Por otra parte, en Dios no difieren "lo que es" y aquello "por lo cual es", como dice Boecio. Pero el Padre es Padre por la paternidad. Luego el

[a] *Sent.* 1 d.36 q.2 a.1; d.33 a.2; *Compend. theol.* c.67.

[1] C.3 n.2 (Bk 210a25); S.Th., lect.4 n.7.

[2] Vide prop. 7: ML 64,1311; S.Th., lect.1.

Padre es lo mismo que la paternidad, y por la misma razón se identifican las otras propiedades con las respectivas personas.

Respuesta. Acerca de esto ha habido distintos pareceres. Dijeron algunos que las propiedades ni "son personas" ni están "en las personas". Movióles a decir esto el modo de significar de las relaciones, que no significan algo "en un sujeto", sino más bien "en orden a otro"; y por ello, según hemos advertido, dijeron que las relaciones eran asistentes.—Mas, como la relación, en cuanto cosa real en Dios, es la misma esencia, y la esencia es lo mismo que la persona, según hemos dicho, síguese que la relación es lo mismo que la persona.

Otros, tomando en cuenta esta identidad, dijeron que las propiedades indudablemente eran personas, pero que no estaban "en las personas"; y esto dijeron porque no reconocían propiedades en Dios más que según nuestro modo de expresarnos, como arriba hemos dicho.—Pero, según hemos demostrado, es necesario poner propiedades en Dios, y éstas se significan en abstracto, como si fuesen ciertas formas de las personas. Por tanto, como es de esencia de la forma estar en aquellos cuya forma es, es necesario decir que las propiedades "están en las personas" aunque ellas mismas "sean las personas"; lo mismo que decimos que la esencia "está en Dios", no obstante que es el mismo Dios.

Soluciones. 1. La propiedad y la persona realmente son lo mismo, pero difieren por sus conceptos, y por esto no es preciso que, multiplicada una, hayan de multiplicarse las otras.—Adviértase, sin embargo, que, debido a la simplicidad divina, hay que considerar en Dios una doble identidad real respecto de cosas que difieren en las criaturas. Puesto que la simplicidad divina excluye la composición

quod paternitas. Et eadem ratione aliae proprietates idem sunt cum personis.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam[3] enim dixerunt proprietates neque «esse personas», neque «in personis». Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quae quidem non significant ut «in aliquo», sed magis ut «ad aliquid». Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est (q.28 a.2).—Sed quia relatio, secundum quod est quaedam res in divinis, est ipsa essentia; essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis (q.39 a.1) patet; oportet quod relatio sit idem quod persona.

Hanc igitur identitatem alii[4] considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem «in personis»: quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra (q.32 a.2) dictum est.—Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus (ibid.). Quae quidem significantur in abstracto, ut quaedam formae personarum. Unde, cum de ratione formae sit, quod sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates «esse in personis», et eas tamen «esse personas»; sicut essentiam «esse in Deo» dicimus, quae tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod, multiplicato uno, multiplicetur reliquum. — Considerandum tamen est quod, propter divinam simplicitatem, consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quae differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formae et

[3] PORRETANUS. Cf. q.28 a.2 et *De pot.* q.8 a.2.
[4] PRAEPOSITINUS, *Summa* fol.67rb

materiae, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut «deitas» et «Deus». Quia vero divina simplicitas excludit compositionem formae et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est eius essentia: et propter hoc «sapientia» et «virtus» idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsae personae subsistentes; ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed, sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra (q.30 a.2) dictum est.

Ad secundum dicendum quod proprietates dicuntur esse in essentia, per modum identitatis tantum. In personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum quod participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significantur ut supposita, sed ut formae suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat, ut participia et verba notionalia de proprietatibus praedicentur (cf. q.32 a.2 ad 2).

de forma y materia, síguese que en Dios es lo mismo lo abstracto y lo concreto, como "la deidad" y "Dios". Asimismo, como la simplicidad divina excluye la composición de sujeto y accidente, síguese también que cuanto se atribuye a Dios es su esencia, y por esto se identifican en Dios la "sabiduría" y el "poder", porque ambas son la esencia divina. Debido a esta doble razón de la identidad, la propiedad en Dios es lo mismo que la persona, ya que las propiedades personales se identifican con las personas por la misma razón que lo abstracto se identifica con lo concreto. Son, pues, las mismas personas subsistentes, y así la paternidad es el mismo Padre, la filiación el Hijo, y la procesión el Espíritu Santo. En cuanto a las propiedades no personales, se identifican con las personas según esta otra razón de identidad, y es que todo lo que se atribuye a Dios es su esencia. Así, pues, la común espiración se identifica con la persona del Padre y con la del Hijo, no porque sea una persona subsistente por sí, sino que, al modo como en dos personas está la misma esencia, así está identifican con las personas según hemos dicho.

2. Las propiedades están en la esencia solamente por modo de identidad, y, en cambio, en las personas están por modo de identidad, no sólo real, sino también en cuanto al modo de significar; lo mismo que la forma en el supuesto. Por tanto, las propiedades determinan y distinguen a las personas, pero no a la esencia.

3. Los participios y los verbos nocionales significan actos nocionales, y las acciones pertenecen a los supuestos. Mas las propiedades no se significan como supuestos, sino como formas de los supuestos, y, por tanto, el modo de significar se opone a que los participios y los verbos nocionales se digan de las propiedades

ARTICULO 2

Utrum personae distinguantur per relationes [a]

Si las personas se distinguen por las relaciones

Dificultades. Parece que las personas no se distinguen por las relaciones.

1. Las cosas simples se distinguen por sí mismas. Pero las personas divinas poseen la máxima simplicidad. Luego se distinguen por sí mismas y no por las relaciones.

2. Las formas solamente se distinguen dentro del mismo género, y así lo blanco se distingue de lo negro en el género de cualidad. Pero la hipóstasis significa el individuo del género de subsistencia. Luego la hipóstasis no puede diferenciarse por las relaciones.

3. Lo absoluto precede a lo relativo. Pero la primera distinción es la distinción de personas. Luego las personas divinas no se distinguen por las relaciones.

4. Lo que presupone distinción no puede ser primer principio de distinción. Pero la misma definición de la relación presupone la distinción, pues el ser de lo relativo consiste "en referirse a otro". Luego el primer principio distintivo en Dios no puede ser la relación.

Por otra parte, dice Boecio que "sola la relación multiplica la Trinidad" de las personas divinas.

Respuesta. Siempre que varias cosas tengan algo común, es preciso buscar algo que las distinga. Por tanto, como las tres personas tienen de común la unidad de esencia, es necesario buscar algo que las distinga

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod personae non distinguantur per relationes.

1. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personae divinae sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

2. Praeterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus: non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiae. Non ergo relationibus hypostases distingui possint.

3. Praeterea, absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinae personae non distinguuntur relationibus.

4. Praeterea, id quod praesupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio praesupponit distinctionem, cum in eius definitione ponatur: esse enim relativi est «ad aliud se habere» [5]**. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.**

Sed contra est quod Boetius dicit, in libro «De Trin.» [6] **quod «sola relatio multiplicat Trinitatem» divinarum Personarum.**

Respondeo dicendum quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quaerere aliquid distinctivum. Unde, cum tres personae conveniant secundum essentiae unitatem, necesse est quaerere aliquid quo

[a] *Sent.* 1 d.26 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 4,24; *De pot.* q.8 a.3; q.9 a.4 ad 15; *Quodl.* 4 q.4 a.2.

[5] *Categor.* c.5 n.24 (Bk 8a39).

[6] C.6: ML 64,1255.

distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quae differunt: scilicet origo, et relatio. Quae quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi: nam origo significatur per modum actus, ut «generatio»; relatio vero per modum formae, ut «paternitas».

Quidam igitur [7]**, attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur per originem; ut dicamus quod Pater distinguitur a Filio, in quantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem sive proprietates manifestant consequenter hypostasum sive personarum distinctiones: sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quae fiunt per materialia principia.**

Sed hoc non potest stare, propter duo. Primo quidem, quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique; sicut in rebus creatis vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quaedam a re vel ad rem: sicut generatio significatur ut via quaedam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione: sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personae ab invicem distinguantur. — Secundo, quia di-

y haga que sean varias. En las personas divinas hay dos cosas por las cuales difieren, que son el origen y la relación; pues si bien estas dos cosas no se distinguen realmente, difieren, sin embargo, por el modo de significar, ya que el origen se significa como acto, v. gr., la "generación", y la relación por modo de forma, como la "paternidad".

De aquí, pues, que algunos, atendiendo a que la relación se deriva de un acto, dijeran que las hipóstasis en Dios se distinguen por el origen; por ejemplo, que el Padre se distingue del Hijo en que aquél engendra y éste es engendrado, y que las relaciones o propiedades manifestarían, a título de consecuencia, la distinción de las hipóstasis o personas, lo mismo que sucede en las criaturas, en las cuales las propiedades manifiestan la distinción de los individuos, causada por los principios materiales.

Pero esto es inadmisible por dos razones. Primera: para que dos cosas se entiendan como distintas, es necesario que se entienda que su distinción está causada por algo intrínseco a una y a otra; por ejemplo, por la materia o por la forma en las criaturas. Pero el origen de una cosa no se significa como algo intrínseco a ella, sino más bien como una especie de camino que viene de la cosa o va a ella; la generación, por ejemplo, se significa como si fuese un camino que va a la cosa engendrada o que parte del que engendra. Por tanto, no es posible que la cosa engendrada y el que engendra se distingan solamente por la generación, sino que lo mismo en el que engendra que en lo engendrado es necesario presuponer aquello por lo que se distinguen. Pero en la persona divina no hay más que la esencia y la relación o propiedad. Por consiguiente, como en la esencia convienen todas, es forzoso que se distingan entre sí por las relaciones.— Segunda, porque no debe concebirse

[7] Cf. *De pot* q.8 a.3 arg.13; Bonavent., *In Sent.* 1 d.26 a.1 q.2 arg.3; q.3 arg.3.

la distinción en las divinas personas como si se dividiese algo común, ya que la esencia común permanece indivisa; sino que es necesario que lo mismo que distingue constituya las cosas distintas, y precisamente así es como las relaciones o las propiedades constituyen las hipóstasis o personas, en cuanto son las mismas personas subsistentes, como la paternidad es el Padre y la filiación el Hijo, puesto que en Dios lo abstracto no difiere de lo concreto. Por el contrario, se opone al concepto de origen el que constituya hipóstasis o personas, porque el origen, considerado como activo, se significa como saliendo de una persona que subsiste, y, por tanto, la supone; y en sentido pasivo, equivalente a "nacimiento", como camino que conduce a una persona subsistente, pero sin llegar todavía a constituirla.

Por consiguiente, mejor es decir que las personas o hipóstasis se distinguen por las relaciones que no por el origen; pues, si bien se distinguen de ambas maneras, sin embargo, conforme a nuestro modo de entender, se distinguen primaria y principalmente por las relaciones.—Por tanto, el nombre de "Padre" no sólo significa la propiedad, sino también la hipóstasis; mientras que el término "Engendrador" o "Generante" significa solamente la propiedad; porque "Padre" significa la relación que es distintiva y constitutiva de la hipóstasis, mientras que "el que engendra" o "el que es engendrado" significa el origen, que no constituye ni distingue la hipóstasis.

Soluciones. 1. Las personas son las mismas relaciones subsistentes, y, por tanto, no repugna a la simplicidad de las divinas personas el que se distingan por las relaciones.

2. Las personas divinas no se distinguen por el ser en que subsisten, ni en nada absoluto, sino solamente por el hecho de referirse. Por tanto, para distinguirlas es suficiente la relación.

stinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa: sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quod in divinis non differt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est, quod constituat hypostasim vel personam. Quia origo active significata, significatur ut progrediens a persona subsistente: unde praesupponit eam. Origo autem passive significata, ut «nativitas», significatur ut via ad personam subsistentem; et nondum ut eam constituens.

Unde melius dicitur quod personae seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes, secundum modum intelligendi. — Unde hoc nomen «Pater» non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim: sed hoc nomen «Genitor», vel «Generans», significat tantum proprietatem. Quia hoc nomen «Pater», significat relationem, quae est distinctiva et constitutiva hypostasis: hoc autem nomen «Generans», vel «Genitus», significat originem, quae non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum quod personae sunt ipsae relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum, quod relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum quod personae divinae non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto: sed solum secundum id quod «ad aliquid» dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum quod relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens: sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly «aliud» intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

3. Cuanto una distinción sea más anterior, tanto más se aproxima a la unidad, y, por tanto, debe ser la mínima; y así no deben distinguirse las personas sino por lo que menos distingue, que es por la relación.

4. La relación presupone la distinción de los supuestos cuando es accidente; pero cuando es subsistente no la presupone, sino que la lleva consigo. Cuando, pues, se dice que el ser de lo relativo es referirse a otro, por "otro" se entiende el correlativo, que no es anterior, sino simultáneo en el orden de la naturaleza.

ARTICULO 3

Utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases [a]

Si, caso de abstraer intelectualmente las relaciones de las personas, permanecen aún las hipóstasis

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases.

1. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur: sicut «homo» se habet ad «animal» ex additione, et potest intelligi «animal» remoto «rationali». Sed persona se habet ex additione ad hypostasim: est enim persona «hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente» (q.29 a.3 ad 2). Ergo, remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

2. Praeterea, Pater non ab eodem habet quod sit Pater, et quod sit «aliquis». Cum enim paternitate sit Pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quod Filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Re-

Dificultades. Parece que, si intelectualmente se despojase a las personas de las propiedades o relaciones, todavía permanecerían las hipóstasis.

1. Lo que dice relación a otro en virtud de algo que se le añade, puede concebirse después de quitarle lo añadido; por ejemplo, el "hombre" dice relación al "animal" debido a una adición, y, sin embargo, puede concebirse el "animal" desaparecida la adición de "racional". Pero la persona es algo añadido a la hipóstasis, ya que es "la hipóstasis, que se distingue por una propiedad que pertenece a la dignidad". Luego, desaparecida de la persona la propiedad personal, todavía se concibe la hipóstasis.

2. No es lo mismo por lo que el Padre es Padre y por lo que es "alguien", puesto que como es Padre por la paternidad, si por la paternidad fuese también alguien, se seguiría que el Hijo, que no tiene la pa-

[a] *Sent.* I d.26 q.1, a.2; *De pot.* q.8 a.4; *Compend. theol.* c.61.

ternidad, no sería alguien. Luego, si con el pensamiento se despoja al Padre de la paternidad, todavía queda que es alguien, es decir, que es una hipóstasis. Por tanto, si a la persona se le quita la propiedad, permanece la hipóstasis.

3. Dice San Agustín: "No es lo mismo decir ingénito que decir Padre, pues aunque no hubiese engendrado al Hijo, nada impediría llamarle ingénito". Pero, si no hubiese engendrado al Hijo, no tendría la paternidad. Luego suprimida la paternidad, aun permanece la hipóstasis del Padre en cuanto ingénito.

Por otra parte, dice San Hilario: "Nada tiene el Hijo sino el ser nacido". Pero es Hijo por el nacimiento. Luego, si se quita la filiación, no permanece la hipóstasis del Hijo. Y la misma razón vale para las otras personas.

Respuesta. Nuestro entendimiento hace una doble abstracción. Consiste la primera en abstraer lo universal de lo particular, como "animal" de "hombre". La otra, en abstraer la forma de la materia, como el entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible. La diferencia entre ambas consiste en que, cuando se abstrae lo universal de lo particular, desaparece aquello de que se hizo la abstracción; por ejemplo, si del hombre se abstrae la diferencia de racional, no queda en el entendimiento el "hombre", sino solamente el "animal". Por el contrario, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento; por ejemplo, si de una chapa metálica abstraemos la forma circular, en el entendimiento quedan por separado los conceptos de círculo y de chapa metálica.

Ahora bien, aunque en Dios no hay, en realidad, universal y particular, ni forma y materia, sin embargo, según el modo de significar, se encuentra en Dios alguna semejanza de estas cosas; y, fundado en ello, dice el Damasceno que "lo común es la substancia, y lo particular la hipóstasis". Si, pues, hablamos de la abstracción que se refiere a lo universal y particular, suprimidas las propiedades, queda en el entendimiento la esencia común, pero no la hipóstasis del Padre, que es como lo particular. Si hablamos de la abstracción que se refiere a la forma y a la materia, suprimidas las propiedades no personales, permanece el concepto de las hipóstasis o personas; y así, aunque el entendimiento prescindiese de que el Padre es ingénito o de que espira, permanecería la hipóstasis o persona del Padre. Si, por fin, se suprime con el pensamiento la propiedad personal, perece el concepto de hipóstasis; pues no debe entenderse que las propiedades personales advienen a las hipóstasis divinas como la forma a un sujeto preexistente, sino que llevan consigo sus supuestos, por cuanto ellas mismas son las personas subsistentes, como la paternidad es el mismo Padre. No se olvide que la hipóstasis en Dios significa algo distinto, puesto que hipóstasis es substancia individual. Por tanto, como la relación es, según hemos dicho, la que distingue las hipóstasis y las constituye, síguese que, suprimidas por el pensamiento las relaciones personales, no permanecen las hipóstasis.

Pero, según hemos dicho, hay quienes opinan que las hipóstasis no se distinguen por las relaciones, sino solamente por el origen, de tal modo que el Padre es una hipóstasis, porque no procede de otro, y el Hijo porque procede de otro por generación; y que las relaciones que les sobrevienen en calidad de propiedades referentes a la dignidad, constituyen la razón de persona, y por esto se llaman también "personalidades". De donde concluyen que, suprimidas por el entendimiento tales relaciones, sin

mota ergo per intellectum paternitate a Patre, adhuc remanet quod sit aliquis; quod est esse hypostasim. Ergo, remota proprietate a persona, remanet hypostasis.

3. Praeterea, Augustinus dicit, V «De Trin.»[8]: «Non hoc est dicere ingenitum, quod est dicere Patrem: quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum». Sed si Filium non genuisset, non inesset el paternitas. Ergo, remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris ut ingenita.

Sed contra est quod Hilarius dicit, IV «De Trin.»[9]: «Nihil habet Filius nisi natum». Nativitate autem est Filius. Ergo, remota filiatione, non remanet hypostasis Filii. Et eadem ratio est de aliis personis.

Respondeo dicendum quod duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut «animal» ab «homine». Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio: remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu «homo», sed solum «animal». In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu: abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris.

Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia, secundum rem; tamen, secundum modum significandi, invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damascenus dicit[10] quod «commune est substantia, particulare vero hypostasis». Si igitur loquamur de abstractione quae fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quae est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formae a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut, remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subiecto praeexistenti: sed ferunt secum sua suppositа, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater: hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quae distinguit hypostases et constituit eas, ut dictum est (a.2), relinquitur quod, relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est (a.2), aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut intelligatur Pater esse hypostasis quaedam per hoc, quod non est ab alio; Filius autem per hoc, quod est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personae: unde et personalitates dicuntur. Unde, remotis huiusmodi relationibus per intellectum,

[8] C.6: ML 42,914.
[9] § 19: ML 10,103.
[10] *De fide orth.* c.6: MG 94,1001.

duda permanecen las hipóstasis, aunque no las personas.

Mas esto no puede ser, por dos razones. Primera, porque las relaciones distinguen y constituyen las personas, como se ha demostrado. Segunda, porque toda hipóstasis de naturaleza racional es personal, como se comprueba por la definición de Boecio, quien dice que persona es "la substancia individual de naturaleza racional". Por consiguiente, para que fuese hipóstasis y no persona, habría que substraer la racionalidad por parte de la naturaleza y no la propiedad por parte de la persona.

Soluciones. 1. La persona no añade a la hipóstasis una propiedad distintiva en absoluto, sino "una propiedad distintiva pertinente a la dignidad", y todo esto se ha de tomar como una sola diferencia. Pero la propiedad distintiva pertenece a la dignidad en cuanto se considera como subsistente en una naturaleza racional, y, por tanto, si de la persona se quita la propiedad distintiva, no permanece la hipóstasis. Para que permaneciese sería preciso que de la naturaleza se quitase la racionalidad, pues lo mismo la persona que la hipóstasis son substancia individual, y por este motivo en Dios entra la relación distintiva en el concepto de una o de otra.

2. El Padre, por la paternidad, no solamente es Padre; es también persona y es "alguien" o hipóstasis. Y, sin embargo, no se sigue que el Hijo no sea alguien e hipóstasis, como tampoco se sigue que no sea persona.

3. No tuvo San Agustín intención de decir que la hipóstasis del Padre permanece en cuanto ingénita, aun en el caso de que se suprimiese la paternidad, de tal modo que la innascibilidad distinga y constituya la hipóstasis del Padre: cosa imposible, puesto que él mismo dice que ser "ingénito" no es algo positivo, sino

remanent quidem hypostases, sed non personae.

Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est (a.2).— Secundo, quia omnis hypostasis naturae rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii, dicentis [11] quod persona est «rationalis naturae individua substantia». Unde, ad hoc quod esset hypostasis et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturae rationalitatem; non autem ex parte personae proprietatem.

Ad primum ergo dicendum quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed «proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem»: totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiae. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde, remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturae. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua: unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum quod paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, et est «quis» sive hypostasis. Nec tamen sequitur quod Filius non sit quis sive hypostasis; sicut non sequitur quod non sit persona.

Ad tertium dicendum quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis Patris remaneat ingenita, remota paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris: hoc enim esse non potest, cum «ingenitum» nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit (l.c.). Sed loquitur in communi, quia

[11] *De duab. nat.* c.3: ML 64,1343.

non omne ingenitum est Pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis; sed ut distinguitur a creaturis, sicut Iudaei intelligunt.

negativo. Habla, pues, en general, porque no todo lo que es ingénito es Padre. Por consiguiente, suprimida la paternidad, no queda en Dios la hipóstasis del Padre como distinto de las demás personas, sino únicamente en cuanto se distingue de las criaturas, en el sentido en que lo entienden los judíos.

ARTICULO 4

Utrum actus notionales praeintelligantur proprietatibus [a]

Si los actos nocionales se conciben como anteriores a las propiedades

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus notionales praeintelligantur proprietatibus.

1. Dicit enim Magister, 27 dist. I «Sent.», quod «semper Pater est, quia genuit semper Filium». Et ita videtur quod generatio, secundum intellectum, praecedat paternitatem.

2. Praeterea, omnis relatio praesupponit, in intellectu, id supra quod fundatur; sicut aequalitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quae est generatio. Ergo paternitas praesupponit generationem.

3. Praeterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio praesupponit nativitatem; ideo enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas praesupponit generationem.

Sed contra, generatio est operatio personae Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo prius est, secundum intellectum, paternitas quam generatio.

Respondeo dicendum quod secundum illos [12] qui dicunt quod

Dificultades. Parece que los actos nocionales han de concebirse como anteriores a las propiedades.

1. Dice el Maestro que "el Padre siempre es Padre, porque siempre engendró al Hijo", y así parece que la generación en el orden del entendimiento precede a la paternidad.

2. Según nuestro entender, toda relación presupone aquello en que se funda, como la igualdad supone la cantidad. Pero la paternidad es una relación fundada en un acto, que es la generación. Luego la paternidad presupone la generación.

3. Lo que la generación activa es a la paternidad, eso es el nacimiento a la filiación. Pero la filiación presupone el nacimiento, ya que en tanto es alguien hijo en cuanto ha nacido. Luego la paternidad presupone la generación.

Por otra parte, la generación es una operación de la persona del Padre. Pero la paternidad constituye la persona del Padre. Luego la paternidad, según nuestro modo de entender, precede a la generación.

Respuesta. En concepto de los que sostienen que las propiedades no dis-

[a] *Sent.* I d.27 q.1 a.2; *De pot.* q.8 a.3 ad 7; q.10 a.3; *Compend. theol.* c.63.
[12] Vide supra a.2 nt.7.

tinguen y constituyen las hipóstasis, sino que manifiestan las ya constituídas y diferenciadas, se ha de decir en absoluto que las relaciones, según nuestro modo de entender, son consecutivas a los actos nocionales, de suerte que pueda decirse en firme: "porque engendra es Padre".

Pero, si suponemos que las relaciones constituyen y distinguen las personas divinas, hay que emplear una distinción. El origen se significa en Dios de modo activo y de modo pasivo: de modo activo, como al decir que la generación se atribuye al Padre, y la espiración, tomada como acto nocional, al Padre y al Hijo; de modo pasivo, como se atribuye al Hijo el nacimiento y al Espíritu Santo la procesión. Ahora bien, los orígenes significados como pasivos son, según nuestro modo de entender, anteriores en absoluto a las propiedades de las personas procedentes, incluso las personales; porque el origen, en sentido pasivo, se significa como camino a la persona constituída por la propiedad. El origen significado como activo, precede asimismo, en el orden intelectual, a la relación de la persona que origina, si no es relación personal; y así el acto nocional de la espiración precede intelectualmente a la propiedad innominada, común al Padre y al Hijo.—Mas la propiedad personal del Padre puede considerarse de dos maneras. Una, en cuanto es relación, y en este caso en el orden del entendimiento presupone también el acto nocional, porque la relación, en cuanto tal, se funda en un acto. Otra, en cuanto es constitutiva de persona, y en este caso la relación se concibe como anterior al acto nocional, a la manera que concebimos a la persona agente como anterior a su acción.

Soluciones. 1. Cuando el Maestro dice "porque engendra es Padre", toma el nombre de Padre en cuanto designa exclusivamente relación, pero no en cuanto significa persona subsistente. Tomada en este sentido, habría que decir, por el contrario, "porque es Padre engendra".

2. La objeción se refiere a la paternidad como relación, pero no a la paternidad considerada como constitutivo de la persona.

3. El nacimiento es camino para la persona del Hijo, y, por tanto, en el orden intelectual precede a la filiación, incluso en cuanto es constitutiva de la persona del Hijo. Pero la generación activa se significa como saliendo de la persona del Padre, y, por tanto, presupone la propiedad personal del Padre.

proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est quod relationes, secundum modum intelligendi, consequuntur actus notionales; ut dici possit simpliciter quod «quia generat, est Pater».

Sed supponendo quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis active et passive: active quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio, sumpta pro actu notionali, attribuitur Patri et Filio; passive autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui Sancto. Origines enim passive significatae, simpliciter praecedunt, secundum intellectum, proprietates personarum procedentium, etiam personales: quia origo passive significata, significatur ut via ad personam proprietate constitutam.—Similiter et origo active significata, prior est, secundum intellectum, quam relatio personae originantis quae non est personalis: sicut actus notionalis spirationis, secundum intellectum, praecedit proprietatem relativam innominatam communem Patri et Filio.—Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est relatio: et sic iterum, secundum intellectum, praesupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum huiusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personae: et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum quod, cum Magister dicit quod «quia generat, est Pater», accipit nomen Patris secundum quod designat relationem tantum: non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oporteret e converso dicere quod «quia Pater est, generat».

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de paternitate, secundum quod est relatio: et non secundum quod est constitutiva personae.

Ad tertium dicendum quod nativitas est via ad personam Filii: et ideo, secundum intellectum, praecedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personae Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona Patris: et ideo praesupponit proprietatem personalem Patris.

INTRODUCCION A LA CUESTION 41

DE LAS PERSONAS EN COMPARACION A LOS ACTOS NOCIONALES O DE ORIGEN

Puesto que las personas se distinguen secundariamente por las procesiones, hemos de tratar ahora de aquéllas en comparación con éstas, después de haberlo hecho antes en orden a las relaciones.

En tres partes puede considerarse dividida esta cuestión: 1.ª Atribución a las personas de los actos de origen y modo de realizarlos (a.1-2). 2.ª Los actos nocionales de las personas en cuanto a su principio: *a)* virtual remoto (a.3); *b)* virtual próximo (a.4-53).. 3.ª En cuanto a su término, que son las mismas personas procedentes u originadas en Dios (a.6).

I. Si los actos nocionales se han de atribuir a las personas (a.1)

Hay dos clases de procesiones divinas: transeúntes e inmanentes. Las primeras son las que tienen de Dios las criaturas por la creación; y las segundas, las propias de algunas personas divinas dentro del mismo Dios.

Llámanse transeúntes las primeras, porque el término de las mismas se realiza fuera de Dios, y, por motivo contrario, inmanentes las segundas. Unas y otras las concebimos y expresamos por medio de actos, distinguiéndose en esto las procesiones de las relaciones que significan a modo de forma.

Las transeúntes son comunes a las personas por razón de la esencia divina. No así las inmanentes, que son propias de las personas, ya que sólo el Padre engendra, es engendrado el Hijo, y procedente de ambos el Espíritu Santo.

De aquí la cuestión planteada por Santo Tomás, en el primer artículo, acerca de si los actos que significan las procesiones se han de atribuir distintamente a las personas o no. Pues, como reza el aforismo escolástico, los actos son de los supuestos o personas.

A la cuestión propuesta contesta el Angélico Doctor diciendo que es necesario atribuir distintamente a las personas los actos que designan sus orígenes o procesiones. Y así la generación, activamente, pertenece tan sólo al Padre, y pasivamente al Hijo. La espiración activa, al Padre y al Hijo, y en sentido pasivo, al Espíritu Santo.

Esta doctrina se contiene en la Sagrada Escritura. Dice Jesucristo: *Lo que me dió el Padre* (la naturaleza divina por verdadera

generación) *es mejor que todas las cosas* [1]. Y refiriéndose al Espíritu Santo: *Procede del Padre* [2]. *El me glorificará, porque "tomará lo mío" y os lo dará a conocer* [3].

La enseñan también con toda claridad los concilios. Dice así el *IV de Letrán:* "Es el Padre el que engendra, y el Hijo el que es engendrado, y el Espíritu Santo el que procede" (D 432).

La razón es porque entre las personas existe orden de origen, el cual no se puede representar convenientemente a no ser por medio de actos. Y como el origen de las divinas personas implica real distinción entre la originante y la originada, de aquí que los actos que los significan han de pertenecer necesariamente a personas distintas, a las cuales también notifican.

No sólo los actos de origen o procesiones se dicen distintamente de las personas, sino que son también de las personas y no de la esencia. En lo cual se distinguen precisamente los actos nocionales de los actos del origen que tienen de Dios todas las cosas, los cuales convienen indistintamente a todas las personas. Así, el crear es acto de la esencia divina y, por razón de ella, común a todas las personas. Mas el engendrar es sólo del Padre, y el ser engendrado conviene sólo al Hijo, y no a la esencia divina, que ni engendra ni es engendrada, como enseñan los concilios.

Tal es la diferencia fundamental entre los actos que expresan los orígenes o procesiones inmanentes divinas y las transeúntes, de las cuales proceden las criaturas en cuanto al sujeto de las mismas, en la que no parecen reparar bastante aquellos que atribuyen a las personas operaciones distintas *ad extra*, con evidente atropello de los principios más fundamentales de la teología trinitaria (ad 1).

Ni por eso ponemos en las personas divinas cosas realmente distintas de las relaciones, lo que destruiría su absoluta simplicidad. Porque los actos nocionales no se distinguen realmente de las mismas relaciones, sino tan sólo con distinción de razón. Pues verificándose los orígenes divinos en la identidad más absoluta de naturaleza, y por tanto sin movimiento, los actos que los expresan se confunden realmente con las mismas relaciones entre el originante y el originado. Pero significan de distinta manera, las relaciones como forma y los orígenes como acto, expresando así objetos formalmente distintos, aunque en realidad sean una misma cosa (ad 2).

Por eso decíamos antes que las personas se constituían y distinguían primariamente por las relaciones, y no por las procesiones, toda vez que en nuestros conceptos acerca de las cosas divinas tenemos que atender también al modo de significar de los mismos, por la dependencia que todas nuestras ideas tienen de las cosas sensibles, en las que los actos que significan el origen de unas respecto de otras se distinguen de las relaciones entre el originante y lo originado [4].

---

[1] Io. 10,29.
[2] Io. 15,26.
[3] Io. 16,14.
[4] 1 q.41 a.1 ad 2; cf. *Sent.* 1 d.5 q.1 a.1-2; *Compend. theol.* c.[illegible]

SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
de NUESTRA S.[illegible]

II. Si los actos nocionales son voluntarios (a.2)

Siendo las personas divinas las que realizan los actos de origen en Dios, inquiere Santo Tomás en el artículo 2 el modo como son principio personal de estos actos, y pregunta si lo son voluntariamente. Con lo cual, al mismo tiempo que corta el paso a ciertas herejías, que se apoyaban en un falso concepto de la voluntariedad de los actos de origen, trata también de explicar cierta confusión en el modo de hablar algunos Santos Padres acerca de este particular.

Arrianos y semiarrianos afirmaban que el Padre había engendrado libremente al Hijo. Otros, por el contrario, decían que el Padre no había tenido voluntad alguna de engendrar al Hijo, sino que éste había nacido de El por necesidad natural, de una manera completamente involuntaria. Contra ellos afirma San Hilario que "el Padre no engendró al Hijo impulsado por una necesidad natural" [5]. Y San Agustín dice que "ni por voluntad ni por necesidad natural" [6].

Para precisar bien la voluntariedad de los actos de origen, Santo Tomás distingue entre voluntad concomitante y voluntad antecedente. La primera dice sólo pura concomitancia de la voluntad con el acto, no principio del mismo. Así nosotros *somos* queriendo ser, y Dios *es* Dios queriéndolo también, pero sin que la voluntad sea principio de nuestro ser o del de Dios. En cambio, la voluntad antecedente designa el principio de donde procede el acto. El cual puede ser producido por ella de dos maneras: natural y necesariamente, o de un modo libre. En el primer caso, se llama voluntad antecedente como naturaleza, y como voluntad en el segundo. Pues la naturaleza está necesariamente determinada a una cosa, en lo cual se distingue de la voluntad en cuanto tal, que es una facultad libre.

Conforme a estas distinciones establece el Angélico Doctor las siguientes proposiciones:

1.ª *Puede decirse que el Padre engendra al Hijo con voluntad concomitante.*

Por la misma identidad real que la voluntad divina tiene con el ser de Dios, en el cual no puede haber violencia ni coacción, puesto que Dios es el ser supremo y no está ordenado a un fin distinto de sí mismo (ad 5).

Esta voluntad sólo dice pura asistencia o concomitancia y suma complacencia en la generación eterna del Hijo. Por eso el *Concilio de Esmirna* condena al "que dijere que el Hijo nació del Padre no queriéndolo éste" (cn.23). Precisamente para excluir este error es por lo que dice San Hilario que no lo engendró por necesidad natural.

Esta voluntariedad divina no es, en manera alguna, anterior, ni siquiera con prioridad de razón, al acto de generación del Padre. Y así escribe Santo Tomás: "Respecto de la generación divina no

[5] *De Synodis* 25: ML 10,520.
[6] *Dial.* q.65.7: ML 10,736.

existe voluntad antecedente, ni en cuanto al tiempo ni según nuestro entender, sino sólo concomitante" [7].

2.ª *El Padre no engendra al Hijo con voluntad antecedente, de cualquier clase que sea, ni como naturaleza, ni tampoco como voluntad o facultad libre.*

La primera parte es una consecuencia de lo dicho en la cuestión 27 acerca de los orígenes divinos. Pues la voluntad antecedente denota el principio del acto. Y el principio próximo de la primera procesión divina, o sea de la generación del Hijo, es el entendimiento y no la voluntad. Por esto precisamente la primera procesión divina se distingue específicamente de la segunda.

La segunda parte de la proposición es de fe. Pues solamente las criaturas proceden de Dios libremente. Dice así el *Concilio XI de Toledo:* "El Hijo es también por naturaleza Hijo, al cual debe creerse que lo engendra el Padre, no por voluntad ni con violencia, porque en Dios no se da coacción ni la voluntad se anticipa a la sabiduría" (D 276).

Los arrianos, por lo mismo que tenían al Hijo por una criatura, decían que lo había engendrado el Padre libremente. Y por eso afirma San Agustín contra ellos que el Hijo no es engendrado por el Padre por voluntad, ni tampoco por necesidad o con violencia.

3.ª *El Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo con voluntad antecedente, como naturaleza, no como voluntad o facultad libre.*

La razón es porque el Espíritu Santo procede del amor mutuo entre el Padre y el Hijo, el cual es natural y necesario, no libre. Porque ese amor mutuo es el mismo con que Padre e Hijo aman la divina esencia, del cual la voluntad divina es principio, como tal naturaleza, ya que el objeto adecuado de la voluntad de Dios es la misma esencia divina con todo lo que en ella formalmente se contiene, atributos y personas. Pues toda potencia tiende natural y necesariamente a su objeto adecuado.

Ricardo de San Víctor, al cual siguieron otros autores, dice que el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo por un acto libre de su voluntad, en cuanto que considera libre todo acto voluntario. El mismo Santo Tomás se dejó influir en este sentido [8], que es a todas luces impropio e inexacto. Y por eso lo corrige en este artículo, ad 3. Pues el voluntario que procede de la potencia volitiva, en cuanto tal naturaleza, es necesario y no libre.

De donde se infiere que la diferencia fundamental entre el primer origen o procesión divina y la segunda, o sea, entre la generación y la espiración activa, consiste en que ésta tiene por principio a la voluntad, y aquélla no. Ambas son igualmente naturales y necesarias, pero la primera como acto del entendimiento (ad 4), siendo la voluntad puramente concomitante, y la segunda como acto de la voluntad antecedente en cuanto naturaleza.

Por donde aparece claro que la diferenciación de los dos orígenes divinos, a modo de naturaleza el primero y según la voluntad el segundo, comúnmente seguida hasta Santo Tomás, es insuficiente e inadecuada. La seguida por Santo Tomás es mucho más exacta y

[7] *De pot.* q.2 a.3 ad 2.
[8] Cf. *De pot.* q.10 a.2 ad 5.

completa, dando al mismo tiempo razón de sus propiedades esenciales y de sus fundamentales diferencias.

De esta manera, Santo Tomás, al mismo tiempo que explica de modo satisfactorio la voluntariedad de los actos de origen de las personas divinas y da razón suficiente del distinto modo de hablar de los Santos Padres acerca de ella, hace ver también la insuficiencia de la denominación con que hasta él venían distinguiéndose los orígenes divinos [9].

III. Principio virtual de los actos nocionales de las personas divinas (a.3-5)

Además del principio personal, se distingue en filosofía un doble principio virtual de los actos, uno remoto o radical y otro próximo o potencial de los mismos. Por eso Santo Tomás, después de dejar establecido en el artículo 1 que las personas son principio personal de los actos nocionales, y de explicar en el 2 su voluntariedad, pasa ahora a tratar del principio virtual de los mismos, tanto radical como próximo o potencial.

A) Principio virtual remoto o radical de los actos nocionales (a.3)

Entiéndese por principio remoto o radical de los actos nocionales la forma o naturaleza en virtud de la cual el agente obra y asimila a sí lo que de él procede.

Siendo de dos clases los orígenes o procesiones divinas, inmanentes unas y transeúntes otras, la naturaleza divina de tal manera es principio de estas últimas, que ella no se comunica al efecto, el cual se hace de la nada o se crea, teniendo tan sólo una semejanza analógica con el ser divino. En cambio, lo que procede en el mismo Dios por medio de los orígenes inmanentes tiene la misma naturaleza del originante. Porque en Dios todo se realiza en la identidad de naturaleza.

Por eso pregunta Santo Tomás si las divinas personas son hechas de la nada o, por el contrario, proceden en Dios en la misma e idéntica naturaleza divina, de la cual son vehículo los actos nocionales. Como fácilmente puede apreciarse, esta cuestión mira a combatir fundamentalmente las herejías de arrianos y macedonianos.

El arrianismo sostenía que el Hijo no era de la misma substancia del Padre, sino una criatura hecha de la nada. Y Macedonio afirmaba que el Espíritu Santo no era consubstancial al Padre y al Hijo, sino inferior a ambos como criatura suya. A Macedonio siguieron Calvino y los socinianos. Abelardo, no pudiendo comprender por qué la procesión del Espíritu Santo no es verdadera generación, puesto que se verifica en la identidad de substancia con el Padre y el Hijo, llegó a decir que procede de ellos como el amor con que Dios ama todas las cosas.

Por el extremo opuesto, los panteístas enseñan que toda procesión

[9] Cf. *Sent.* 1 d.6 q.1 a.1.2.3; *De pot.* q.2 a.3; q.10 a.2 ad 4.5.

divina es en la unidad de la substancia divina, no distinguiendo las inmanentes de las transeúntes.

Es de fe que el Hijo fué engendrado de la misma substancia del Padre, y el Espíritu Santo de la del Padre y del Hijo, teniendo las tres personas divinas la misma substancia o esencia numérica.

Claramente se contiene esto en la Sagrada Escritura: *Yo y el Padre*—dice Jesucristo—*somos una misma cosa*—una misma substancia— [10]. Y refiriéndose al Espíritu Santo: *El*—el Espíritu Santo—*que procede del Padre* [11] *me glorificará, porque tomará de lo mío* [12], es decir, de mi substancia, puesto que en Dios no hay más que esencia y personas. *Todo cuanto tiene el Padre es mío*—unidad de substancia con el Padre—; *por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo dará a conocer* [13]—unidad de substancia en las tres divinas personas.

La Iglesia definió esta verdad en distintas ocasiones, como puede verse en los *Concilios Niceno, Romano, I de Constantinopla, XI de Toledo, Lateranense IV* y *Florentino* [14].

La razón teológica lo prueba también de manera suficiente. En primer lugar, porque si el Hijo y el Espíritu Santo no tuvieran la misma substancia divina, serían hechos de la nada o de otra substancia cualquiera, en cuyo caso no serían Dios, sino puras criaturas. Que era precisamente lo que afirmaban Arrio y Macedonio.

Además, porque los orígenes inmanentes divinos se verifican todos en identidad de la naturaleza, que por ellos se comunica, según dijimos en la cuestión 27, particularmente en los artículos 3 y 4.

Y, finalmente, por una razón específica del primer origen divino, el cual es verdadera generación. Pues del concepto esencial de ésta es la semejanza en la misma naturaleza específica, la cual, siendo en Dios una e indivisible, forzosamente tiene que ser la misma numéricamente en el Padre y en el Hijo.

De donde se sigue que el Hijo natural de Dios es engendrado de una manera infinitamente más perfecta que los hijos de los hombres, los cuales lo son por transmutación y división numérica de la naturaleza humana, lo que en Dios de ninguna manera puede tener lugar.

Y por eso también la filiación adoptiva de hijos de Dios sólo nos comunica una semejanza de la filiación divina, que, aunque real y verdadera, no pasa de ser una semejanza. En su sentido pleno, la filiación divina sólo puede tener lugar en el Hijo de Dios por naturaleza, el cual por eso mismo es el Unigénito del Padre. Y de aquí que cuando San Pablo llama al Hijo de Dios Primogénito entre muchos hermanos (Rom. 8,29), es una expresión metafórica, por comparación con los hijos de Dios adoptivos, que denota su infinita excelencia y trascendencia sobre éstos.

La identidad numérica de substancia en las divinas personas no es obstáculo para su distinción real relativa, puesto que ésta se realiza por la oposición de relaciones, las cuales todas se identifican también realmente con la misma esencia divina.

Cuando dice San Agustín "que las tres personas no son de la misma esencia" (dif.3.ª), toma la esencia por la persona, en cuyo caso la identidad de esencia equivaldría a la identidad de personas. Mas, tomando las personas por las relaciones que las constituyen, la identi-

[10] Io. 10,30.
[11] Io. 15,26.
[12] Io. 16,14.
[13] Io. 16,14-15.
[14] D 56 69 74 86 276 428 691 y 703.

dad de esencia de las personas de ninguna manera compromete su real distinción, la cual resulta de la oposición relativa de aquéllas. Y por eso enseña Santo Tomás que cuando se dice que el Hijo es engendrado de la substancia del Padre, y el Espíritu Santo espirado de la del Padre y del Hijo, ya hay algo que realmente distingue las personas en la identidad de esencia, a saber, las relaciones opuestas de paternidad y de filiación, por una parte, y por otra, las de procesión y de espiración activa del Padre y del Hijo (ad 3).

Una vez habido esto en cuenta, son ya fáciles de explicar las distintas expresiones de los Santos Padres y de los concilios acerca de los actos originantes de las divinas personas. Las preposiciones latinas *de* o *ex*, cuando se aplican a las personas, denotan el principio *activo* consubstancial, y cuando a la esencia, el principio *formal* de donde proviene su consubstancialidad [15].

En la respuesta ad 4 nótese la mesura y ponderación con que Santo Tomás interpreta los pasajes del Eclesiástico 24,5 y 14, en que se habla de la sabiduría de Dios, viendo en el modo de expresarse aquél acerca de ésta como una *insinuación* del modo de la generación de la segunda persona de la Santísima Trinidad.

B) Principio virtual próximo, o potencia de los actos nocionales (a.4-5)

El principio *próximo* de los actos son las potencias por medio de las cuales se realizan las operaciones. "Porque en las criaturas los actos son de los supuestos o personas, y la esencia no obra, sino que tan sólo es principio *radical* de los actos" [16], de aquí la necesidad de admitir en ellas la existencia de potencias o principios *próximos* de sus operaciones. "Y puesto que de las cosas divinas hablamos al modo de las creadas y sensibles, de donde procede todo nuestro conocimiento" [17], por eso respecto de los actos divinos de origen se establece la cuestión de la potencia o principio próximo de los mismos, tanto en orden a su existencia (a.4) como a su naturaleza (a.5).

1. Existencia del principio próximo de los actos nocionales (a.4)

Siendo dos las procesiones inmanentes divinas, de las cuales la primera es verdadera generación, la cuestión de la existencia en Dios de la potencia de los actos que los significan se reduce a saber si hay en El potencia generativa y potencia espirativa. Es evidente que se trata de la potencia activa y no de la pasiva.

Los agarenos, víctimas de un grosero univocismo, negaron la existencia de potencia generativa en Dios por falta de mujer. Los sabelianos negaban también la potencia espirativa.

Pero, dándose real y verdaderamente en Dios los actos de la generación del Hijo y de la espiración del Espíritu Santo, es evidente la necesidad de admitir en el Padre respecto de la primera, y en el Padre y el Hijo en orden a la segunda, potencias distintas de los mismos actos, porque la potencia significa el principio próximo de los actos, sin el cual no pueden éstos darse.

El principio se distingue siempre de la cosa que de él procede. De donde resulta que sólo podemos hablar de potencia real en Dios respecto de aquellos actos de los cuales proceden cosas realmente distin-

[15] Ad 1.2; cf. 3.ª p. q.23 a.3; *Sent.* 1 d.5 q.1 a.1-2.
[16] *Sent.* 1 d.5 q.1 a.1.
[17] *De pot.* q.2 a.1.

tas, o con distinción esencial, y así ponemos en El la potencia operativa respecto de las criaturas, o con distinción sólo personal, en cuyo caso tenemos la potencia generativa en el Padre respecto del Hijo, y la espirativa en el Padre y en el Hijo en orden al Espíritu Santo.

De las acciones divinas en cuanto tales, si prescindimos de las que dan origen a las criaturas y a las divinas personas, no se da potencia real en Dios, a no ser en cuanto a nuestra manera de entender y de significar; porque las acciones, en cuanto tales, se identifican realmente con la divina esencia, y la potencia real se distingue siempre de lo que de ella procede [18]. Luego del mismo modo que ponemos en Dios la potencia real respecto de la creación de las cosas, hay que ponerla también acerca de la generación del Hijo y de la espiración del Espíritu Santo.

Tal vez pudiera objetarse que si se da en Dios potencia real respecto de los actos de origen de las personas, éstas serían alguna vez posibles, lo que está en pugna con la misma necesidad absoluta del ser divino, pues la potencia se dice respecto de lo posible. Es la dificultad segunda que se propone Santo Tomás.

A la cual contesta él, lapidariamente, que las personas divinas no son posibles en cuanto que lo posible se contrapone a lo necesario, sino en cuanto lo necesario incluye lo posible (ad 2). En este sentido el ser necesario es también posible, no precisamente porque en él exista potencia pasiva de ser, sino porque es el mismo acto de ser absolutamente necesario, que en sí mismo no envuelve repugnancia o contradicción alguna, sino, por el contrario, necesidad absoluta, con exclusión de toda potencia pasiva. Y, por lo mismo, la potencia de los actos de origen en Dios no es pasiva, sino activa, natural y necesaria, como naturales y necesarios son también los orígenes y el ser de las divinas personas, todos realmente idénticos con la misma esencia de Dios [19].

2. Naturaleza del principio próximo de los actos nocionales

¿En qué consisten la potencia generativa y espirativa en Dios? Esta cuestión la plantea el hecho mismo de que la potencia generativa existe sólo en el Padre, y la espirativa en el Padre y el Hijo, como un solo principio del Espíritu Santo, lo que establece una diferencia entre las divinas personas, que a primera vista parece minar por su base la igualdad existente entre ellas.

Diversidad de opiniones.—Como se trata de cosa difícil de explicar, nada de extraño tiene que hayan existido tanteos diversos para aclararla de alguna manera, los cuales indica Santo Tomás en el artículo 5 y expone más extensamente en otros lugares. Daremos una idea de las soluciones principales:

a) Dicen unos que las potencias generativa y espirativa consisten en las mismas relaciones de paternidad y de espiración. Fúndanse en que la potencia de los actos de origen es personal y no esencial. San Buenaventura atribuye este modo de pensar a ciertos autores de su tiempo, a los que él mismo sigue.

Santo Tomás rechaza este modo de ver, porque la relación de paternidad es constitutiva de la persona que engendra, no de la potencia

[18] Ad 3; cf. a.5 ad 2; 1 q.25 a.3 ad 3.
[19] Cf. *Sent.* 1 d.7 q.1 a.1; *De pot.* q.2 a.1.

por la cual engendra, y la relación de espiración activa ni siquiera es constitutiva de las personas que espiran, sino tan sólo designativa, ni puede ser principio o potencia de la espiración activa del Espíritu Santo. Porque las relaciones no son principio virtual de operación, sino tan sólo de distinción. Principio de operación es solamente la *forma absoluta* por la cual obran las personas, y en la que las originadas se asemejan a las originantes. Pues todo agente asemeja a sí lo que de él procede en la forma por la cual obra. Y el Hijo no se asemeja al Padre en la relación de paternidad, ni el Espíritu Santo al Padre y al Hijo en la de espiración activa, sino ambos en la misma naturaleza divina. De donde las relaciones de paternidad y de espiración activa no pueden constituir el principio o potencia por la cual el Padre engendra al Hijo, y el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo.

b) Otros, con el Maestro de las Sentencias, se fueron al lado opuesto, afirmando que la esencia divina, tal como es en sí misma o en cuanto expresa una formalidad absoluta, es lo que constituye la potencia generativa y espirativa [20].

Pero manifiestamente esto tampoco puede ser. Porque la naturaleza divina es común a las divinas personas, no así la potencia generativa o espirativa. Además, los actos de procesión inmanente son de las personas y no de la esencia, según se dijo en el artículo 1, y, por tanto, alguna parte ha de caber a las personas en la potencia respecto de ellos, pues "la acción que se realiza en virtud de una naturaleza común por algún individuo de la misma, recibe algo de los principios del individuo que no tiene en los demás" [21].

c) No pudiendo las relaciones por sí solas, ni tampoco la naturaleza divina, constituir la potencia de los actos de procesión inmanente en Dios, otras opiniones la hacen consistir en una combinación de los dos elementos, bien dando igual parte a las relaciones y a la naturaleza o bien concediendo principalidad a las relaciones sobre la naturaleza o a la naturaleza sobre las relaciones.

Es claro que la potencia no puede consistir por igual en la naturaleza y las relaciones, porque éstas, como forma constitutiva de las personas, pertenecen a la línea del ser, no del obrar. Constituyen al individuo en cuanto tal o persona que obra, no el principio por el cual realiza sus operaciones. De otra suerte, el Padre engendraría al Padre.

Y esto mismo se verificaría con mayor motivo en el caso en que la relación tuviera principalidad sobre la naturaleza, pues no hay que perder de vista que el principio o potencia de operación es aquello por lo cual el agente asimila a sí lo que de él procede.

La solución de Santo Tomás.—No queda, por tanto, más que la última combinación, o sea que la potencia significa principalmente la naturaleza, connotando la relación, bien de paternidad, si se trata de la potencia generativa, o bien de espiración activa, por lo que respecta a la potencia que da origen al Espíritu Santo. Es la solución de Santo Tomás en el presente artículo.

Después de lo dicho, apenas si hace falta razonarlo. Pues, por una parte, como la potencia o principio de operación es aquello por lo cual el agente obra y asimila a sí lo que de él procede, síguese que, siendo una la naturaleza divina aquello en lo cual se verifica la asimilación

[20] *Sent.* 1 d.7 § *Item quaeritur.*
[21] *De pot.* q.2 a.2.

perfecta de las personas originadas con las originantes, el principio o potencia generativa y espirativa han de consistir principalmente en la misma naturaleza divina. Así lo exige el principio de que el agente asemeja a sí el efecto en la misma forma por la cual obra.

Por otra parte, como la potencia generativa conviene solamente al Padre, y la espirativa al Padre y al Hijo conjuntamente, significando la potencia la naturaleza divina en cuanto connota las relaciones de paternidad o de espiración activa, se explica perfectamente lo que de otro modo no encontraría razón suficiente.

Esta solución explica también que los actos de origen sean de las personas y no de la naturaleza, puesto que las relaciones constituyen y distinguen las personas divinas, a las que pertenecen los actos de origen como principio personal operativo de los mismos. Y así, la potencia generativa significa la naturaleza divina con la relación de paternidad, constitutiva del Padre, que es el que realiza la generación del Hijo. Y la potencia espirativa significa la misma naturaleza divina con la relación de espiración activa, la cual solamente se encuentra en el Padre y el Hijo, constituyendo ambos un solo principio del Espíritu Santo, al cual aspiran con una misma virtud espirativa y una misma espiración numéricamente.

Cualquiera puede ver que en esta explicación encuentran plena satisfacción los principios ontológicos que rigen la potencia activa de todo agente, y por tanto de Dios mismo respecto de los actos nocionales, en armonía perfecta con sus propias características, con la naturaleza de las relaciones y con la consubstancialidad y distinción de las personas divinas. Señales todas ellas que, juntamente, sólo pueden encontrarse en la verdad integral y perfecta [22].

IV. Término de los actos nocionales (a.6)

El término de los actos de origen inmanente son las personas divinas, que según ellos proceden en Dios. Acerca de esto no puede existir discusión. Lo que aquí se trata de averiguar es si el Padre por el acto de la generación puede tener varios Hijos, sólo numéricamente distintos, y el Padre y el Hijo en el acto común de la espiración activa, varios Espíritus Santos, también distintos de la misma manera. O si, por el contrario, el Padre sólo puede engendrar un Hijo único, y ambos espirar un solo y único Espíritu Santo.

Es manifiesto que la Sagrada Escritura sólo nos habla de tres personas realmente distintas en Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo [23], y, por tanto, de un solo Padre, de un solo Hijo y de un solo y único Espíritu Santo.

Otro tanto sucede con la tradición. Como índice de la misma, sirva el testimonio del *Símbolo de San Atanasio,* en el que se dice: "Un Padre, no tres Padres; un Hijo, no tres Hijos; un Espíritu Santo, no tres Espíritus Santos" (D 39).

No menos expresa está la Iglesia en su magisterio dogmático: "En Dios solamente existe la Trinidad, no *cuaternidad" (Lat. IV,* D 432).

En cuanto al hecho, es, pues, una verdad de fe que no existe plura-

[22] Cf. *Sent.* 1 d.7 q.1 a.2; *De pot.* q.2 a.2.
[23] Mt. 28,19.

lidad en los términos de las procesiones inmanentes divinas, de la misma manera que es también de fe el misterio de la trinidad de personas en Dios.

Con el fin de determinar más el hecho divino, inquiere la teología si es totalmente necesario o si absolutamente pudo el Padre engendrar más de un Hijo y ambos espirar más de un Espíritu Santo. Es claro que la solución de esta cuestión sólo incumbe a la teología, pues la divina revelación sólo nos manifiesta verdades de hecho, reales y efectivas, sin meterse a dirimir cuestiones de mera posibilidad.

Santo Tomás prueba en el artículo 6 la imposibilidad absoluta de la pluralidad de términos en las procesiones divinas, haciendo ver de esta manera que el hecho de la trinidad de personas en Dios es totalmente natural y necesario.

En realidad son cinco los argumentos que aduce. Uno de carácter general. que por eso mismo no va incluído en la enumeración de los otros, los cuales se toman de las características de las personas o bien de los mismos orígenes.

El argumento general se contiene en el *Sed contra,* y es del tenor siguiente: En Dios lo actual se identifica con lo posible, porque en Dios no existe potencia pasiva alguna, por lo mismo que es acto puro. Luego, si en Dios fuera posible la pluralidad de términos en las proce. siones divinas, de hecho existirían en El más de tres personas. Lo que equivaldría a la negación del misterio de la Trinidad. El hecho se identifica así en Dios con lo posible, y arrastra tras sí la imposibilidad absoluta de más personas en Dios, y, por tanto, de la pluralidad de términos en las procesiones divinas.

La segunda prueba (primera en la enumeración de Santo Tomás) está tomada del mismo constitutivo y distintivo de las personas divinas, que son las relaciones subsistentes. Dado lo cual, es totalmente imposible la pluralidad de Padres o de Hijos en Dios, y de igual manera de Espíritus Santos. Porque, siendo subsistentes las relaciones en cuanto idénticas con la esencia divina, para que pudieran darse en Dios muchas relaciones distintas de paternidad, filiación o procesión, y por tanto muchos Padres, Hijos o Espíritus Santos, sería necesario o que hubiera muchas esencias divinas, numéricamente distintas, o que en la esencia divina existiera materia en la que pudieran las relaciones subsistentes multiplicarse y distinguirse, como se multiplica y distingue la naturaleza humana en los individuos de la misma especie por razón de la materia prima. Y ambas cosas son a cuál más absurda y repugnante con la misma naturaleza del ser divino.

En la razón tercera arguye Santo Tomás por el modo específico de las procesiones divinas, las cuales se verifican según las acciones del entendimiento y de la voluntad, a modo de verbo la primera y como amor la segunda. Ahora bien, en Dios no hay ni puede existir más que un solo acto de conocer y de amar, como no hay más que una sola esencia divina, con la cual aquéllos realmente se identifican. Luego un solo Verbo adecuado con el divino entender y un solo Amor procedente o un solo Espíritu Santo.

La cuarta razón procede del modo *natural* de los orígenes de las personas divinas. La naturaleza está determinada formalmente a una sola cosa, que es a la comunicación de sí misma, la cual en Dios es *perfectísima* en los dos orígenes. De donde se sigue que por generación *natural* no es posible en Dios más que un solo y único Hijo, y un solo y único Espíritu Santo en la *natural* espiración de amor del Padre y

del Hijo; así como tampoco es posible la distinción numérica de la naturaleza divina, que, de modo distinto, se comunica la misma en las dos procesiones.

Por último, la perfección infinita de las divinas personas impide absolutamente la pluralidad de Hijos y de Espíritus Santos en Dios. Pues, constituyéndose las personas divinas por las relaciones subsistentes, cada una tiene en sí misma absolutamente todo lo que puede pertenecer a la razón de Padre, de Hijo o de Espíritu Santo, sin que sea posible en Dios distinción ni multiplicación en tales relaciones, de la misma manera que el ser subsistente tampoco puede ser más que uno y único [24].

Propone Santo Tomás la dificultad de que, teniendo el Hijo la misma potencia generativa del Padre, no hay inconveniente en que exista pluralidad de Hijos en Dios (dif.1.ª). A lo cual contesta diciendo que el Hijo tiene la misma potencia, absolutamente, que el Padre, es decir, esencial. Porque ésta significa y se funda en la naturaleza. la cual es una misma en los dos. Pero no la misma potencia *nocional* u originante de otro Hijo, a no ser en sentido pasivo. Porque, según hemos dicho, la potencia nocional o de las procesiones inmanentes divinas significa la naturaleza connotando la relación, la cual en la generación, activamente considerada, es la de paternidad, y pasivamente, la de filiación. Y, por tanto, así como repugna al Hijo ser Padre, por la misma oposición que existe entre las relaciones constitutivas de las dos personas, así también le repugna la potencia activa de engendrar otro Hijo, conviniéndole, sin embargo, por igual razón, la misma potencia generativa del Padre en sentido pasivo. O sea que ambos tienen la misma potencia esencial numéricamente, y la misma potencia nocional u originante en sentido diverso, por la misma distinción relativa que existe entre las personas del Padre y del Hijo. Y otro tanto hay que decir de ambos respecto de la potencia espirativa con relación al Espíritu Santo (ad 1) [25].

Ya en la cuestión 30, artículo 2, ad 4, y en otros lugares, fundándose en la unidad numérica de naturaleza de las tres personas, había advertido Santo Tomás la imposibilidad que existe en el Hijo de emitir otro Verbo, y en la tercera persona de espirar otro Espíritu Santo. Porque la persona del Hijo consiste precisamente en la relación subsistente de filiación o de engendrado por el Padre, y la del Espíritu Santo en la de espirado por el Padre y el Hijo, como un solo principio del mismo. Y, por tanto, la misma oposición entre las relaciones de generante y engendrado, de espirante y espirado, hace imposible que las dos puedan encontrarse en una misma persona divina, en la que al mismo tiempo serían constitutivas y distintivas de dos personas realmente distintas. Para lo cual sería necesario también, como advierte el mismo Santo Tomás, que la naturaleza divina fuera numéricamente distinta en las personas, al modo que sucede en la naturaleza humana, en la que un hombre que nace de otro puede también engendrar otros distintos [26].

---

[24] Cf. 1 q.11 a.3; q.27 a.5 ad 3.
[25] Cf. q.42 a.6.
[26] Cf. *Sent.* 1 d.7 q.2 a.2; *De pot.* q.2 a.4; q.9 a.9 ad 13.

CUESTION 41

(In sex articulos divisa)

De personis in comparatione ad actus notionales

De las personas comparadas con los actos nocionales

Debemos considerar ahora las personas en comparación con los actos nocionales. Y a propósito de esto, se han de averiguar seis cosas:

Primera: si deben atribuirse actos nocionales a las personas.

Segunda: si estos actos son necesarios o voluntarios.

Tercera: si, por razón de estos actos, la persona procede de algo o de nada.

Cuarta: si se debe admitir en Dios alguna potencia respecto al acto nocional.

Quinta: qué significa esta potencia.

Sexta: si los actos nocionales pueden terminar en muchas personas.

Deinde considerandum est de Personis in comparatione ad actus notionales (cf. q.39 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum actus notionales sint attribuendi personis.

Secundo: utrum huiusmodi actus sint necessarii vel voluntarii.

Tertio: utrum, secundum huiusmodi actus, persona procedat de nihilo, vel de aliquo.

Quarto: utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium.

Quinto: quid significet huiusmodi potentia.

Sexto: utrum actus notionales ad plures personas terminari possint.

ARTICULO 1

Utrum actus notionales sint attribuendi personis

Si deben atribuirse actos nocionales a las personas

Dificultades. Parece que no deben atribuirse actos nocionales a las personas.

1. Dice Boecio que "todos los géneros, cuando se atribuyen a Dios, se cambian en substancia divina, excepto la relación". Pero la acción es uno de los diez géneros. Si, pues, se atribuye alguna acción a Dios, ha de pertenecer a la substancia y no a la noción.

2. Enseña San Agustín que cuanto se dice de Dios, o bien se dice por razón de la substancia o de la

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi.

1. Dicit enim Boetius, in libro «De Trin.» [1], **quod «omnia genera, cum quis in divinam vertit praedicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis». Sed «actio» est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad eius essentiam pertinebit, et non ad notionem.**

2. Praeterea, Augustinus dicit, V «De Trin.» [2], **quod omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. Sed ea quae ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa: quae vero ad relationem, per nomina personarum et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, praeter haec, attribuendi personis notionales actus.**

3. Praeterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed contra est quod Augustinus [3] **dicit, in libro «De fide ad Petrum»: «Proprium Patris est, quod Filium genuit». Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.**

Respondeo dicendum quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad designandum igitur ordinem originis in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem, secundum quod creatura ab eo progreditur: et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quae attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personae a persona. Unde actus designantes huius originis ordinem, notionales dicuntur: quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis (q.32 a.2-3) patet.

Ad secundum dicendum quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum; sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit, in I «Sent.»,

[1] C.4: ML 64,1252.
[2] C.4.5: ML 42,913.914.
[3] FULGENTIUS, c.2: ML 65,675.

relación. Pero lo que pertenece a la substancia se significa por los atributos esenciales, y lo que pertenece a la relación, por los nombres de las personas y de las propiedades. Luego, fuera de esto, no hay para qué atribuir a las personas actos nocionales.

3. Lo propio de la acción es causar una pasión. Pero en un Dios no se admiten pasiones. Luego tampoco debemos admitir en él actos nocionales.

Por otra parte, dice San Agustín que "lo propio del Padre es engendrar al Hijo". Pero el engendrar es un determinado acto. Luego debemos admitir en Dios actos nocionales.

Respuesta. La distinción de las divinas personas se toma de su origen. El origen no se puede designar convenientemente más que por ciertos actos. Por consiguiente, para designar el orden de origen entre las divinas personas es preciso atribuirles actos nocionales.

Soluciones. 1. Todo origen se designa por algún acto. Pero en Dios hallamos un doble orden de origen. Primero, en cuanto las criaturas proceden de El. Esto es común a las tres personas, y de aquí que las relaciones que atribuímos a Dios para designar que las criaturas proceden de El, pertenecen a la esencia. El otro orden de origen en Dios se toma en cuanto una persona procede de otra, y por esto los actos que designan el orden de este origen se llaman nocionales, porque las nociones de las personas son, como hemos dicho, las relaciones que tienen entre sí.

2. Los actos nocionales no difieren de las relaciones más que por su modo de significar, pues en la realidad se identifican en absoluto con ellas, y por esto dijo el Maestro que

la generación y el nacimiento "se llaman, con otros nombres, paternidad y filiación".—Para comprender esto, adviértase que lo primero en virtud de lo cual se puede conjeturar que una cosa procede de otra es por el movimiento, pues desde el instante en que por un movimiento cambia la disposición de un ser, es indudable que esto sucede debido a alguna cosa. De aquí que la acción, en su acepción primitiva, significase "origen del movimiento"; y por esto, así como el movimiento, en cuanto recibido en el móvil por virtud del agente, se llama "pasión", así también el origen del movimiento, en cuanto empieza en el agente y termina en lo movido, se llama "acción". Si, pues, prescindimos del movimiento, la acción no significa más que el orden o relación de origen, en cuanto que de una causa o principio procede algo en lo que viene de principio. Y puesto que en Dios no hay movimiento, síguese que la acción personal del que produce una persona no es otra cosa que la relación del principio a la persona que procede de principio, y estos referirse son precisamente las mismas relaciones o nociones. Pero como de Dios y de los seres inteligibles no podemos hablar sino como hablamos de las cosas sensibles, de donde tomamos nuestros conocimientos, y en éstas las acciones y pasiones, puesto que implican movimiento, son distintas en las relaciones que de ellas se derivan, fué necesario significar las relaciones independientemente de las personas: de un lado, por modo de actos, y de otro, por modo de relaciones. Por donde se ve que son cosas realmente idénticas y sólo distintas por el modo de significar.

3. La acción, en cuanto implica origen del movimiento, induce de por sí la pasión; mas no es de este modo como entendemos la acción en las personas divinas, y, por tanto, en Dios no hay pasiones más que en sentido meramente gramatical y en

dist.26, quod generatio et nativitas «aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio».—Ad cuius evidentiam, attendendum est quod primo coniicere potuimus originem alicuius ab alio, ex motu: quod enim aliqua res a sua dispositione removeretur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio, secundum primam nominis impositionem, importat «originem motus»: sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur «passio»; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur «actio». Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam, nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio. Quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus; et in quibus actiones et passiones inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quae ex actionibus et passionibus consequuntur: oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

Ad tertium dicendum quod actio, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem: sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi solum grammatice loquendo, quantum ad modum significandi;

sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

cuanto al modo de significar, como sucede cuando atribuímos al Padre el engendrar y al Hijo el ser engendrado.

ARTICULO 2

Utrum actus notionales sint voluntarii [a]

Si los actos nocionales son voluntarios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus notionales sint voluntarii.

1. Dicit enim Hilarius, in libro «De synod.» [4]**: «Non naturali necessitate ductus, Pater genuit Filium».**

2. Praeterea, Apostolus, Col. 1, 18: «Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suae». Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est a Patre, voluntate.

3. Praeterea, nihil magis est voluntarium quam amor. Sed Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut Amor. Ergo procedit voluntarie.

4. Praeterea, Filius procedit per modum intellectus, ut Verbum. Sed omne verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit a Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Praeterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater non genuit Filium voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit. Quod est contra Augustinum, in libro «Ad Orosium» [5]**.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro (ibid.), quod «neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate».

Respondeo dicendum quod, cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelli-

Dificultades. Parece que los actos nocionales son voluntarios.

1. Dice San Hilario que "el Padre no engendró al Hijo compelido por necesidad natural".

2. Dice el Apóstol: "Nos trasladó al reino del Hijo de su dilección". Pero la dilección pertenece a la voluntad. Luego el Hijo fué engendrado del Padre por voluntad.

3. Nada hay más voluntario que el amor. Pero el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como Amor. Luego procede voluntariamente.

4. El Hijo procede por vía de entendimiento, como Verbo. Pero todo verbo procede del que lo profiere por influjo de la voluntad. Luego el Hijo procede del Padre por voluntad y no por naturaleza.

5. Lo que no es voluntario es necesario. Si, pues, el Padre no engendró al Hijo por voluntad, parece seguirse que le engendró por necesidad, y esto se opone a lo que dice San Agustín en el libro "Ad Orosium".

Por otra parte, dice San Agustín en el mismo libro que "ni el Padre engendró al Hijo por voluntad ni por necesidad".

Respuesta. Decir que una cosa es o se hace por voluntad, puede entenderse de dos maneras. O bien

[a] *Sent.* 1 d.6; *Cont. Gent.* 4,11; *De pot.* q.2 a.3; q.10 a.2 ad 4.5.

[4] Cn.25 Sirmiens.: ML 10,512.

[5] Dialog. *Quaest. sexag. quinque* q.7: ML 40,736 inter opera Augustini.

el ablativo designa una simple concomitancia, por ejemplo, yo puedo decir: "soy hombre por mi voluntad", porque en efecto quiero ser hombre, y en este sentido lo mismo puede decirse que el Padre engendró al Hijo por su voluntad como que es Dios por su voluntad, puesto que quiere ser Dios y quiere engendrar al Hijo.—O bien el ablativo implica relación de principio, como en esta proposición: "el artífice obra por la voluntad", ya que su voluntad es el principio de su obra, y en este caso no se puede decir que el Padre engendró al Hijo por su voluntad, sino que por su voluntad produjo las criaturas, y por esto se dice en el libro "De los sínodos": "Si alguien dijese que el Hijo fué hecho por la voluntad de Dios como una cualquiera de las criaturas, que sea anatema".

La razón de esto es porque la voluntad difiere de la naturaleza en su modo de causar: en que la naturaleza está determinada a una sola cosa y la voluntad no lo está. El motivo es porque el efecto se asemeja a la forma que sirve al agente para obrar, y es indudable que una cosa no puede tener más que una sola forma natural, lo que le da el ser, y, por tanto, cual la cosa es, así hace. Pero la forma por la cual actúa la voluntad no es una sola, son muchas, tantas como sean los conceptos entendidos, y por esto lo hecho por voluntad no es tal como es el agente, sino como el agente quiere y entiende que sea. La voluntad es, pues, el principio de lo que puede ser de una o de otra manera, y, en cambio, el principio de lo que no puede ser más que de un solo modo es la naturaleza.

Ahora bien, lo que puede ser de una o de otra manera, está sumamente alejado de la naturaleza divina y pertenece al concepto de criatura, porque Dios es lo que necesariamente existe por sí mismo, y la criatura fué hecha de la nada. De

gi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum: sicut possum dicere quod «ego sum homo mea voluntate», quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus: quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium.—Alio modo sic, quod ablativus importet habitudinem principii: sicut dicitur quod «artifex operatur voluntate», quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum, dicendum est quod Deus Pater non genuit Filium voluntate; sed voluntate produxit creaturam. Unde in libro «De synod.» (in cn.24) dicitur: «Si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, Filium factum dicat, anathema sit».

Et huius ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse: unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae: unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et intelligit illud esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est.

Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturae: quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Ariani, volentes ad hoc deducere quod

Filius sit creatura, dixerunt quod Pater genuit Filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit, in libro «De synod.» (in cn.24): «Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam Filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit: Filius autem, natus ex Deo, talis subsistit, qualis et Deus est».

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa inducitur contra illos qui a generatione Filii etiam concomitantiam paternae voluntatis removebant, dicentes sic eum natura genuisse Filium, ut inde voluntas generandi ei non adesset; sicut nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem, et huiusmodi defectus. Et hoc patet per praecedentia et subsequentia. Sic enim ibi dicitur: «Non enim nolente Patre, vel coactus Pater, vel naturali necessitate inductus cum nollet, genuit Filium».

Ad secundum dicendum quod Apostolus nominat Christum «Filium dilectionis Dei», inquantum est a Deo superabundanter dilectus: non quod dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum quod etiam voluntas, inquantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum. Sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est (q.19 a.3). Spiritus autem Sanctus procedit ut Amor, inquantum Deus amat seipsum.

aquí, pues, que los arrianos, empeñados en enseñar que el Hijo es criatura, dijeron que el Padre engendró al Hijo por voluntad, entendida la voluntad como principio. Pero nosotros decimos que el Padre engendró al Hijo, no por voluntad, sino por naturaleza, y por esto escribió San Hilario que "la voluntad de Dios dió la substancia a todas las criaturas, pero el nacimiento perfecto de la substancia impasible y no nacida dió al Hijo la naturaleza. Todas las cosas fueron criadas cuales Dios quiso que fuesen; pero el Hijo, nacido de Dios, tal subsiste cual es el mismo Dios".

Soluciones. 1. La autoridad aducida milita contra los que excluyen de la generación del Hijo hasta la concomitancia de la voluntad paterna, diciendo que de tal suerte le engendró por naturaleza, que hasta le faltó la voluntad de engendrar; de manera análoga a como nosotros por necesidad de la naturaleza padecemos muchas cosas contra nuestra voluntad, v. gr., la muerte, la vejez y otras miserias. Esto es lo que indudablemente se desprende de lo que antecede y de lo que sigue en el texto citado, pues allí mismo se añade: "El Padre no engendró al Hijo contra su voluntad, ni obligado, ni forzado por una necesidad natural, cuando no quería".

2. El Apóstol llama a Cristo "Hijo de la dilección de Dios", por cuanto es amado de Dios sobre toda medida, y no porque la dilección sea principio de la generación del Hijo.

3. También la voluntad, en cuanto es una naturaleza, ama naturalmente algunas cosas, y así la voluntad del hombre tiende naturalmente a la felicidad; y, asimismo, Dios naturalmente se quiere y ama a sí propio, aunque, respecto a lo que no es El mismo, la voluntad de Dios puede quererlo o no, según hemos dicho. El Espíritu Santo procede, pues, co-

mo amor, en cuanto Dios se ama a sí mismo, y, por tanto, procede naturalmente, aunque procede por voluntad.

4. Incluso en las concepciones intelectuales hay también reducción a los primeros principios, que se conocen naturalmente. Pues bien, Dios se entiende naturalmente a sí mismo, y, por tanto, la concepción del Verbo divino es natural.

5. Una cosa puede ser necesaria "por sí misma" o "por otro". Lo necesario por otro puede serlo de dos maneras: o por una causa agente, que, además, obliga o coacciona, y en este caso se llama necesario a lo violento, o por una causa final, y así se dice que es necesario un medio, por cuanto sin él no se puede lograr el fin o no puede lograrse bien. Pues de ninguna de estas dos maneras es necesaria la generación divina, porque ni Dios está ordenado a un fin ni es sujeto de coacción. Necesario "por sí mismo" se llama a lo que es imposible que no exista, y en este sentido es necesario que Dios exista, y de este modo es también necesario que el Padre engendre al Hijo.

Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quae naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et secundum hoc, conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum dicendum quod necessarium dicitur aliquid «per se», et «per aliud». Per aliud quidem dupliciter. Uno modo, sicut per causam agentem et cogentem: et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem: sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quae sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria: quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum.—«Per se» autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium. Et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

ARTICULO 3

Utrum actus notionales sint de aliquo [a]

Si los actos nocionales se ejercen sobre alguna cosa

Dificultades. Parece que los actos nocionales no se ejercen sobre cosa alguna.

1. Si el Padre engendra al Hijo de algo, o bien lo engendra de sí mismo o de otra cosa distinta. Si de cosa distinta, como aquello de que se ha engendrado un ser permanece en él, síguese que habría en el Hijo algo ajeno al Padre, contra lo que dice San Hilario: "Nada es

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo.

1. Quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a Patre sit in Filio. Quod est contra Hilarium, VII «De Trin.» [6], ubi dicit: «Nihil in his

[a] *Sent.* 1 d.5 q.2; 3 d.11 a.1.

[6] § 39: ML 10,232.

diversum est vel alienum». Si autem Filium generat Pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit eius praedicationem quod generatur; sicut dicimus quod «homo est albus», quia homo permanet, cum de non albo fit albus: sequitur igitur quod Pater vel non permaneat, genito Filio, vel quod Pater sit Filius; quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Praeterea, id de quo aliquid generatur, est principium eius quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quod essentia vel natura Patris sit principium Filii. Sed non principium materiale: quia materia locum in divinis non habet. Ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet: quod supra (q.39 a.5) improbatum est.

3. Praeterea, Augustinus dicit [7] quod tres personae non sunt ex eadem essentia, quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentia Patris. Ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Praeterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura: dicitur enim Eccli. 24,5, ex ore Sapientiae genitae, «Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam»; et postea ex ore eiusdem Sapientiae dicitur v.14): «Ab initio, et ante saecula, creata sum». Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo.—Et similiter potest obiici de Spiritu Sancto, propter hoc quod dicitur, Zach. 12,1: «Dixit Dominus, extendens caelum et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo»; et Am. 4,13, secundum aliam litteram: «Ego

en ellos diverso ni ajeno". Si, por el contrario, el Padre engendra de sí mismo al Hijo, como aquello de que se engendra algo, si no desaparece, recibe la atribución del ser engendrado, cual sucede en la locución "el hombre es blanco", pues el hombre permanece cuando de no blanco se hace blanco, síguese, o que el Padre después de engendrar al Hijo desaparecería, o que el Padre es el Hijo, cosas ambas falsas. Luego el Padre no engendra al Hijo de cosa alguna, sino de la nada.

2. Aquello de que se engendra algo, es principio de lo engendrado. Si, pues, el Padre engendra de su esencia o naturaleza al Hijo, síguese que la esencia o naturaleza del Padre es principio del Hijo. Pero no principio material, porque la materia no tiene cabida en Dios. Luego es principio cuasi activo, como el que engendra lo es del engendrado; y así se sigue que la esencia engendra, cosa que hemos rechazado.

3. Dice San Agustín que las tres personas no son de la misma esencia, porque la persona no es cosa distinta de la esencia. Pero la persona del Hijo no es cosa distinta de la esencia del Padre. Luego el Hijo no es de la esencia del Padre.

4. Todas las criaturas vienen de la nada. Pero en la Escritura se llama criatura al Hijo, y así en el Eclesiástico se dice por boca de la Sabiduría engendrada: "Yo salí de la boca del Altísimo, primogénita antes de toda criatura"; y más adelante se dice por boca de la misma Sabiduría: "Desde el principio y antes que los siglos he sido creada". Luego el Hijo no fué engendrado de cosa alguna, sino de la nada.—Cosa parecida puede objetarse a propósito del Espíritu Santo, y así leemos en el libro de Zacarías: "Dijo el Señor, el que extiende el cielo y funda la tierra y crea el espíritu del hombre dentro de él"; y en el profeta Amós,

[7] *De Trin.* l.7 c.6: ML 42,945.

según otra versión: "Yo soy el que forma los montes y crea el espíritu".

Por otra parte, dice San Agustín: "El Dios Padre engendró un Hijo igual a El de su naturaleza sin principio".

Respuesta. El Hijo no es engendrado de la nada, sino de la substancia del Padre. Se ha dicho ya que en Dios hay real y propiamente paternidad, filiación y nacimiento. La diferencia entre la verdadera generación, por la cual procede alguien como hijo, y la fabricación consiste en que el fabricante hace algo de una materia exterior, como el carpintero hace un banco de madera, y, en cambio, el hombre engendra al hijo de sí mismo. Pues, así como el artífice creado hace algo de una materia, así Dios también lo hace de la nada, como adelante diremos, no porque la nada entre como elemento constitutivo de la substancia de las cosas, sino porque Dios produce toda la substancia del objeto sin presuponer cosa alguna. Si, pues, el Hijo procediese del Padre como extraído de la nada, estaría con el Padre en la misma relación que el artefacto con el artífice, y es evidente que no se le podría aplicar con propiedad un nombre de filiación, como no fuese en virtud de un vago parecido. De donde se deduce que, si el Hijo procediese del Padre como sacado de la nada, no sería verdadera y propiamente Hijo, cuando es precisamente lo contrario lo que se dice en San Juan: "Para que seamos en su verdadero Hijo Jesucristo". Por tanto, el verdadero Hijo de Dios no viene de la nada ni ha sido hecho, sino precisamente engendrado.

Por lo demás, cuando a cosas hechas por Dios de la nada se les llama hijos de Dios, se ha de entender en sentido metafórico y en cuanto tienen alguna semejanza con el que

formans montes, et creans spiritum».

Sed contra est quod Augustinus [8] dicit, in libro «De fide ad Petrum»: «Pater Deus de sua natura sine initio genuit Filium sibi aequalem».

Respondeo dicendum quod Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris. Ostensum est enim supra (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3) quod paternitas, et filiatio, et nativitas, vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno; homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra (q.45 a.2) ostendetur: non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio praesupposito. Si ergo Filius procederet a Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem, ut artificiatum ad artificem: quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod, si Filius Dei procederet a Patre quasi existens ex nihilo, non esset vere et proprie Filius. Cuius contrarium dicitur 1 Io. ult., 20: «ut simus in vero Filio eius Iesu Christo». Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice, secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est. Unde, inquantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur «unigenitus», secundum illud Io. 1,18: «Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit». Inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse «primogenitus», secundum illud Rom. 8,29: «Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus».

Relinquitur ergo quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris. Aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiae hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est quod Pater, generando Filium, non partem naturae in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis (q.40 a.2) patet.

Ad primum ergo dicendum quod, cum Filius dicitur natus «de Patre», haec praepositio «de» significat principium generans consubstantiale; non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam: divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formae susceptiva.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur Filius genitus «de essentia Patris», secundum expositionem Magistri, 5 dist. I «Sent.», designat habitudinem principii quasi activi: ubi sic exponit: «Filius est genitus de essentia Patris, idest de Patre essentia»; propter hoc quod Augustinus, XV libro «De Trin.» [9] dicit: «Tale est quod dico, de Patre essentia,

[8] FULGENTIUS, c.2: ML 65,676.

[9] C.13: ML 42,1076.

es verdadero Hijo. Por consiguiente, en cuanto sólo El es Hijo verdadero y natural de Dios, se le llama "unigénito", conforme dice San Juan: "El Unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dicho"; y en cuanto por asemejarse a El se llama a otros hijos adoptivos, se le denomina metafóricamente "primogénito", como dice el Apóstol: "Los que de antes conoció y predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos".

Por consiguiente, el Hijo de Dios es engendrado de la substancia del Padre, si bien de manera distinta que los hijos de los hombres. En éstos, una parte de la substancia del que engendra pasa a ser substancia del engendrado; pero la naturaleza divina es indivisible, y de aquí la necesidad de que el Padre, al engendrar al Hijo, no le haya transferido una parte de su naturaleza, sino que le haya comunicado la naturaleza entera, permaneciendo la distinción entre ellos sólo por la relación de origen, conforme se ha dicho.

Soluciones. 1. Cuando se dice del Hijo que es nacido "del Padre", la preposición "de" significa principio generador consubstancial y no principio material. Lo que se produce de una materia, viene al ser por transmutación de aquello de que se produce, que adquiere una nueva forma, y la substancia divina no es transmutable ni puede adquirir nueva forma.

2. Según la exposición del Maestro, cuando se dice que el Hijo es engendrado "de la esencia del Padre", se designa una relación de principio cuasi activo, y por ello lo expone así: "El Hijo es engendrado de la esencia del Padre, esto es, del Padre, que es la esencia"; y por esto escribió San Agustín: "Cuando digo: del Padre, que es la esencia, es lo mismo que si

más claramente dijese de la esencia del Padre".—Mas esto no parece suficiente para salvar el sentido de aquella locución, porque también podemos decir de la criatura que "es de Dios, que es su esencia", y, sin embargo, no podemos decir que sea "de la esencia de Dios".—Por lo cual, más bien se ha de decir que la preposición "de" denota siempre la consubstancialidad, y por esto no decimos que un edificio, por ejemplo, es "del constructor", porque éste no es causa consubstancial, y, en cambio, siempre podemos decir que una cosa es de otra, con tal que de un modo cualquiera se signifique en calidad de principio consubstancial, bien sea como principio activo, y así se dice que el hijo es "del padre"; bien como principio material, y así del cuchillo se dice que es "de hierro"; y también cuando es principio formal, aunque esto solamente tratándose de cosas cuyas formas sean subsistentes y no susceptibles de informar a otro: y así podemos decir de un ángel que es de "naturaleza intelectual". Y éste es precisamente el modo como decimos que el Hijo es engendrado de la esencia del Padre, en cuanto la esencia del Padre, comunicada al Hijo por generación, subsiste en El.

3. Cuando se dice: "el Hijo es engendrado de la esencia del Padre", se añade algo respecto a lo cual se puede salvar la distinción; y, en cambio, al decir "las tres personas son de la esencia divina", nada se encuentra que permita hallar la distinción que la preposición supone, y, por tanto, no hay paridad.

4. Cuando se dice: "la sabiduría es creada", puede entenderse no ya de la Sabiduría, que es el Hijo de Dios, sino de la sabiduría creada que Dios otorgó a las criaturas; y así se dice en el Eclesiástico: "El mismo la creó", a la Sabiudría, "por el Espíritu Santo y la derramó sobre todas sus obras". Por lo demás, no se ve inconveniente en que un mismo texto de la Escritura hable de la sa-

ac si expressius dicerem, de Patris essentia».—Sed hoc non videtur sufficere ad sensum huiusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est «ex Deo essentia»: non tamen quod sit «ex essentia Dei».—Unde aliter dici potest quod haec praepositio «de» semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit «de aedificatore», cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale: sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse «de patre»; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse «de ferro»; sive sit principium formale, in his dumtaxat in quibus ipsae formae sunt subsistentes, et non advenientes alteri; possumus enim dicere quod angelus aliquis est «de natura intellectuali». Et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de essentia Patris; inquantum essentia Patris, Filio per generationem communicata, in eo subsistit.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, «Filius est genitus de essentia Patris», additur aliquid respectu cuius potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quod «tres Personae sunt de essentia divina», non ponitur aliquid respectu cuius possit importari distinctio per praepositionem significata. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod, cum dicitur «sapientia est creata», potest intelligi, non de Sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis: dicitur enim Eccli. 1,9-10: «Ipse creavit eam», scilicet sapientiam, «Spiritu Sancto, et effudit illam super omnia opera sua». Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de Sa-

pientia genita et creata: quia sapientia creata est participatio quaedam Sapientiae increatae.—Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus: «Ab initio et ante saecula creata sum», idest, «praevisa sum creaturae uniri».—Vel, per hoc quod Sapientia «creata» et «genita» nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex «creatione» accipiatur immutabilitas Patris, et ex «generatione» unitas naturae in Patre et Filio. Et sic exponitur intellectus huius Scripturae ab Hilario, in libro «De synod.» [10].—**Auctoritates autem inductae non loquuntur de Spiritu Sancto, sed de spiritu creato; qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quaecumque substantia invisibilis.**

biduría engendrada y de la creada, porque la sabiduría creada es cierta participación de la increada.—Pueden también referirse estas palabras a la naturaleza creada asumida por el Hijo, y entonces el sentido sería: "Desde el principio y antes que los siglos he sido creada", es decir, "ha sido previsto que sería unida a la criatura".—Puede ser también que se llame a la Sabiduría "engendrada y creada" para insinuarnos el modo de la divina generación, ya que en la generación lo que es engendrado recibe la naturaleza del que lo engendra, cosa que es una perfección; y, por el contrario, en la creación el creador no se muda, pero la criatura tampoco recibe la naturaleza del creador. Si, pues, a la vez se llama al Hijo creado y engendrado, es para que por "creación" se entienda la inmutabilidad del Padre, y por "generación" la unidad de naturaleza del Padre y del Hijo; y así es como interpreta San Hilario este texto sagrado.—Los pasajes citados no hablan del Espíritu Santo, sino del espíritu creado, que unas veces es llamado viento, otras aire, otras aliento del hombres, otras alma o cualquier otra substancia invisible.

ARTICULO 4

Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium [a]

Si hay en Dios potencia con respecto a los actos nocionales

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium.

1. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest: potentia enim passiva in Deo non est, ut supra (q.25 a.1) ostensum est; potentia vero activa non competit uni personae respectu alterius,

Dificultades. Parece que en Dios no hay potencia con respecto a los actos nocionales.

1. Toda potencia es activa o pasiva. Pero ni una ni otra pueden alegarse aquí, porque en Dios no cabe potencia pasiva, como hemos dicho, y la potencia activa no compete a una persona respecto a otra, puesto que las divinas personas no han sido

[a] *Sent.* 1 d.7 q.1 a.1; *De pot.* q.2 a.1.

[10] Super cn.5 ancyran.: ML 10,494.

hechas, según hemos visto. Luego en Dios no hay potencia para los actos nocionales.

2. La potencia se refiere a lo posible. Pero las personas divinas no pertenecen al número de las cosas posibles, sino al de las necesarias. Luego con respecto a los actos nocionales, por los cuales proceden las divinas personas, no debe admitirse potencia en Dios.

3. El Hijo procede como Verbo, que es la concepción del entendimiento, y el Espíritu Santo como Amor, que pertenece a la voluntad. Pero, según hemos visto, la potencia en Dios se refiere a sus efectos y no a su saber ni a su querer. Luego no debe hablarse de potencia en Dios respecto a los actos nocionales.

Por otra parte, dice San Agustín que "si Dios Padre no pudo engendrar un Hijo igual a El, ¿dónde está la omnipotencia del Padre?" Hay, pues, en Dios potencia respecto a los actos nocionales.

Respuesta. Por lo mismo que se ponen en Dios actos nocionales, es necesario admitir en El la potencia respecto de tales actos, puesto que potencia no significa más que principio de algún acto. Por tanto, si concebimos al Padre como principio de la generación, y al Padre y al Hijo como principio de la espiración, es necesario que atribuyamos al Padre la potencia de engendrar, y al Padre y al Hijo la de espirar. Y como la potencia de engendrar significa aquello por lo cual el generador engendra, ya que todo ser que engendra engendra por algo, síguese que en todo el que engendra hay que suponer potencia para engendrar, y en el que espira, potencia para espirar.

Soluciones. 1. Por lo mismo que en virtud de los actos nocionales no

cum personae divinae non sint factae, ut ostensum est (a.3). Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Praeterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinae personae non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum, Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinae personae procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Praeterea, Filius procedit ut Verbum, quod est conceptio intellectus: Spiritus autem Sanctus procedit ut Amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra (q.25 a.1 ad 3.4) habitum est. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed contra est quod dicit Augustinus, «Contra Maximinum haereticum»[11]: «Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei Patris?» Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

Respondeo dicendum quod, sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu huiusmodi actuum: cum potentia nihil aliud significet quam principium alicuius actus. Unde, cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi. Quia potentia generandi significat id quo generans generat: omne autem generans generat aliquo: unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut secundum actus no-

[11] L.2 c.7: ML 42,762.

tionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam: sed solum per respectum ad personam procedentem.

Ad secundum dicendum quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quae non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum: sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod sicut Deum esse est possibile sic Filium generari est possibile

Ad tertium dicendum quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quae dicuntur de Deo: una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem, Deus distinguitur per essentiam a rebus quarum est per creationem principium: sicut una persona distinguitur ab alia, cuius est principium, secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum: alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquae res procedunt distinctae a Deo, vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia, secundum propriam rationem principii. Et ideo sicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel spirandi Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicuius rei a Deo distinctae, vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum, non potest salvari ratio potentiae in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum; prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere. cum tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia, non habens principium.

procede persona ninguna en calidad de hecha, así tampoco la potencia para los actos nocionales se dice de Dios con respecto a persona ninguna hecha, sino sólo respecto a la persona procedente.

2. Lo posible, en cuanto se opone a lo necesario, se funda en la potencia pasiva, cosa que no hay en Dios. Por consiguiente, tampoco hay en El esta clase de posibles, sino sólo lo posible en cuanto contenido en lo necesario, y en este sentido se puede decir que, por lo mismo que es posible que Dios exista, es también posible que el Hijo sea engendrado.

3. Potencia significa principio, y el principio implica distinción de aquello cuyo principio es. Ahora bien, en las cosas que se dicen de Dios hay que considerar dos clases de distinción: una real y otra solamente de razón. Con distinción real, Dios se distingue por su esencia de las cosas, de que es principio por creación, y realmente se distingue también una persona de aquella otra cuyo principio es por vía de acto nocional. Pero la acción en Dios no se distingue del agente más que con distinción de razón, pues de otro modo la acción sería accidente en Dios. Luego, respecto de aquellas acciones según las cuales proceden de Dios cosas que sean o esencial o personalmente distintas, podemos atribuir a Dios la potencia en su acepción propia de principio; y, por tanto, así como atribuímos a Dios la potencia para crear, también podemos atribuirle la de engendrar y la de espirar. En cambio, entender y querer no son actos tales que designen procesión de cosa alguna personal o esencialmente distinta de Dios. Luego, respecto de estos actos no puede salvarse en Dios la razón de potencia, como no sea según nuestro modo de concebir y hablar, por cuanto en Dios concebimos el entendimiento y el entender, no obstante que el entender de Dios sea su esencia, que no tiene principio.

ARTICULO 5

Utrum potentia generandi significet relationem, et non essentiam [a]

Si la potencia de engendrar significa la relación o la esencia

Dificultades. Parece que la potencia de engendrar o de espirar significa la relación y no la esencia.

1. Potencia, por definición, significa principio, pues potencia activa es el principio del obrar, como enseña el Filósofo. Pero en Dios el principio respecto de la persona se dice de modo nocional. Luego la potencia en Dios no significa la esencia, sino la relación.

2. El poder en Dios no se diferencia del hacer. Pero la generación en Dios significa la relación. Luego esto mismo significa la potencia de engendrar.

3. Lo que en Dios significa la esencia es común a las tres personas. Pero la potencia de engendrar no es común a las tres personas, sino privativa del Padre. Luego no significa la esencia.

Por otra parte, por lo mismo que Dios engendra al Hijo, quiere también engendrarle. Pero la voluntad de engendrar significa la esencia. Luego esto mismo significa la potencia de engendrar.

Respuesta. Tratando esta materia, dijeron algunos que la potencia de engendrar significa la relación. Pero esto es imposible. Lo que propiamente se llama potencia de un agente cualquiera es aquello por lo cual el tal agente obra. Pero todo el que por su acción produce algo, produce una cosa semejante a él en cuanto a la forma en cuya virtud obra, y así el hombre engendrado se

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam.

1. Potentia enim significat principium, ut ex eius definitione patet: dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V «Metaphys.» [12] **Sed principium in divinis respectu personae dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.**

2. Praeterea, in divinis non differt posse et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Praeterea, ea quae significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed contra est quod, sicut Deus potest generare Filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt [13] **quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam qua agit: sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius**

[a] *Sent.* 1 d.7 q.1 a.2; *De pot.* q.2 a.2.
[12] IV c.12 n.1 (Bk 1019a15): S.Th., lect.14 n.955.
[13] Cf. Bonavent., *In Sent.* 1 d.7 a.1 q.1 concl.

virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina. Unde natura divina in Patre, est potentia generandi in ipso. Unde et Hilarius dicit, in V «De Trin.» [14]**: «Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit».**

Sic igitur dicendum est quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit, 7 dist. I «Sent.»; non autem tantum relationem.— Nec etiam essentiam inquantum est idem relationi, ut significet ex aequo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis, habens se ad personam Patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis, in rebus creatis, constituit personam generantem, non autem est quo generans generat: alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis: alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur. Et secundum hoc Damascenus dicit [15] **quod generatio est «opus naturae», non sicut generantis, sed sicut eius quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.**

Ad primum ergo dicendum quod potentia non significat ipsam

[14] § 37: ML 10,155.
[15] *De fide orth.* c.8: MG 94,812.

asemeja al que le engendró en la naturaleza humana, por cuya virtud puede el padre engendrar un hombre. Luego la potencia generativa, en quienquiera que engendre, es aquello en lo cual el engendrado se asemeja al que lo engendra. El Hijo de Dios se asemeja al Padre, que le engendra en la naturaleza divina. Luego la naturaleza divina en el Padre es su potencia de engendrar; y por esto dijo San Hilario: "El nacimiento de Dios no puede por menos de tener la naturaleza de donde salió, y ésta no puede ser otra que el Dios subsistente, que, por otra parte, no tiene subsistencia más que de Dios".

Por tanto, se ha de decir que la potencia de engendrar significa principalmente la esencia divina, como dice el Maestro, y no solamente la relación.—Y ni siquiera la naturaleza de modo que signifique por igual una cosa o la otra, porque, si bien la paternidad se significa como forma del Padre, es, sin embargo, una propiedad personal que con respecto al Padre es lo que la forma individual respecto a cualquier individuo creado. En las criaturas, la forma individual constituye a la persona que engendra, pero no aquello por lo cual el generador engendra, o, si no, Sócrates engendraría a Sócrates. Luego por paternidad no puede entenderse aquello por lo cual el Padre engendra, ya que, de lo contrario, el Padre engendraría al Padre. Pero aquello por lo cual el Padre engendra es la naturaleza divina, en la cual se asemeja al Hijo; y así dice el Damasceno que la generación "es obra de la naturaleza", no porque sea ella la que engendra, sino por ser aquello por lo cual el generador engendra. Por tanto, la potencia de engendrar significa directamente la naturaleza divina, e indirectamente la relación.

Soluciones. 1. La potencia no significa la misma relación de princi-

pio, pues en tal caso pertenecería al género de relación, sino lo que es principio, y no a la manera como se llama principio al agente, sino en el sentido en qué se dice que es principio aquello por lo cual el agente obra. Ahora bien, el agente se distingue de lo que hace, y el que engendra, de lo engendrado; pero aquello por lo cual engendra el generador es común al que engendra y al engendrado, y tanto más común cuanto más perfecta sea la generación. Por consiguiente, como la generación divina es perfectísima, aquello por lo cual el generador engendra es común al que engendra y al engendrado, y es además idéntico en número, y no solamente en especie, como sucede en las criaturas. Luego de decir que la esencia divina "es el principio por el cual el generador engendra", no se sigue que la esencia divina sea distinta del engendrado, como se seguiría de decir que la esencia divina "engendra".

2. La potencia de engendrar y la generación son en Dios idénticas, lo mismo que la esencia divina, la generación y la paternidad son realmente una misma cosa, no obstante que no lo sean según nuestro modo de concebir.

3. Cuando decimos "potencia de engendrar", directamente expresamos la potencia, e indirectamente la generación, lo mismo que al decir "la esencia del Padre". Luego, cuanto a la esencia expresada, la potencia de engendrar es común a las tres personas; pero en cuanto a la noción sobrentendida es propia de la persona del Padre.

relationem principii, alioquin esset in genere relationis: sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur a facto, et generans a generato; sed id quo generans generat, est commune genito et generanti: et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde, cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus quod essentia divina «est principium quo generans generat», non sequitur quod essentia divina distinguatur: sicut sequeretur, si diceretur quod essentia divina «generat».

Ad secundum dicendum quod sic est idem in divinis potentia generandi cum generatione, sicut essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum quod, cum dico «potentiam generandi», potentia significatur in recto, et generatio in obliquo; sicut si dicerem «essentiam Patris». Unde quantum ad essentiam quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis: sed quantum ad notionem quae connotatur, propria est personae Patris.

ARTICULO 6

Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit [a]

Si el acto nocional puede terminar a muchas personas

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personae genitae vel spiratae in divinis.

1. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare. Non autem seipsum. Ergo alium Filium. Ergo possunt esse plures Filii in divinis.

2. Praeterea, Augustinus dicit, «Contra Maximinum» [16]: «Filius non genuit Creatorem. Neque enim non potuit: sed non oportuit».

3. Praeterea, Deus Pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus: praecipue cum potentia Patris, uno Filio generato, non diminuatur.

Sed contra est quod in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures Filii, essent plures Filii. Et ita essent plures personae quam tres in divinis: quod est haereticum.

Respondeo dicendum quod, sicut Athanasius dicit (in Symbolo), in divinis est tantum unus Pater, unus Filius, unus Spiritus Sanctus. Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum, quibus solum personae distinguuntur. Cum enim personae divinae sint ipsae relationes subsistentes, non possent esse plures Patres vel plures Filii in divi-

Dificultades. Parece que el acto nocional puede terminar a muchas personas, de suerte que en Dios sean muchas las personas engendradas o espiradas.

1. Todo el que tiene potencia para engendrar puede engendrar. Pero el Hijo tiene potencia para engendrar. Luego puede engendrar. Mas no a sí mismo. Luego a otro hijo. Por consiguiente, puede haber en Dios muchos hijos.

2. Dice San Agustín: "El Hijo no engendró al Creador, no porque no pudo, sino porque no hacía falta".

3. El Dios Padre es más potente para engendrar que el padre creado. Pero un mismo hombre puede engendrar varios hijos. Luego también Dios, sobre todo si se toma en cuenta que por engendrar un hijo no quedó disminuída la potencia del Padre.

Por otra parte, en Dios no son distintos el ser y el poder. Si, pues, en Dios pudiese haber muchos hijos, los habría, y, por consiguiente, habría más de tres personas en Dios, que es una herejía.

Respuesta. En Dios no hay más que "un solo Padre, un solo Hijo y un solo Espíritu Santo", como dice San Atanasio. Para justificarlo pueden aducirse cuatro razones. Primera, tomada de las relaciones, que es lo único que distingue las personas. Puesto que las divinas personas son las mismas relaciones subsistentes, no puede haber en Dios muchos padres o muchos hijos, a menos que hu-

[a] *Sent.* 1 d.7 q.2 exposit. text.; *De pot.* q.2 a.4; q.9 a.9 ad 1ss.

[16] L.2 c.12: ML 42,768.

biese muchas paternidades o muchas filiaciones. Pero esto solamente puede ocurrir en los seres que se distinguen por la materia, cosa que no hay en Dios. Luego en Dios no puede haber más que una sola filiación subsistente; lo mismo que, si existiese la blancura subsistente, no podría haber más que una sola.—Segunda, tomada del modo de las procesiones. Dios todo lo entiende y lo quiere todo con un solo y simplicísimo acto. Luego no puede haber más que una sola persona procedente por modo de verbo, que es el Hijo, y únicamente otra por modo de amor, que es el Espíritu Santo.—La tercera se toma del modo de proceder, porque las personas proceden naturalmente, como se ha dicho, y la naturaleza está determinada a una sola cosa.—Cuarta, tomada de la perfección de las divinas personas. La perfección del Hijo consiste en que toda la filiación divina está contenida en El y en que no hay más que un solo Hijo; y cosa análoga se ha de decir de las demás personas divinas.

Soluciones. 1. Si bien, en absoluto, se debe conceder que la potencia que tiene el Padre la tiene también el Hijo, no puede, sin embargo, concederse que el Hijo tenga potencia de engendrar, si la expresión "de engendrar" se tomase como gerundio de verbo activo y significase que el Hijo tiene potencia para engendrar, lo mismo que, a pesar de que el Padre y el Hijo tienen el mismo ser, tampoco conviene al Hijo ser Padre, debido a la diferencia nocional adjunta. Si, por el contrario, la expresión "potencia de engendrar" [en latín, "potentia generandi"] fuese gerundio de verbo pasivo, tendría el Hijo "potentia generandi", esto es, de ser engendrado. Y lo mismo sucedería en el caso de ser gerundio de verbo impersonal, porque entonces "poder de engendrar" ["potentia generandi"] equivaldría a potencia por la cual es engendrado de alguna persona.

nis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem rerum distinctionem: formae enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quae in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens; sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una.—Secunda vero ex modo processionum. Quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quae est Filius: et una tantum per modum amoris, quae est Spiritus Sanctus.—Tertia ratio sumitur ex modo procedendi. Quia personae ipsae procedunt naturaliter, ut dictum est (a.2): natura autem determinatur ad unum.—Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus Filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet Pater, habeat Filius; non tamen concedendum est quod Filius habeat potentiam generandi, si «generandi» sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quod Filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licet idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem, propter notionale adiunctum. Si tamen hoc quod dico «generandi», sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio, idest ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus: «potentia generandi», idest qua ab aliqua persona generatur.

Ad secundum dicendum quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod Filius posset generare Filium: sed quod hoc non est ex impotentia Filii, quod non generet, ut infra patebit (q.42 a.6 ad 3).

Ad tertium dicendum quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures Filii in divinis, sicut dictum est (in c). Unde quod non sint plures Filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

2. Con aquellas palabras no intentó decir San Agustín que el Hijo pudiese engendrar un hijo, sino que el no engendrarle no es debido a impotencia del Hijo, como adelante se dirá.

3. Según hemos dicho, la inmaterialidad y perfección divinas requieren que no pueda haber muchos hijos en Dios. Por tanto, el que no los haya no es debido a la falta de omnipotencia en el Padre para engendrar.

INTRODUCCION A LA CUESTION 42

COMPARACION DE LAS DIVINAS PERSONAS ENTRE SI

Por fin estudia Santo Tomás las divinas personas comparándolas entre sí, primero en cuanto a su perfección, de donde resulta su igualdad y semejanza (q.42), y después respecto de su envío a las almas justas (q.43). De este modo, la consideración comparativa de las divinas personas queda totalmente redondeada, pues en ellas no cabe distinguir como término de comparación más que estas cosas: esencia, relaciones, actos nocionales o de origen, perfección y su envío a las almas justas.

Igualdad y semejanza de las personas divinas

Una cosa se dice igual a otra por razón de la cantidad. La cantidad puede ser predicamento o trascendental. La cantidad predicamental o dimensiva de los cuerpos no tiene lugar en Dios, que es absolutamente simple; pero sí la trascendental o de perfección. La cual puede considerarse de dos maneras: radicalmente, o sea en la misma forma o naturaleza del ser de donde brota, y en los efectos o consecuencias de la misma: existencia y potencia de operación (a.1 ad 1).

Excluída de Dios la cantidad dimensiva o predicamental [1], procede Santo Tomás en la cuestión 42 a la consideración de la igualdad entre las divinas personas según la cantidad trascendental o de perfección. Esta cuestión puede dividirse en dos partes: primera, de la igualdad de las divinas personas radicalmente, o sea por razón de su forma o naturaleza (a.1-4); segunda, en cuanto a las consecuencias de la forma o naturaleza, o sea la existencia y potencia operativa (a.5-6).

En la primera parte considera la igualdad de las divinas personas de una manera absoluta y general (a.1). Y como algunas tienen comunicada de otras su naturaleza, trata después de su igualdad en cuanto a la duración (a.2). Pregunta luego si entre las personas existe algún orden, con el objeto de excluir toda prioridad y posterioridad en las mismas, que entrañan los orígenes creados de las cosas (a.3). Y, por último, siendo generalmente más plena la perfección en el comunicante que en aquel a quien se comunica, inquiere si todas las personas tienen la misma plenitud de perfección de la naturaleza divina (a.4).

[1] *Cf. 1 q.3 a.1,3.*

Una vez expuesta la igualdad de perfección entre las personas divinas por razón de su forma o naturaleza, pasa a considerarla en cuanto al modo de su existencia (a.5) y en cuanto a su potencia y operación (a.6), quedando expuesta así bajo todos sus aspectos la cuestión de la igualdad de las divinas personas.

I. De la igualdad de las divinas personas radicalmente considerada

A) Existencia de igualdad absoluta

Niegan la igualdad de las personas divinas todos aquellos que no admiten su consubstancialidad: arrianos, semiarrianos, subordinacionistas y macedonianos.

La existencia de igualdad entre las personas divinas es un dogma de fe. Claramente la enseña la Sagrada Escritura respecto del Padre y del Hijo: *Todo cuanto tiene el Padre,* dice Jesucristo, *es mío* [2]. *Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío,* dice también refiriéndose al Padre [3]. *Yo y el Padre*—afirma en otro lugar— *somos una misma cosa* [4], es decir, una misma esencia, una misma naturaleza. Y otro tanto se dice equivalentemente del Espíritu Santo [5].

El pensamiento, así de la tradición como de la Iglesia, está claramente reflejado en el *Símbolo de San Atanasio.* "En la Trinidad, ninguna persona es mayor ni menor que otra, sino que las tres son coiguales" (D 39).

El fundamento de esta igualdad absoluta se halla en la identidad numérica de naturaleza de las divinas personas, puesto que la perfección se mide por la forma o naturaleza, en la cual tiene su raíz y fundamento. Tratándose de las personas divinas, no se puede hablar de otra igualdad que de la trascendental o de perfección. Por eso los arrianos y semiarrianos, juntamente con la igualdad, negaban la consubstancialidad del Hijo con el Padre. Lo que equivale a la negación de la divinidad del Hijo y de todo el misterio de la Trinidad.

La igualdad existente entre las divinas personas incluye la semejanza y la rebasa, puesto que la semejanza en su concepto esencial sólo dice conveniencia en la misma forma, pudiendo realizarse según grados diversos en los distintos sujetos de la misma, lo que excluye el concepto de igualdad (ad 2).

Tanto la igualdad como la semejanza de las divinas personas puede expresarse por medio de nombres o de verbos, habiendo en este caso una diferencia notable en cuanto al modo de significar. Pues, expresada por medio de nombres, son mutuas, y así del mismo modo se dice que el Hijo es igual al Padre, y viceversa. Pero si se usa de verbos, por lo mismo que éstos indican, más o menos explícitamente, el origen que unas tienen en otras, las relaciones de igualdad y semejanza no son mutuas entre las personas. Y así no se puede decir que el Padre se iguala o asemeja al Hijo, sino al revés, que el Hijo se asemeja e iguala al Padre (ad 3).

[2] Io. 16,15.
[3] Io. 17,10.
[4] Io. 10,30.
[5] Io. 16,15; 2 Cor. 13,13.

No puede existir igualdad ni semejanza sino entre cosas distintas. Por eso la igualdad y semejanza de las divinas personas, además de la unidad numérica de naturaleza, incluye las relaciones por las que se distinguen unas de otras.

Surge aquí de nuevo una dificultad que no parece tener solución. Porque o bien las relaciones significan perfección o no. Si no expresan perfección, tampoco tendrán ser, puesto que la perfección se funda en el ser. En cuyo caso tampoco podrán constituir ni distinguir las personas. Y si tienen una perfección distinta, de cualquier clase que sea y como quiera que se la llame, la igualdad entre las divinas personas, su consubstancialidad, y, por tanto, el mismo misterio de la Trinidad, queda minado por su propia base.

La respuesta de Santo Tomás es clara. Las relaciones divinas pueden considerarse desde dos puntos de vista diferentes: como idénticas con la divina esencia o en cuanto opuestas entre sí. En el primer sentido, ni constituyen ni distinguen las personas, expresando todas la misma perfección numérica de la divina esencia. En el segundo sentido, presuponiendo o connotando el primero, es como las relaciones constituyen y distinguen las personas divinas. Pero, por la parte que connotan o miran a la divina esencia, todas significan la misma perfección, no distinguiéndose unas de otras. Y por la que se oponen realmente entre sí, no expresan perfección ni imperfección de ninguna clase, sino tan sólo oposición y distinción de las personas. Oposición y distinción que entrañan y realizan por sí mismas las relaciones, y no por medio de ninguna otra relación distinta de ellas (ad 4). Pues no diciendo las relaciones, en cuanto tales, ser absoluto alguno, sino tan sólo orden, oposición real y real distinción entre los correlativos, síguese que tampoco expresan perfección de ninguna clase, Lo único que contienen y realizan, como distintas de la divina esencia, es la oposición entre los correlativos y su real distinción, ya que ninguna cosa puede ser realmente opuesta a sí misma. De donde resulta que la igualdad de las personas divinas, la cual supone real distinción entre las mismas, se verifica en la más absoluta identidad de perfección o de naturaleza.

La dificultad propuesta desaparece, por tanto, distinguiendo entre ser absoluto y puramente relativo, y relaciones divinas como idénticas con la divina esencia y como opuestas entre sí. Tal dificultad sólo puede tener lugar en la hipótesis de la negación de la existencia de las relaciones en cuanto tales o como distintas de sus fundamentos [6].

B) Coeternidad de las personas divinas (a.2)

Puesto que en las personas divinas el Hijo es engendrado por el Padre, y el Espíritu Santo espirado por el Padre y el Hijo, suscítase la cuestión de si la igualdad de las divinas personas se extiende también a su duración, siendo coeternas.

Lo cual a primera vista parece imposible. Porque, significando la duración de una cosa su permanencia en el ser, parece que la persona engendrada no puede ser igual en duración con la misma que la engendra, por las razones que se exponen en las dificultades del artículo 2. Tanto más cuanto que las personas que proceden en Dios tienen principio en otra u otras personas, el cual excluye la misma eternidad. Por esto, Arrio negó que el Hijo fuera coeterno al Padre, y otro

[6] Cf. *Sent.* 1 d.10 q.1 a.1-2

tanto afirmó Macedonio del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo.

Sin embargo, la coeternidad de las divinas personas es dogma de fe profesado por toda la tradición y definido por la Iglesia.

Como exponente de la tradición baste el testimonio del *Símbolo de San Atanasio:* "En la Trinidad, ninguna persona es antes o después que otra, ninguna mayor o menor que otra, sino que las tres son *coeternas* y coiguales" (D 39).

El *Concilio XI de Toledo* se manifiesta del modo siguiente respecto de este particular: "Ni las tres personas se han de juzgar separables (por razón de su real distinción), no habiendo existido ninguna antes o después que otra ni obrado nunca nada una sin las otras" (D 281). Y el *IV de Letrán:* "El Padre engendrando, el Hijo naciendo y el Espíritu Santo procediendo, son consubstanciales, y coiguales, y coomnipotentes, y coeternos" [7].

La inteligencia de esta cuestión pende naturalmente del concepto que nos formemos de los orígenes de las personas divinas. Si se conciben unívocamente con los de las criaturas, la coeternidad de las divinas personas resulta ininteligible y absurda. Porque en aquéllas la acción se distingue siempre de la naturaleza del sujeto de la misma y es sucesiva, siendo distinto el instante en que su efecto comienza a existir del instante en que el principio o causa realiza la acción. Y por eso los orígenes de las criaturas siempre se verifican en el tiempo.

Tratándose de cosas divinas, siempre el univocismo de las criaturas condujo al error. Por eso dijimos en la cuestión 27 que para representar rectamente los orígenes de las divinas personas era necesario desprenderlos previamente del modo propio que tienen en las criaturas, concibiéndolos analógicamente con los de éstas. Dado lo cual, la coeternidad de las divinas personas es una consecuencia natural y necesaria de su mismo origen divino.

Pues su modo de proceder en Dios no es libre, sino natural y necesario, y la acción por medio de la cual se verifican los orígenes inmanentes divinos no es distinta de la misma naturaleza divina ni sucesiva, sino idéntica con ella, y, por tanto, comunicativa de la misma naturaleza numérica a las personas que proceden en Dios. De donde se sigue que el instante de su origen es el mismo instante eterno de la naturaleza divina, y, por tanto, que todas las personas son iguales en la duración o coeternas, de la misma manera que lo son en la esencia divina.

El principio que excluye la eternidad es precisamente el de duración, no el de origen, siempre que éste sea, como el del Hijo y del Espíritu Santo, natural, inmanente y divino (ad 2).

Se deduce también que la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo son eternos como el mismo ser de Dios, sin variación ni mutación ninguna en sí mismas, realizadas no en tiempo alguno, sino en el instante indivisible de la misma eternidad de la naturaleza divina. Por lo cual puede decirse que el Padre engendra siempre y que el Hijo es siempre engendrado (ad 3). Expresiones que significan la presencialidad y permanencia inmutable y eterna de los orígenes de las divinas personas. Mas para excluir de ellos

[7] D 428; cf. *Concilio Florentino*, ibid. 703.

toda la potencialidad e imperfección que la generación y espiración tienen en las criaturas, es mucho más conveniente decir que el Hijo es *siempre nacido*, y el Espíritu Santo *siempre espirado*, denotando la palabra *siempre* la presencialidad eterna de las procesiones divinas, y los participios *nacido* y *espirado* la perfección absoluta de los mismos (ad 4).

Esta presencialidad eterna de las procesiones de las divinas personas es objeto de experiencia sobrenatural en las almas elevadas, de igual manera que el misterio de la Santísima Trinidad. Acerca de ella se habla a veces con notoria exageración, diciendo, por ejemplo, que las almas "toman parte" en las mismas procesiones inmanentes divinas, asociándose al Padre en la generación del Verbo, y al Padre y al Hijo en la espiración del Espíritu Santo. Con lo cual, si se quiere significar alguna parte activa de las almas, de cualquier manera que sea, en la misma procedencia de las divinas personas, se incurre en un grave error, arrogando a la criatura un atributo que es exclusivo e incomunicable de las divinas personas. Santo Tomás lo condena expresamente: "A ninguna criatura compete ser principio de ninguna persona divina, sino todo lo contrario" [8]. Y en la cuestión 41 hemos dicho también, con el mismo Santo Tomás, que el principio personal operativo de las procesiones inmanentes divinas, tanto activa como pasivamente, eran sólo las personas divinas, siendo el virtual la misma naturaleza de Dios. En lo cual precisamente se distinguían los orígenes inmanentes divinos del que tienen de Dios todas las criaturas, que es acto de la misma esencia divina, y no de las personas, a no ser en cuanto idénticas con aquélla [9].

Pero si con semejantes expresiones sólo se quiere manifestar que las almas elevadas tienen una experiencia objetiva, aunque pasiva y vital, todo lo profundo que se quiera, del misterio de la Trinidad y de la presencialidad de los orígenes divinos, sin que ellas concurran activamente con el Padre a la generación del Hijo ni con ambos a la espiración del Espíritu Santo, en ese caso, mucho mejor sería usar otras expresiones que, diciendo lo mismo, no tuvieran semejantes inconvenientes. Por ejemplo, las que emplea el mismo papa Pío XII en su encíclica *Mystici Corporis*, donde, después de aludir y condenar los excesos que hemos reprobado, dice así: "Con la cual visión (beatífica) será posible de una manera completamente inefable *contemplar* al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con los ojos de la mente elevados por luz superior, *asistir* de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las personas divinas y ser feliz con un gozo semejante al que hace feliz a la santísima e indivisa Trinidad" [10].

C) Igualdad de orden existente entre las personas (a.3)

Entre las personas divinas existe un orden natural: el Hijo procede sólo del Padre, y Padre e Hijo son principio del Espíritu Santo. De no existir este orden, habría confusión o indistinción en los mismos orígenes de las personas divinas, porque la pluralidad sin orden es confusión *(Sed contra)*. Pero el orden supone distinción, incluyendo, por una parte, prioridad y posterioridad entre las cosas ordenadas, y por otra, el mismo principio del orden, que puede ser diverso, cambiando la naturaleza de éste según sea la de su principio.

[8] 1 q.36 a.1 ad 3.
[9] 1 q.4 a.1 ad 1; cf. ibid q.45 a.2 a.2.3.6.
[10] *Inhabitación; Cont. Gent.* 4,11; *De pot.* q.4 a,13; *In Io.* 1; *Compend. theol.* c.43.

Es manifiesto que el principio del orden entre las personas divinas sólo puede ser de origen, porque la naturaleza es una misma en todas y en cuanto a ella no cabe distinción de ninguna clase. Y puesto que el orden incluye prioridad y posterioridad, se plantea la cuestión siguiente: aun cuando las personas divinas sean coeternas y tengan, por tanto, igualdad de duración, el orden de origen entre ellas existente, ¿establece en las mismas alguna prioridad o posterioridad de naturaleza o al menos de razón? Porque no debe olvidarse que, de dos cosas simultáneas en la duración, puede una tener prioridad de naturaleza o de razón respecto de la otra. Por ejemplo, la luz y el resplandor de la misma, y en diverso orden, la materia y la forma, la esencia y existencia, la inmutabilidad y eternidad de Dios.

Santo Tomás establece en el artículo 3 que la igualdad de duración entre las divinas personas, o sea su coeternidad, es tan perfecta y absoluta, que el orden de origen entre ellas existente excluye toda prioridad y posterioridad de naturaleza y aun de razón.

Fácil es a Santo Tomás probarlo de manera que no quepa lugar a duda. Las personas divinas sólo podemos considerarlas o bien en cuanto a su naturaleza o bien en cuanto a los orígenes. En el primer caso no cabe prioridad ni posterioridad alguna, porque la naturaleza es la misma numéricamente en todas ellas. Ni tampoco en el segundo, porque los orígenes se identifican con las mismas relaciones subsistentes, las cuales, según reza un aforismo filosófico, son simultáneas en cuanto a la naturaleza y al conocimiento. Un relativo no puede ser ni es conocido sino por su correlativo. Y de aquí que el orden de origen entre las personas divinas sea sin prioridad ni posterioridad alguna, ni de naturaleza ni siquiera de razón. Un orden puro de origen (c y ad 2).

Si las personas divinas no se constituyeran por las relaciones realmente idénticas con los orígenes, como sucede en las criaturas, cabría distinguir en ellas prioridad y posterioridad de naturaleza, de tal manera que el Padre sería anterior al Hijo, y la generación del Hijo a la espiración del Espíritu Santo. Mas, constituyéndose por las mismas relaciones, no hay lugar a tal distinción.

Y aunque la espiración activa no constituye las personas del Padre y del Hijo, no por eso la generación es anterior con prioridad de naturaleza a la espiración del Espíritu Santo, ni éste posterior al Padre y al Hijo. Porque ambos, en cuanto son un solo principio del Espíritu Santo, tienen con éste una simultaneidad tan perfecta como la del Padre con el Hijo. Y como, por otra parte, la espiración activa se identifica realmente con las personas del Padre y del Hijo, no cabe prioridad ni posterioridad alguna en la generación respecto de la espiración ni en las personas del Padre y del Hijo respecto del Espíritu Santo, ni siquiera de razón con fundamento en los mismos orígenes divinos. A todo más, únicamente se daría prioridad y posterioridad de sola razón con fundamento puramente extrínseco, por lo que sucede en las criaturas (ad 2).

De donde se infiere que el orden existente entre las divinas personas es puramente de origen, sin prioridad ni posterioridad alguna. Santo Tomás lo estereotipa diciendo que es aquel por el cual una procede de otra sin ser posterior a ella (c). Y, por tanto, la coeter-

nidad de las personas divinas tiene la misma perfección en todas ellas, excluyendo también toda prioridad y posterioridad en sus orígenes [11].

D) Igualdad de plenitud (a.4)

Examina Santo Tomás en el artículo 4 si cada una de las personas posee la misma plenitud de perfección divina, siendo todas, por tanto, iguales en una misma perfección, o si, por el contrario, la tienen en grados distintos.

Varios son los motivos que le inducen a plantear expresamente esta cuestión: 1.º Los testimonios de la Sagrada Escritura que parecen indicar cierta inferioridad en el Hijo respecto del Padre en cuanto a la dignidad [12], al poder [13] y al conocimiento [14]. 2.º Las herejías del arrianismo, semiarrianismo, subordinacionismo y macedonianismo, las cuales, apoyadas en los testimonios de la Escritura arriba indicados, enseñaban la inferioridad del Hijo respecto del Padre y la del Espíritu Santo respecto de los dos. 3.º La misma distinción de personas, de relaciones, y la pluralidad de nociones distintas en ellas, todo lo cual parece argüir distinción de perfección.

Es de fe que todas las personas tienen la misma plenitud de la perfección divina.

En la Sagrada Escritura se contiene esta verdad, además de los testimonios citados en el artículo 1, en la Epístola de San Pablo a los Filipenses (2,5-8) y en otros lugares.

Tanto el pensamiento de la Escritura como el de la tradición lo refleja con toda exactitud el *Símbolo de San Atanasio* cuando dice de Jesucristo: "Igual al Padre en la divinidad e inferior a él en la humanidad" (D 40).

La Iglesia definió y enseñó repetidamente esta verdad de fe en los *Concilios Romanos, XI de Toledo, Lateranense IV* y *Florentino* [15].

La razón teológica prueba eficazmente esto mismo. Porque toda la perfección viene de la forma y pertenece a la esencia, la cual siendo numéricamente la misma en todas las personas divinas, es necesario que todas tengan idéntica perfección. Pues todas se identifican realmente con la misma esencia divina [16].

A la persona del Hijo le conviene también esto mismo por razón de su origen, que es generación perfectísima, de cuyo concepto esencial es la identidad numérica de substancia con el Padre [17].

Y aunque el origen del Espíritu Santo no sea generación, como los orígenes inmanentes divinos se realizan todos en la identidad de naturaleza, es necesario también que tenga la misma plenitud de perfección del Padre y del Hijo, por razón de su procedencia de ambos, no en cuanto generación, sino como origen inmanente divino [18].

La distinción de relaciones y de personas en Dios no es obstáculo para que todas posean la misma plenitud de perfección. Porque las relaciones, en cuanto tales, no dicen perfección ni imperfección, sino

[11] Cf. *Sent.* 1 d.12 q.1 a.1 c y ad 1; d.20 q.1 a.3; *De pot.* q.10 a.3.
[12] Io. 14,28.31; 1 Cor. 15,28.
[13] Io. 5,19.20.30.
[14] Io. 7,16; Mt. 24,36; Mc. 12,32.
[15] D 79 279 428 432 y 703.
[16] Cf. 1 q.28 a.2; q.29 a.4.
[17] Cf. 1 q.27 a.2.
[18] Cf. 1 q.27 a.4.

tan sólo oposición relativa y real distinción. Por eso, "según la relación no se dice que una cosa es igual o desigual a otra, sino según la cantidad" [19]. Las relaciones sólo dicen perfección en cuanto idénticas con la divina esencia, la cual, siendo una misma en todas las personas por identidad real con ellas, en el Padre es la misma relación de paternidad subsistente, y en el Hijo la de filiación, y de procesión en el Espíritu Santo. De donde se sigue que la misma dignidad y perfección que expresa en el Padre la relación de paternidad, la dice también en el Hijo la de filiación, sólo relativamente distinta de la primera, sin que por eso pueda decirse que el Hijo tenga la paternidad. Porque la misma esencia divina que está en el Padre con la relación del que da está en el Hijo con la opuesta del que recibe. Y las relaciones divinas, en cuanto relaciones, sólo distinguen relativamente las personas a las que constituyen, sin añadir ni quitar nada a la divina esencia, con la cual todos se identifican realmente (ad 2).

Por tanto, la misma perfección contiene y expresa una sola relación que todas juntas (ad 3). Y de igual manera la pluralidad de nociones en una misma persona, ya que todas se identifican realmente con ella, distinguiéndose tan sólo con distinción de razón [20].

Fácilmente se echa de ver por aquí que, si las relaciones en cuanto tales expresaran alguna perfección distinta de la absoluta de la divina esencia, la igualdad perfecta de las divinas personas quedaría por el mismo caso minada en su propia base.

En cuanto a los testimonios de la Escritura en los que se manifiesta inferioridad en el Hijo con respecto al Padre, se refieren todos a Jesucristo en cuanto hombre o por razón de su naturaleza humana [21].

II. De la igualdad de las divinas personas en cuanto al modo de existir y obrar (a.5-6)

Después de considerar la igualdad de las personas en su misma raíz, que es la forma o naturaleza de donde brota la perfección de una cosa, pasa Santo Tomás á considerarla en cuanto a lo que, según nuestro modo de concebir, sigue o es consecuencia de ella, o sea, en cuanto a la existencia y a la potencia de obrar.

A) En cuanto al modo de existir, o de la circuminsesión de las personas divinas (a.5)

Es manifiesto que, identificándose en Dios la esencia con su existencia y siendo una misma la naturaleza de las divinas personas, todas han de tener la misma existencia numérica. Para Santo Tomás es tan fundamental la unidad numérica de existencia en las personas divinas como la de su misma esencia [22].

[19] *De pot.* q.10 a.1 ad 17.
[20] Cf. 1 q.32 a.3 ad 3.
[21] Cf. *In Sent.* 1 d.19 q.3 a.1; *In Boetium «De Trinitate»* q.3 a.4; *Cont Gent.* 4,7.11.
[22] *Sent.* 1 d.25 q.1 a.4 c y ad 1; d.26 a.1 ad 4; a.2 c; *De verit.* q.1 a.5 ad 19; *De pot.* q.9 a.5 ad 19; 1 q.28 a.2 c; *Quodl.* 12 q.1 a.1.

Aquí no se trata precisamente de esta unidad de existencia en las divinas personas, sino de examinar cómo todas existen en la existencia única de la divina esencia, para hacer ver que su igualdad se extiende también al modo de su existir no obstante la distinción personal. En griego recibe esta cuestión el nombre de περιχώρησις, y entre los latinos de *circuminsesión* de las divinas personas.

Entiéndese por *circuminsesión* de las personas divinas la compenetración íntima y mutua existencia de unas en otras, sin que entre ellas exista separación ni tampoco confusión.

En la concepción trinitaria de los Padres griegos tiene esta cuestión una importancia de la que carece en los latinos. Pues aquéllos exponían la Trinidad partiendo de las personas: el Padre era el principio; de El procedía el Hijo por generación; y del Padre por el Hijo, el Espíritu Santo. Mas como esto parecía disgregar la unidad de esencia de las personas, terminaban explicando esta unidad por medio de la *perijóresis*.

En cambio, para los latinos, como en la explicación de la Trinidad partían de la unidad de esencia, y por medio de las procesiones inmanentes y de las relaciones pasaban a las personas distintas, esta cuestión no tiene en ellos más significación que la de un aspecto particular de la igualdad de las personas, como consecuencia de su misma unidad de naturaleza.

La Sagrada Escritura enseña esta verdad en diversos lugares: *Yo y el Padre*—dice Jesucristo—*somos una sola cosa... El Padre está en mí y yo estoy en el Padre* [23]. *Felipe, ... el que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstrame al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? El Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí* [24]. Y lo mismo equivalentemente afirma San Pablo del Espíritu Santo en 1 Cor. 2,11.

Desde Atenágoras (s.II), la tradición viene afirmando constantemente esta mutua existencia de las divinas personas. San Gregorio Nacianceno es el primero en emplear el término *perijóresis* para expresar la existencia de las dos naturalezas en la única persona de Jesucristo [25]. Y San Juan Damasceno lo consagra en Trinidad para significar la de las divinas personas, dándole toda la importancia que tiene en la teología trinitaria griega [26].

La misma idea se expresa en la teología latina con el término de *circuminsesión* y otras denominaciones equivalentes que recibió en la Edad Media.

La Iglesia enseña esta verdad de fe en el *Concilio Florentino*, en el decreto a los jacobitas, de la siguiente manera: "El Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo" (D 704; cf. 48).

Para Santo Tomás, la razón de esta mutua existencia de las divinas personas no es una sola, sino triple, según las tres cosas que podemos considerar en ellas: esencia, relaciones y orígenes.

Por razón de la esencia, porque, siendo ésta numéricamente una, con la cual se identifican las personas divinas, no obstante su real

[23] Io. 10,30.38.
[24] Io. 14,9-11.
[25] *Ep.* 101: MG 37.181.
[26] I *De fide orth.* 8,14 etc.: MG 94,815.822.859.

distinción personal puramente relativa, la mutua existencia de unas en otras es de todo punto necesaria.

Por razón de las relaciones constitutivas de las personas, porque, identificándose también con la divina esencia y existiendo todas con la misma y única existencia, y, por otra parte, no pudiendo concebirse cualquiera de ellas sin su opuesta correlativa, porque los correlativos existen al mismo tiempo en la naturaleza y en el conocimiento, síguese que ni concebirse siquiera puede la existencia de una persona divina sin la de las otras [27].

Y, por último, por razón de las procesiones inmanentes, según las cuales el Hijo está en el Padre como Verbo de su conocimiento, y el Espíritu Santo en los dos como término de su amor.

De este modo entre las personas divinas existe también una perfecta igualdad, no sólo en cuanto a la misma existencia absolutamente, sino también en cuanto al modo mutuo de existir unas en otras.

Esta igualdad no se ve cómo pueda salvarse en la opinión de aquellos que distinguen en Dios tres existencias relativas, además de la absoluta. Santo Tomás nunca anduvo por ese camino, según dejamos indicado ya varias veces.

B) Igualdad en cuanto a la potencia y operación (a.6)

Después de tratar de la igualdad de las personas divinas en general (a.1), en cuanto a su duración (a.2-3), la plenitud de perfección (a.4) y modo de su existencia (a.5), pasa Santo Tomás a estudiarla en el artículo último respecto de su potencia, conforme a los modos distintos según los cuales puede considerarse la perfección de una cosa según la cantidad trascendental, apuntados en la respuesta ad 1 del artículo 1.

No toca expresamente aquí el Angélico Doctor la cuestión de la igualdad de las personas divinas en las operaciones *ad extra* o fuera del mismo Dios. Por varias razones. En primer lugar, porque, no perteneciendo estas operaciones a las personas como distintas, no había por qué tratar de su igualdad en cuanto a ellas.

En segundo lugar, porque siendo estas operaciones de la esencia divina, y de las personas sólo en cuanto idénticas con ella, una vez conocida la identidad numérica de naturaleza en las personas y, por tanto, de su potencia operativa *ad extra*, era superfluo tratar de la igualdad de operación, toda vez que las operaciones se identifican con la potencia y naturaleza divinas, y respecto de ellas no es posible siquiera la distinción en Dios, ya que acerca de las operaciones *ad extra* no existe oposición alguna en las divinas personas.

Y, por último, porque la igualdad de las divinas personas en las operaciones *ad extra* es una verdad tan elemental como fundamental en teología, que por todas partes aparece y se repite.

No obstante, como es tan grande la desorientación que modernamente existe acerca de este particular, creemos oportuno hacer también una breve síntesis del pensamiento de Santo Tomás acerca de la absoluta igualdad de las personas divinas en las operaciones *ad extra*.

[27] Cf. a.4 ad 3.

a) IGUALDAD EN CUANTO A LA POTENCIA (a.6)

Es notorio que no se refiere Santo Tomás aquí a la igualdad de potencia respecto de los actos que expresan los orígenes inmanentes divinos. En primer lugar, porque de esta potencia ya trató en la cuestión 41 (a.4-5); y en segundo lugar, porque esta potencia es distinta relativamente en las personas, sin que, por otra parte, según ella se pueda hablar de igualdad o desigualdad en ellas, por la misma naturaleza de las relaciones, que en cuanto tales no dicen perfección ni imperfección, sino tan sólo pura distinción relativa.

Aquí se trata de la potencia que deriva de la esencia en cuanto tal y no en cuanto afectada por las distintas relaciones. Y por eso mismo, de la potencia *esencial* operativa, o sea de la potencia que es principio de los actos por los cuales produce Dios las criaturas en el ser y las conserva.

El arrianismo, subordinacionismo y macedonianismo, por lo mismo que negaban la consubstancialidad de las divinas personas, negaban también la identidad de potencia.

La igualdad absoluta de potencia entre las personas divinas es un dogma de fe.

Se contiene en la Sagrada Escritura en aquellas palabras de nuestro Señor: *Yo y el Padre somos una misma cosa* [28]. *Todo lo tuyo es mío, y lo mío tuyo,* dice también refiriéndose al Padre [29]. Y por eso, *todo lo que hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo* [30].

En la tradición es clara y terminante la afirmación de la identidad de potencia en las divinas personas. Como exponente de la misma aduciremos el testimonio del *Símbolo de San Atanasio:* "Omnipotente el Padre, omnipotente el Hijo, omnipotente el Espíritu Santo; no tres omnipotentes, sino un solo omnipotente" (D 39).

La Iglesia enseñó y definió esta verdad de fe reiteradamente: "Si alguien—dice el *Concilio I de Letrán*—no confiesa una misma virtud y potencia en las tres personas..., sea condenado" (D 254). Y el *IV de Letrán* define, contra los albigenses, que las tres personas divinas son "consubstanciales, y coiguales, y coomnipotentes...: un solo principio de todas las cosas" [31].

La razón de esta igualdad de las divinas personas es la misma identidad numérica de naturaleza y de perfección existente en todas ellas, puesto que la potencia se funda en la naturaleza y es expresión de la perfección de la misma. Por tanto, toda distinción en la potencia de las divinas personas se refundirán en una distinción de naturaleza, que destruiría por el mismo caso el misterio de la Trinidad. Pues los mismos orígenes de las personas divinas exigen la más absoluta identidad de naturaleza y de perfección en todas, y, por consiguiente, también de potencia.

La misma distinción de las personas reclama la identidad de potencia esencial en ellas. Pues aquélla se realiza únicamente por las relaciones, que, en cuanto tales, como no añaden perfección alguna a la esencia, tampoco diversifican la potencia, sino que tan

[28] Io. 10,30.
[29] Io. 18,10.
[30] Io. 5,19
[31] D 428; cf. *C. Rom.* (D 78), *Flor.* (D 703).

sólo distinguen las personas. Y así como el Hijo no es la persona del Padre, ni viceversa, tampoco el Hijo puede engendrar ni ser engendrado el Padre, sin que esto arguya alguna diversidad de potencia esencial en los dos, sino tan sólo distinción de personas.

Porque la generación es la misma relación de paternidad, constitutiva de la persona del Padre, así como la de filiación, ser engendrado, lo es de la del Hijo. Por lo cual, como dice Santo Tomás, se incurre en una falacia cuando del hecho de que el Hijo no puede engendrar se pretende concluir la existencia en El de una potencia distinta de la del Padre, cambiando lo esencial y absoluto del significado de potencia por lo relativo y personal de la generación (ad 3). O lo que es lo mismo, tomando la potencia en sentido nocional como sinónima de la esencial.

Por tanto, cuando en la Sagrada Escritura se dice *que no puede el Hijo por sí mismo hacer nada, sino lo que ve hacer al Padre* [32], no se manifiesta inferioridad ni distinción alguna en el poder del Hijo respecto del Padre, sino tan sólo que el Hijo tiene comunicado por el Padre todo su poder, así como también su misma naturaleza (ad 1).

El precepto de morir que recibió Jesucristo del Padre, se refiere a El en cuanto hombre, no por razón de la naturaleza divina, y por eso mismo tampoco significa distinción ni inferioridad de su persona en la potencia esencial respecto del Padre (ad 2).

Es, pues, cosa manifiesta que, significando la potencia lo absoluto y esencial en Dios, toda diferencia en la potencia de las personas divinas redundaría en la misma respecto de su naturaleza, la cual destruiría la unidad numérica de esencia en todas ellas, desapareciendo así el misterio de la Trinidad [33].

b) IGUALDAD EN CUANTO A LAS OPERACIONES "AD EXTRA"

¿Existe la misma igualdad de las personas divinas en las operaciones *ad extra,* o sea respecto de las criaturas? De nuevo advertimos, para evitar toda confusión, que no se trata aquí de los actos nocionales o de origen de una persona divina respecto de otra, sino de las operaciones de Dios por las que produce las cosas creadas.

Autores hay que, reconociendo la consubstancialidad e identidad absoluta de potencia en las personas divinas, sostienen, sin embargo, que tienen operaciones distintas, ya con efectos distintos en las cosas, ya porque producen el mismo efecto de distinta manera, o ya también porque, siendo una misma la operación de Dios y el efecto de ella, reviste un modo peculiar en cada una de las personas. El argumento principal en que parecen fundarse es que las acciones son de los supuestos o de las personas distintas.

Actualmente esta opinión, en especial bajo su última modalidad, va tomando un incremento peligroso, que nos obliga a contrastarla aquí con la verdadera doctrina de la fe y de la teología:

Para Santo Tomás es completamente cierta, según la fe, la identidad numérica de las operaciones "ad extra" en las tres personas divinas, de tal manera que negarla sería error en la misma fe.

Esta doctrina tiene su fundamento en la Sagrada Escritura. 1.º En las palabras de Jesucristo en las que equipara su operación a la del

[32] Io. 5,19.
[33] Cf. *Sent.* 1 d.20 q.1 a.2; *Cont. Gent.* c.4,6.7.8.

Padre [34]. 2.° Cuando exige la fe en su divinidad en virtud de sus palabras y de sus obras, como hechas por el mismo Padre [35]. 3.° Cuando enseña la unidad e inseparabilidad de su operación con la del Padre [36].

En los Santos Padres se encuentra también esta verdad claramente enseñada. La identidad de operación en las personas divinas es uno de los medios de que se valían los Padres griegos para probar la unidad e identidad de naturaleza en todas ellas. Entre los latinos, baste el testimonio de San Agustín: "Indivisibles son las obras de la Trinidad" [37].

La Iglesia definió en el *Concilio I de Letrán* que es *"una y la misma* la operación increada de las tres personas divinas" (D 254).

Y en el *IV* también de *Letrán* se definió asimismo, contra los albigenses, que las tres personas son *"un solo principio* de todas las cosas" (D 428). Y que *"la esencia o naturaleza* (con la cual se identifican realmente las personas) es *solamente* el principio universal de todas las cosas, fuera del cual no se puede encontrar otro" (D. 432).

Lo cual es completamente incompatible con cualquier distinción en las operaciones *ad extra* de las divinas personas.

Por eso el *Concilio Vaticano* había preparado para su definición dogmática el siguiente canon: "Si alguien dijera que la relación o cualquier operación *ad extra* de tal manera es propia de una persona divina, que no es común a todas, *una e indivisa,* sea anatema" [38].

Y Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis Christi,* refiriéndose precisamente a las operaciones *ad extra* de las divinas personas, afirma: "Sostengan *firmemente y con toda certeza* que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente" (§ *Inhabitación del E. S.)*

Santo Tomás considera tan cierta la identidad numérica de las operaciones *ad extra* de las divinas personas, no obstante su real distinción, como la misma unidad de la naturaleza divina, en la cual se funda. Por eso ni siquiera permite que se tome la operación como objeto de *apropiación* a las divinas personas, así como tampoco la esencia divina, por la igualdad tan perfecta con que una y otra convienen a todas las personas, sino tan sólo las obras *(operata) hechas por Dios* [39]. La unidad e identidad de operación *ad extra* de las personas está tan íntimamente ligada con los principios más fundamentales de la teología trinitaria, que sólo por inadvertencia de éstos puede concebirse la afirmación de operaciones *ad extra* distintas en las personas divinas.

Sumariamente expondremos los fundamentos de esta doctrina.

1.° *Por la identidad que existe entre la potencia y la operación en Dios.*—En Dios la operación se identifica realmente con su potencia de obrar y con su naturaleza. Constantemente afirma esto Santo Tomás siempre que habla de los actos de las potencias divinas, lo cual tiene su raíz última en la identidad de esencia y existencia en el mismo Dios. Y por razón contraria se distinguen realmente en

[34] Io. 5,17-19.
[35] Io. 14,10-11.
[36] Io. 5,36-38; 10,37-38.
[37] *Enchirid.* c.38: ML 40,251.
[38] *Schema C. Vat.:* «De doctr. cathol.», cn.4 «De SS. Trinitate».
[39] 1 q.39 a.8.

las criaturas los actos de sus potencias respectivas. Ahora bien, es de fe que entre las personas divinas existe identidad absoluta de potencia, por lo mismo que también la hay de esencia. Luego cualquier distinción de las personas en las operaciones *ad extra* llevaría consigo necesariamente la misma distinción en su potencia y, consiguientemente, en su esencia o naturaleza.

2.° *Por identidad numérica de naturaleza en las personas.*—Las operaciones *ad extra,* a diferencia de los actos nocionales o de origen de las personas, son acto de la esencia y no de las personas como distintas. A las personas les conviene tan sólo en cuanto idénticas con la misma esencia divina.

Constantemente enuncia Santo Tomás esta verdad. fundamental en teología trinitaria, en la cual tal vez no han reparado bastante los mantenedores de las operaciones distintas *ad extra* de las personas. "La *naturaleza divina* es aquello por lo cual Dios obra, y *el mismo* Dios obrando" [40]. "La creación es obra de la *esencia divina,* y, por lo tanto, de *supuesto indistinto,* en cuanto que la esencia significa *aquello que es,* como en este nombre: Dios" [41]. "La creación, activamente considerada, significa la acción divina, que es su misma esencia" [42]. "La creación es de las personas, no como distintas, sino en cuanto son una misma cosa con la esencia, pues removida por el entendimiento la distinción de personas, permanece aún el concepto de la creación" [43]. "La criatura procede de las tres personas, no como distintas, sino en cuanto son una misma cosa con la esencia" [44]. "El crear conviene a Dios por razón de su existencia, la cual es su misma esencia" [45]. "La potencia es algo absoluto, y, por tanto, no se distingue en las personas, como la bondad y todo lo absoluto" [46]. "La virtud creativa es común a toda la Trinidad, y por lo mismo pertenece a la unidad de esencia y no a la distinción de personas" [47].

Esta misma es también la doctrina definida en el *Concilio IV de Letrán,* contra el abad Joaquín: "Nosotros, aprobándolo el sagrado Concilio, creemos y confesamos con Pedro Lombardo que existe una cosa excelentísima, incomprensible ciertamente e inefable, la cual verdaderamente es Padre, Hijo y Espíritu Santo; las tres personas a la vez y cada una de ellas separadamente; y, por tanto, en Dios solamente existe trinidad. no cuaternidad, porque cada una de las tres personas es aquella cosa, a saber, la substancia, esencia o naturaleza; *sola la cual es principio de todas las cosas,* fuera del que no se puede encontrar otro; y aquella cosa no es *el que engendra,* ni *el engendrado,* ni *el que procede,* sino el Padre es el que engendra, y el Hijo el engendrado, y el Espíritu Santo el que procede" (D 432).

Y así podemos decir que "la esencia divina crea, gobierna, etc." [48], y que las criaturas proceden "de Dios esencia" [49]. Pero no que la esencia divina engendre, espire ni proceda. Desde el I *Sent.* (d.5 q.1

[40] 3 q.3 a.3.
[41] *Sent.* 1 d.29 q.1 a.4 ad 2.
[42] 1 q.45 a.3 ad 1.
[43] *Sent.* 1 d.11 q.1 a.4.
[44] 1 q.36 a.4 ad 7.
[45] 1 q.45 a.6.
[46] *De pot.* q.9 a.9 ad 3.
[47] 1 q.32 a.1.
[48] *Sent.* 1 d.5 q.1 a.1.
[49] 1 q.41 a.3 ad 2.

a.1) nota ya Santo Tomás esta diferencia fundamental entre los actos nocionales y las operaciones *ad extra*, la cual vimos también en la q.41 a.1 c y ad 1.

Santo Tomás señala también la razón de esta diferencia. Porque los actos nocionales, que significan las procesiones inmanentes divinas, se identifican con las relaciones, las cuales constituyen y distinguen las personas. Y, por tanto, son de las personas y se terminan en las personas [50]. En cambio, las operaciones *ad extra* son acto de la potencia divina, la cual no implica en Dios relación alguna personal, sino tan sólo la virtud operativa divina, idéntica con la divina esencia [51]. Y por eso a las personas no les convienen como distinta, sino únicamente por razón de la esencia, en cuanto idénticas con ella.

No siendo, pues, las operaciones *ad extra* acto de las personas como distintas, sino de la esencia divina o de la divina potencia, e identificándose en Dios la operación con la potencia, y ambas con la misma esencia divina, la identidad numérica de las operaciones *ad extra* en las personas es tan necesaria como la misma de su esencia divina. Luego todas las operaciones *ad extra* son comunes a las personas, de la misma manera que su esencia, es decir, sin distinción de ninguna clase, o con absoluta identidad.

La encarnación del Verbo no rompe la absoluta igualdad de las personas en las operaciones *ad extra*, porque, como toda obra de Dios *ad extra*, es común a todas las personas. Al Verbo divino le compete la encarnación distintamente del Padre y del Espíritu Santo sólo como *término* de su unión con la naturaleza humana, lo que es muy distinto de operación [52].

Y porque las personas proceden en la identidad numérica de naturaleza, a la que pertenecen las operaciones *ad extra*, por eso mismo dice también Santo Tomás que las personas proceden en Dios como principio de la producción de las criaturas [53]. Puesto que la creación es común a las personas, en cuanto idénticas con la divina esencia, siendo los orígenes de las mismas anteriores en toda hipótesis a la creación de las cosas.

Los defensores de las operaciones distintas *ad extra* de las personas suelen alegar la autoridad de Santo Tomás en el artículo 6 de la cuestión 45 de la primera parte, donde dice que "los orígenes de las personas divinas tienen su razón en la producción de las criaturas" (c), y que la naturaleza divina les "es común según cierto orden, y de igual manera la virtud creativa" (ad 2). De donde pretenden deducir que, para Santo Tomás, las personas tienen un *modo distinto* en la creación y producción de aquéllas.

Pero lo que hacía falta es que nos explicaran si, según Santo Tomás, ese modo distinto es real o sólo de razón. Porque, si no es real, puede ser fundamento de una atribución distinta de la creación a las personas, nunca de una distinción verdadera de operación, como quiera que se entienda.

Y que sólo sea de razón, el mismo Santo Tomás se encarga de decírnoslo. Pues, como él mismo explica, los orígenes son razón de la producción de las cosas "en cuanto incluyen los atributos esenciales

[50] I q.41 a.1.5.
[51] I q.25 a.1-3; q.45 a.6.
[52] 3 q.3 a.2; ibid. a.4 ad 1.
[53] I q.33 a.3 ad 1.

del entendimiento y de la voluntad" [54], ya que el origen de la segunda persona se realiza según la acción del entendimiento, como verbo, y el de la tercera por la acción de la voluntad, como amor espirado por el Padre y el Hijo [55]. En ambos orígenes se comunica de modo distinto a las personas la misma naturaleza divina, una e indivisa. El orden de esta naturaleza en las personas es, pues, el mismo de sus orígenes respectivos, según las acciones del entendimiento y de la voluntad [56].

Y siendo Dios causa de las cosas por su esencia, en tanto los orígenes de las personas tienen parte en su producción, en cuanto que son razón de la identidad numérica de la esencia divina en las personas y de su distinción personal por medio de las relaciones, con las cuales se identifican realmente los mismos orígenes, siendo, por tanto, el Dios que crea y obra uno en esencia y trino en personas. Pero tanto la creación como las demás obras *ad extra* no convienen a las personas sino por razón de la divina esencia y en cuanto idénticas con ella. Y puesto que la naturaleza divina de modo distinto se transmite a las personas precisamente por las acciones del entendimiento y de la voluntad, que son los atributos esenciales por medio de los cuales es Dios causa de todas las cosas [57], de aquí que el modo distinto de proceder las personas en Dios, y de comunicarse a ellas la misma naturaleza divina, sea fundamento para una *atribución* distinta de la creación de las cosas *(operata)* a las personas. Y así, todo lo que en ella pertenece a la potencia se atribuye al Padre, que es en la Trinidad Principio no de principio; y lo que pertenece al entendimiento, al Hijo, como Verbo del Padre; y al Espíritu Santo lo que se refiere a la voluntad, en cuanto amor espirado por los dos. Mas todo esto pertenece al orden de la *apropiación*, para expresar una relación distinta de razón de las cosas hechas por Dios a las personas, nunca una operación distinta ni un modo distinto de operación, ni cosa que se le parezca. Porque la naturaleza divina es una numéricamente en todas. La distinción real, puramente relativa, está en el modo de la comunicación de la naturaleza divina *entre las mismas personas* en las operaciones *ad intra*, no fuera de Dios. En los mismos orígenes o actos nocionales, no en los esenciales.

Siete veces emplea Santo Tomás, en la citada respuesta ad 2, el concepto de *apropiación* para manifestar el *modo distinto* en que las *obras* hechas por Dios, no las operaciones *ad extra*, convienen a las personas. Por lo cual constituye un verdadero sarcasmo aducir su autoridad en apoyo de modos propios, realmente distintos, de las personas en las operaciones *ad extra*, precisamente en el lugar en que con más vigor los combate [58]. Tal vez su mayor pecado esté en la profundidad de su pensamiento.

3.º *Porque las relaciones son principio de distinción personal, no de operaciones "ad extra".*—Según la definición del *Concilio de Florencia*, en Dios todo es idéntico, a no ser aquello en lo que existe oposición de relación (D 703). Porque en Dios existen tres personas distintas en la unidad de la misma esencia divina, con la cual se identifican realmente las personas, constituídas por las relaciones subsis-

[54] I q.45 a.1 c; a.6 c.
[55] I q.27 a.2.3.4.
[56] I q.27 a.3.5.
[57] I q.14 a.8; q.19 a.4.
[58] I q.45 a.6 c y ad 2.

tentes. De donde la distinción entre las personas necesariamente ha de ser puramente relativa, en virtud de la oposición de las relaciones, las cuales, a su vez, también se identifican con la esencia divina. Fuera de esta oposición, puramente relativa, no hay posibilidad de distinción real en las personas, si no queremos minar por su propia base el mismo fundamento de todo el misterio de la Trinidad.

Ahora bien, es manifiesto que esta oposición relativa sólo existe en Dios entre las mismas relaciones divinas o las personas, mas no respecto de las criaturas ni en las operaciones acerca de las mismas. Por lo cual dice Santo Tomás que "lo propio de las personas son las relaciones, por las cuales las divinas personas se refieren *no a las criaturas, sino mutuamente entre sí*" [59].

Por otra parte, no significando las relaciones por sí mismas, en cuanto distintas de la esencia, perfección ni virtud operativa alguna, sino tan sólo orden, oposición relativa; ni siendo las operaciones *ad extra* acto de las personas como distintas, sino de la esencia, no hay posibilidad siquiera de concebir distinción real alguna de las personas en las operaciones *ad extra*. Solamente sería posible tal distinción, o bien negando que la oposición relativa es el único principio de real distinción de las personas divinas, o afirmando, por el contrario, que las relaciones personales añaden alguna perfección o virtud operativa a la divina esencia, la cual, por tanto, no sería numéricamente la misma en cada una de ellas.

Escojan los defensores de las operaciones distintas *ad extra* de las personas lo que más les plazca. Si lo primero, no tienen más remedio que renunciar a sus pretensiones, mientras no demuestren que en las operaciones *ad extra* existe oposición relativa entre las divinas personas. Y si prefieren lo segundo, podrán seguir afirmando las operaciones distintas de las personas, pero han terminado con el misterio de la Trinidad.

4.º *Por la indemostrabilidad de la Trinidad.*—La indemostrabilidad de los misterios de la fe, propiamente dichos, es un dogma de fe definido en el *Concilio Vaticano* (D 1816). Entre todos los misterios, el más inaccesible a la razón es, sin duda, el de la Santísima Trinidad. Mas, supuestas las operaciones distintas *ad extra* de las personas, la razón podría demostrar la existencia de la Trinidad, de la misma manera que por medio de las criaturas demostramos la existencia de Dios y llegamos también de alguna manera al conocimiento de su naturaleza íntima. Porque el paso de los efectos sensibles a la existencia de su primera causa es accesible al poder de nuestra razón.

Precisamente todo el nervio de la argumentación de Santo Tomás para probar la indemostrabilidad de la existencia de la Trinidad, aun después de su revelación, estriba en que nuestro conocimiento procede de los efectos a la causa, siendo Dios causa de todas las cosas como uno en esencia y no como distinto en personas. Pues a las personas convienen las operaciones de Dios *ad extra* por razón de su misma esencia divina, en cuanto idénticas con ella [60].

De donde, quitado este fundamento, no habría más remedio que sostener la demostrabilidad del misterio de la Trinidad, con lo cual desaparecería, por el mismo caso, toda su trascendencia y sobrenaturalidad.

[59] *De verit.* q.10 a.13.
[60] *De verit.* q.10 a.13; I q.32 a.1.

La igualdad de las personas en las operaciones *ad extra* es, pues, absoluta. La misma que existe en su potencia y esencia o naturaleza, sin que la distinción de personas sea obstáculo alguno para ella. Pues, como dice Santo Tomás, "nada impide que tres personas que son de una misma naturaleza numéricamente y de una misma virtud o potencia, tengan una misma operación; así como si uno mismo numéricamente fuese el calor de tres cosas cálidas, una misma sería también numéricamente la calefacción que de ellas provendría. Porque la operación procede del agente, por razón de la forma o virtud, que es principio de la misma operación" [61].

CUESTION 42

(In sex articulos divisa)

De aequalitate et similitudine divinarum Personarum ad invicem

Igualdad y semejanza de las divinas personas comparadas entre sí

Deinde considerandum est de comparatione Personarum ad invicem (cf. q.39 introd.). Et primo, quantum ad aequalitatem et similitudinem; secundo, quantum ad missionem (q.43).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum aequalitas locum habeat in divinis personis.

Secundo: utrum persona procedens sit aequalis ei a qua procedit, secundum aeternitatem.

Tertio: utrum sit aliquis ordo in divinis personis.

Quarto: utrum personae divinae sint aequales secundum magnitudinem.

Quinto: utrum una earum sit in alia.

Sexto: utrum sint aequales secundum potentiam.

Requiere ahora el orden que se estudien las personas divinas comparándolas unas con otras, primero en cuanto a la igualdad y semejanza y segundo en cuanto a su misión.

Acerca de lo primero se han de averiguar seis cosas.

Primera: si hay igualdad entre las divinas personas.

Segunda: si la persona procedente es igual a aquella de que procede en cuanto a la eternidad.

Tercera: si hay algún orden entre las personas divinas.

Cuarta: si las personas divinas son iguales en cuanto a la grandeza.

Quinta: si están unas en otras.

Sexta: si son iguales en cuanto a la potencia.

[61] *De pot.* q.9 a.5 ad 20.

ARTICULO 1

Utrum aequalitas locum habeat in divinis [a]

Si entre las divinas personas hay igualdad

Dificultades. Parece que la igualdad no compete a las personas divinas.

1. La igualdad entre las cosas proviene de que sean una en la cantidad, como dice el Filósofo. Pero en las personas divinas no existe la cantidad continua extrínseca, llamada magnitud, ni la continua extrínseca, llamada lugar y tiempo; ni tampoco se encuentra entre ellas la igualdad propia de la cantidad discreta, porque dos personas son más que una. Luego la igualdad no compete a las personas divinas.

2. Las personas divinas tienen la misma esencia, conforme hemos dicho, y la esencia se enuncia por modo de forma. Pero convenir en la forma no produce la igualdad, sino la semejanza. Luego lo que se debe decir es que las personas divinas son semejantes, pero no iguales.

3. Siempre que varias cosas sean iguales, la igualdad es mutua o recíproca. Pero las personas divinas no pueden llamarse mutuamente iguales, porque dice San Agustín que, "si la imagen reproduce fielmente aquello cuya imagen es, ella será la que se iguala al original y no éste a su imagen". Ahora bien, el Hijo es la imagen del Padre. Por tanto, el Padre no es igual al Hijo. Luego entre las personas divinas no ha lugar a la igualdad.

4. La igualdad es una relación. Pero ninguna relación es común a todas las personas divinas, que precisamente se distinguen entre sí por las relaciones. Luego la igualdad no conviene a las personas divinas.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aequalitas non competat divinis personis.

1. Aequalitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum, V «Metaphys.» [1]. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quae dicitur magnitudo: neque quantitas continua extrinseca, quae dicitur locus et tempus; neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis aequalitas, quia duae personae sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit aequalitas.

2. Praeterea, divinae personae sunt unius essentiae, ut supra (q.39 a.2) dictum est. Essentia autem significatur per modum formae. Convenientia autem in forma non facit aequalitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda «similitudo», et non aequalitas.

3. Praeterea, in quibuscumque invenitur aequalitas, illa sunt sibi invicem aequalia: quia aequale dicitur aequali aequale. Sed divinae personae possunt sibi invicem dici aequales. Quia, ut Augustinus dicit, VI «De Trin.» [2], «imago, si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae». Imago autem Patris est Filius: et sic Pater non est aequalis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur aequalitas.

4. Praeterea, aequalitas relatio quaedam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis: cum secundum relationes personae ab invicem distinguantur. Non ergo aequalitas divinis personis convenit.

[a] *Sent.* 1 d.19 q.1 a.1.
[1] IV c.15 n.4 (Bk 1012a12): S.Th., lect.17.
[2] C.10: ML 42,931.

Sed contra est quod Athanasius dicit (in Symbolo) quod «tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales».

Respondeo dicendum quod necesse est ponere aequalitatem in divinis personis. Quia secundum Philosophum, in X «Metaphys.» [3], aequale dicitur quasi per negationem minoris et maioris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid maius et minus: quia, ut Boetius dicit, in libro «De Trin.» [4], «eos differentia», scilicet deitatis, «comitatur, qui vel augent vel minuunt, ut Ariani, qui gradibus meritorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt».

Cuius ratio est, quia inaequalium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam eius essentia. Unde relinquitur quod, si esset aliqua inaequalitas in divinis personis, quod non esset in eis una essentia: et sic non essent tres personae unus Deus, quod est impossibile. Oportet igitur aequalitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas «molis», vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est: unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas «virtutis», quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae: quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formae vel naturae: et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus, VI «De Trin.» [5], quod «In his quae non mole magna sunt, hoc est

Por otra parte, dice San Atanasio que "las tres personas son coeternas entre sí y coiguales".

Respuesta. Es necesario admitir la igualdad entre las personas divinas. Según el Filósofo, la igualdad viene a ser como la negación de mayor y de menor, y en las personas divinas no podemos hablar de mayor ni de menor, porque, como dice Boecio, "admiten diferencia—entiéndase, en la deidad—los que hablan de aumento y disminución, como hacen los arrianos, quienes al establecer grados destruyen la Trinidad y la convierten en pluralidad".

La razón de esto es porque los seres desiguales no pueden tener la misma cantidad numérica, y la cantidad en Dios no es otra cosa que su esencia. Por consiguiente, si hubiese alguna desigualdad entre las personas divinas, se seguiría que no poseerían la misma esencia, y, por tanto, que no serían un solo Dios, cosa imposible. Luego, hay que admitir la igualdad entre las personas divinas.

Soluciones. 1. Hay dos suertes de cantidad. Una, la llamada cantidad de "masa" o cantidad dimensiva, que solamente se halla en los seres corpóreos, por lo cual no tiene lugar en Dios. Pero otra distinta es la cantidad de "virtud", que se mide por el grado de perfección de una forma o naturaleza, y ésta es la que se designa al decir, por ejemplo, que una cosa es más o menos caliente por cuanto es más o menos perfecta en la cualidad del calor. Ahora bien, la cantidad virtual puede considerarse primero en su raíz, o sea en la misma perfección de la forma o naturaleza, y en este supuesto lo mismo se habla de una grandeza espiritual que de un gran calor, en vista de su perfección o intensidad; y por esto dijo San Agustín que, "en las cosas que

[3] IX c.5 n.6 (Bk 1056a22): S.Th., lect.7 n.2069.
[4] C.1: ML 64,1249.
[5] C.8: ML 42,929.

no son grandes por su mole, ser mayor es ser mejor", y mejor se llama a lo que es más perfecto. En segundo lugar, se considera la cantidad virtual en los efectos de la forma. El primer efecto de la forma es el ser, pues cada cosa tiene ser por razón de su forma, y el segundo la operación, ya que todo agente obra por su forma. Se puede, por tanto, tomar la cantidad virtual atendiendo al ser o a la operación. En atención al ser, las cosas que tienen naturaleza más perfecta son también más duraderas. Respecto a la operación, los seres de naturaleza más perfecta son más potentes para obrar. Por consiguiente, como dice San Agustín, la igualdad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se entiende "en cuanto ninguno de ellos precede en la eternidad, ni excede en la magnitud, ni supera en la potestad".

2. En el caso de igualdad de cantidades virtuales, la igualdad incluye la semejanza y algo más, porque excluye el exceso. Las cosas que participan de la misma forma pueden llamarse semejantes, aunque no la participen en el mismo grado; y así puede decirse que el aire se asemeja al fuego, en cuanto participa del calor; pero no pueden llamarse iguales si una participa de aquella forma con más perfección que la otra. Ahora bien, como el Padre y el Hijo no sólo tienen la misma naturaleza, sino que la tienen con igual perfección, decimos que el Hijo es no solamente semejante al Padre, para excluir el error de Eunomio, sino que es igual, para excluir el de Arrio.

3. De dos maneras se puede significar la igualdad o la semejanza en Dios: por nombres y por verbos. Cuando se emplean nombres, se significa que tanto la igualdad como la semejanza entre las personas divinas es mutua. El Hijo, en efecto, es igual y semejante al Padre, y viceversa; y la razón es porque la esencia divina no es más del Padre que del Hijo; y por ello, así como el Hijo tiene la magnitud del Padre, y esto es ser igual al Padre; el Padre tiene la magnitud del Hijo, que en esto consiste ser igual al Hijo. Mas, tratándose de las criaturas, "no ha lugar a la reciprocidad de la igualdad y de la semejanza", como dice Dionisio; y la razón es porque al hablar de las criaturas se dice, por ejemplo, que lo causado es semejante a la causa, en cuanto tiene la forma de la causa; pero no lo contrario, porque la forma principalmente está en la causa y secundariamente en el efecto.—Los verbos, a su vez, significan la igualdad, pero con movimiento; y si bien en Dios no hay movimiento, existe, sin embargo, el hecho de "recibir". Si pues, el Hijo recibe del Padre, que por esto es igual a El, y no al contrario, de aquí que digamos que el Hijo se iguala al Padre, y no a la inversa.

4. En las divinas personas no hay que considerar más que la esencia, en la cual convienen, y las relaciones, por las cuales se distinguen, y precisamente la igualdad incluye ambas cosas, o sea, la distinción de personas, porque nada se llama igual a sí mismo, y la unidad de esencia, ya que las personas divinas son iguales entre sí, porque son de una misma magnitud y esencia. Ahora bien, es indudable que un individuo no puede referirse a sí mismo por una relación real, como tampoco una relación otra por una tercera relación; por lo cual, cuando decimos que la paternidad se opone a la filiación, la oposición no es una relación media entre la paternidad y la filiación, porque en ambos casos la relación se multiplicaría hasta el infinito. Por consiguiente, la igualdad y semejanza de las divinas personas no es una relación real distinta de las relaciones personales, y, esto no obstante, incluye en su concepto tanto las relaciones que distinguen a las personas como la unidad de esencia, y por esto dice el Maestro que aquí "sólo la apelación es relativa".

maius esse, quod est melius esse»: nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse: nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio: nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem: secundum esse quidem, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt maioris durationis; secundum operationem vero, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus [6] dicit, in libro «De fide ad Petrum», aequalitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu Sancto, «inquantum nullus horum aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate».

Ad secundum dicendum quod ubi attenditur aequalitas secundum quantitatem virtualem, aequalitas includit in se similitudinem, et aliquid plus: quia excludit excessum. Quaecumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inaequaliter illam formam participant, sicut si dicatur aer esse similis igni in calore: sed non possunt dici aequalia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam aeque perfecte est in utroque, ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii: sed etiam dicimus aequalem, ut excludatur error Arii [7].

Ad tertium dicendum quod aequalitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua aequalitas dicitur in divinis personis et similitudo: Filius enim est aequalis et similis Patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quam Filii: unde, sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse cum aequalem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse cum aequalem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit, 9 cap. «De div. nom.» [8], «non recipitur conversio aequalitatis et similitudinis». Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum: sed non e converso, quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato.—Sed verba significant aequalitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi «accipere». Quia igitur Filius accipit a Patre unde est aequalis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coaequatur Patri, et non e converso.

Ad quartum dicendum quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, in quibus distinguuntur. Aequalitas autem utrumque importat: scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur aequale: et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sunt sibi invicem aequales, quod sunt unius magnitudinis et essentiae. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem: cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem. Quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo aequalitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus: sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiae unitatem. Et propterea Magister dicit, in 31 dist. I «Sent.», quod in his «appellatio tantum est relativa».

[6] FULGENTIUS, c.1: ML 65,674.
[7] Cf. AUGUST., *De haeres* § 49-54: ML 42,39-40.
[8] § 6: MG 3,913; S.TH., lect.3.

ARTICULO 2

Utrum persona procedens sit coaeterna suo principio, ut Filius Patri [a]

Si la persona procedente es coeterna con su principio; por ejemplo, el Hijo con el Padre

Dificultades. Parece que la persona procedente no es coeterna con su principio, v. gr., el Hijo con el Padre.

1. Arrio asigna doce modos de generación. Primero, como el de la línea que fluye del punto, donde falta la igualdad de simplicidad. Segundo, como el de los rayos emitidos por el sol, y falta la igualdad de naturaleza. Tercero, como el carácter por la impresión del sello, y falta la consubstancialidad y la eficiencia del poder. Cuarto, como el de la buena voluntad comunicada por Dios, y falta la consubstancialidad. Quinto, como emana el accidente de la substancia, pero al accidente le falta la substancia. Sexto, como el de la especie o imagen abstraída de la materia, al modo como el sentido recibe las imágenes de las cosas sensibles, y falta la igualdad de la simplicidad espiritual. Séptimo, como el de la excitación de la voluntad por el pensamiento, pero esta excitación es temporal. Octavo, es el modo de la transformación, como la de una estatua hecha de un metal, pero es material. Noveno, es el del movimiento causado por el motor, pero aquí tenemos efecto y causa. Décimo, es el de la especie que se deduce del género, pero éste no compete a Dios, porque el Padre no se dice del Hijo como el género de la especie. Undécimo, es el de lo que emana una idea, como el mueble exterior del que hay en la mente. Duodécimo, es el del nacimiento, como del padre el hijo, pero hay antes y después en el orden del

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona procedens non sit coaeterna suo principio, ut Filius Patri.

1. Arius [b] enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est iuxta fluxum lineae a puncto: ubi deest aequalitas simplicitatis. Secundus modus est iuxta emissionem radiorum a sole: ubi deest aequalitas naturae. Tertius modus est iuxta characterem, seu impressionem a sigillo: ubi deest consubstantialitas et potentiae efficientia. Quartus modus est iuxta immissionem bonae voluntatis a Deo: ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est iuxta exitum accidentis a substantia: sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est iuxta abstractionem speciei a materia, sicut sensus accipit speciem a re sensibili: ubi deest aequalitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est iuxta excitationem voluntatis a cogitatione: quae quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est iuxta transfigurationem, ut ex aere fit imago: quae materialis est. Nonus modus est motus a movente: et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est iuxta eductionem specierum a genere: qui non competit in divinis, quia Pater non praedicatur de Filio sicut genus de specie. Undecimus modus est iuxta ideationem, ut arca exterior ab ea quae est in mente. Duodecimus modus est iuxta nascentiam, ut homo est a patre: ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni

[a] *Sent.* 3 d.11 a.1; *Expos. in I Decretal.*; *De pot.* q.3 a.13; *In Io.* 1 lect.1; *Compend. theol.* c.43.

[b] Cf. CANDIDUM ARIANUM, *De gener. div.*: ML 8,1015.

modo quo aliquid est ex altero, aut deest aequalitas naturae, aut aequalitas durationis. Si igitur Filius est a Patre, oportet dicere vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

tiempo. Por donde se ve que, cualquiera que sea el modo como una cosa procede de otra, o bien le falta la igualdad de naturaleza o la de duración. Si, pues, el Hijo procede del Padre, habrá que decir, o que es inferior al Padre, o que es posterior, o ambas cosas a la vez.

2. Praeterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum aeternum habet principium. Ergo Filius non est aeternus, neque Spiritus Sanctus.

2. Todo lo que procede de otro tiene principio. Pero nada eterno tiene principio. Luego el Hijo no es eterno ni tampoco lo es el Espíritu Santo.

3. Praeterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse: ad hoc enim generatur, ut sit. Sed Filius est genitus a Patre. Ergo incipit esse, et non est coaeternus Patri.

3. Todo lo que se corrompe deja de ser. Luego todo lo que se engendra empieza a ser; pues para esto se engendra, para que exista. Pero el Hijo es engendrado por el Padre. Luego empieza a ser, y no es coeterno con el Padre.

4. Praeterea, si Filius genitus est a Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suae generationis. Si semper generatur; dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quae sunt semper in fieri, ut tempus et motus: sequitur quod Filius semper sit imperfectus; quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

4. Si el Hijo es engendrado por el Padre, o siempre se está engendrando o bien se puede fijar el momento de su generación. Si siempre se engendra, como mientras un ser se engendra es imperfecto, cual se ve en los seres sucesivos, como el tiempo y el movimiento, que están en un perpetuo hacerse, síguese que el Hijo es siempre imperfecto, y esto es inadmisible. Luego hay que fijar el instante de su generación, y, por consiguiente, antes de ese instante el Hijo no existía.

Sed contra est quod Athanasius dicit (in Symbolo), quod «totae tres personae coaeternae sibi sunt».

Por otra parte, dice San Atanasio: "Todas las tres personas son coeternas unas con otras".

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse coaeternum Patri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio, potest contingere ex duobus: uno modo ex parte agentis; alio modo, ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis: sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra (q.41 a.2) dictum est, ita

Respuesta. Es necesario decir que el Hijo es coeterno con el Padre. Para entenderlo adviértase que el hecho de que una cosa procedente de otra como de principio sea posterior a su principio puede depender de dos cosas: o bien de la causa agente o de la acción. En las causas voluntarias, la posterioridad es debida a la elección del tiempo, pues así como, según hemos dicho, el agente voluntario puede escoger la forma que ha de dar al efecto, así también puede elegir el tiempo en lo que ha de producir. En cuanto a las causas naturales, se

debe a que hay agentes que no tienen desde el principio la perfección de virtud o poder natural necesario para obrar, sino que lo adquieren con el tiempo, como sucede al hombre, que no está desde el principio en condiciones de engendrar.—Lo que por parte de la acción impide que un ser procedente de principio sea simultáneo con su principio es que la acción es sucesiva, y de aquí que, aun suponiendo que la causa de una determinada acción empezase a actuar en el mismo instante de existir, no se produciría el efecto en aquel mismo instante, sino en el instante en que terminase la acción.

Ahora bien, en conformidad con lo que tenemos dicho, es indudable que el Padre no engendra al Hijo por voluntad, sino por naturaleza, y también que la naturaleza del Padre es perfecta desde la eternidad, y asimismo que la acción por la cual el Padre engendra al Hijo no es sucesiva, porque en tal caso el Hijo sería engendrado sucesivamente y su generación sería material y con movimiento, cosa imposible. De todo lo cual se sigue que el Hijo existió siempre que existió el Padre, y, por consiguiente, el Hijo es coeterno con el Padre, y asimismo lo es el Espíritu Santo.

Soluciones. 1. Como dice San Agustín, ningún modo de procesión de las criaturas representa con perfección la generación divina; por lo cual es preciso obtener una representación uniendo muchos modos, con objeto de suplir con unos lo que falta en los otros; y por esto se dice en el Concilio de Efeso: "El Esplendor te anuncia que el Hijo coexiste siempre coeterno con el Padre. El Verbo muestra la impasibilidad del nacimiento, y el nombre de Hijo insinúa la consubstancialidad". Sin embargo, entre todos los modos, el que mejor la representa es la procesión del verbo, que emana del entendimiento, que

in eius potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturaliter ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non a principio generare potest.—Ex parte autem actionis, impeditur ne id quod est a principio simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde, dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio.

Manifestum est autem secundum praemissa (ibid.) quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura. Et iterum, quod natura Patris ab aeterno perfecta fuit. Et iterum, quod actio qua Pater producit Filium, non est successiva: quia sic Filius Dei successive generaretur, et esset eius generatio materialis et cum motu, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Filius fuit, quandocumque fuit Pater. Et sic Filius est coaeternus Patri: et similiter Spiritus Sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De verbis Domini» [10], **nullus modus processionis alicuius creaturae perfecte repraesentat divinam generationem: unde oportet ex multis modis colligere si multitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in Synodo Ephesina** [11]: **«Coexistere semper coaeternum Patri Filium, Splendor tibi denuntiet: impassibilitatem nativitatis ostendat Verbum: consubstantialitatem Filii nomen insinuet». Inter omnia tamen expressius repraesentat processio verbi ab intellectu: quod quidem non est posterius eo a**

[10] *Serm. ad popul.* serm.117 c.6: ML 38,666; c.10: ML 38,669.
[11] 3 c.10. Vide THEODORUM ANCYR., hom.2 *In natal. Salv.*: MG 77,1377.

quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum: quod in Deo dici non potest.

Ad secundum dicendum quod aeternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum quod omnis corruptio est mutatio quaedam: et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra (q.27 a.2). Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat.

Ad quartum dicendum quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans; et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in aeternitate ipsum «nunc» indivisibile est semper stans, ut supra (q.10 a.2 ad 1; a.4 ad 2) dictum est. Generatio vero Filii non est in «nunc» temporis, aut in tempore, sed in aeternitate. Et ideo, ad significandum praesentialitatem et permanentiam aeternitatis, potest dici quod «semper nascitur», ut Origenes dixit [12]. **Sed, ut Gregorius** [13] **et Augustinus** [14] **dicunt, melius est quod dicatur «semper natus»: ut ly «semper» designet permanentiam aeternitatis, et ly «natus» perfectionem geniti. Sic ergo Filius nec imperfectus est, neque «erat quando non erat», ut Arius dixit.**

no es posterior a aquel de quien procede, como no sea en las inteligencias que pasan de la potencia al acto, cosa que no puede decirse de Dios.

2. La eternidad excluye el principio de duración, pero no el principio de origen.

3. Toda corrupción es una mutación, y por esto lo que se corrompe empieza a no ser y deja de ser. Pero la generación divina no es una transmutación, según hemos visto, y, por tanto, el Hijo siempre es engendrado y el Padre engendra siempre.

4. En el tiempo hay una cosa indivisible: el instante, y otra duradera: el tiempo. Pero en la eternidad el mismo "ahora" indivisible permanece siempre, según hemos dicho. Pues bien, la generación del Hijo no está en el "ahora" del tiempo o en el tiempo, sino en la eternidad, y por esto, para significar la presencialidad y la permanencia de la eternidad, puede decirse que "siempre nace", como dijo Orígenes; aunque, como advierten San Gregorio y San Agustín, más propio sería decir que "siempre es nacido", para que el término "siempre" indique la permanencia de la eternidad, y "nacido", la perfección del engendrado. Por tanto, ni el Hijo es imperfecto "ni existió cuando no existía", como dijo Arrio.

ARTICULO 3

Utrum in divinis personis sit ordo naturae [a]

Si entre las personas divinas hay orden de naturaleza

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturae.

1. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia vel persona

Dificultades. Parece que entre las personas divinas no hay orden de naturaleza.

1. Cuanto hay en Dios es esencia, persona o noción. Pero el orden de

[a] *Sent.* 1 d.12 a.1; d.20 a.3; *De pot.* q.10 a.3; *Cont. err. Graec.* 2 c.31.
[12] *In Ier.* hom.9: MG 13,357.
[13] *Moral.* l.29 c.1: ML 76,477.
[14] *Octog. quaest.* q.37: ML 40,27.

naturaleza no significa la esencia, ni tampoco es persona ni noción. Luego en Dios no hay orden de naturaleza.

2. Siempre que entre varios seres hay orden de naturaleza, uno es anterior a los otros, por lo menos según la naturaleza y el conocimiento. Pero en las personas divinas "nada hay anterior ni posterior", como dice San Atanasio. Luego entre ellas no hay orden de naturaleza.

3. No hay orden sin distinción. Pero en la naturaleza divina no hay distinción. Luego tampoco orden, y, por consiguiente, en Dios no hay orden de naturaleza.

4. La naturaleza divina es su esencia. Pero no se dice que haya en Dios "orden de esencia". Luego tampoco hay orden de naturaleza.

Por otra parte, dondequiera que haya pluralidad sin orden, hay confusión. Pero entre las personas divinas no hay confusión, como dice San Atanasio. Luego hay orden.

Respuesta. El orden se entiende siempre por comparación con algún principio. Si, pues, los principios son múltiples, por ejemplo, el de sitio con relación al punto, y el de conocimiento refiriéndonos al principio de demostración, y el de cada una de las causas, múltiple será también el orden. Pero, según hemos dicho, en Dios hay principio de origen sin prioridad. Luego debe haber orden según el origen sin prioridad, y éste es el que San Agustín llama "orden de naturaleza, no porque uno sea anterior al otro, sino porque uno procede del otro".

Soluciones. 1. Orden de naturaleza significa la noción en común, aunque no en particular.

2. Aun en el caso de que un ser creado, procedente de principio, fuese, en cuanto a la duración, coetáneo con su principio, siempre el principio

vel notio. Sed ordo naturae non significat essentiam, neque est aliqua personarum aut notionum. Ergo ordo naturae non est in divinis.

2. Praeterea, in quibuscumque est ordo naturae, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis «nihil est prius et posterius», ut Athanasius dicit (in Symbolo). Ergo in divinis personis non est ordo naturae.

3. Praeterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturae.

4. Praeterea, natura divina est eius essentia. Sed non dicitur in divinis «ordo essentiae». Ergo neque ordo naturae.

Sed contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit (ibid.). Ergo est ibi ordo.

Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est (q.33 a.1 ad 3). Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturae, secundum Augustinum [15], non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.

Ad primum ergo dicendum quod ordo naturae significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio sit suo principio coaevum secundum dura-

tionem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsae relationes causae et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum quod ordo naturae dicitur, non quod ipsa natura ordinetur: sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum quod «natura» quodammodo importat rationem principii, non autem «essentia». Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturae, quam ordo essentiae.

es anterior en el orden de la naturaleza y del conocimiento, si se considera el sujeto que es principio. Pero si, en cambio, se consideran las relaciones de la causa a lo causado y del principio a lo que de él emana, se ve que los términos relativos son simultáneos tanto en el orden de la naturaleza como en el del conocimiento, puesto que cada uno entra en la definición del otro. Pero en Dios las mismas relaciones son personas subsistentes en una sola naturaleza. Luego ni por parte de la naturaleza ni de la relación puede una persona ser anterior a otra, no sólo en el orden de la naturaleza, pero ni siquiera en el del conocimiento.

3. Se llama orden de naturaleza, no porque la misma naturaleza esté ordenada, sino porque el orden entre las personas divinas se toma en razón de su origen natural.

4. El término de "naturaleza" implica en cierto modo la razón de principio, que no tiene el de esencia; y por esto el orden de origen, mejor se llama orden de naturaleza que no orden de esencia.

ARTICULO 4

Utrum Filius sit aequalis Patri secundum magnitudinem [a]

Si el Hijo es igual al Padre en la grandeza

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit aequalis Patri in magnitudine.

1. Dicit enim ipse, Io. 14,28: «Pater maior me est»; et Apostolus, I Cor. 15,28: «Ipse Filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia».

2. Praeterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Ergo non est aequalis Patri in magnitudine.

Dificultades. Parece que el Hijo no es igual al Padre en la grandeza.

1. El propio Hijo dice: "El Padre es mayor que yo"; y el Apóstol escribe: "El mismo Hijo estará sujeto a aquel que sujetó a sí todas las cosas".

2. La paternidad pertenece a la dignidad del Padre. Pero no compete al Hijo. Luego el Hijo no tiene todo lo que hay de dignidad en el Padre, y, por tanto, no es igual al Padre en la grandeza.

---

[a] *Sent.* 1 d.19 q.1 a.2; *In Boet. «De Trin.»* q.3 a.4; *Cont. Gent.* 4,7.11.

[15] *Contra Maximin.* l.2 c.14: ML 42,775.

S. Dondequiera que hay todo y partes, muchas partes son un algo mayor que una o pocas, como tres hombres son una cosa mayor que dos o que uno. Pero parece que en Dios hay un todo universal y partes, porque bajo la "relación" o "noción" se contienen muchas nociones. Luego, como en el Padre hay tres nociones, mientras que en el Hijo no hay más que dos, parece que el Hijo no sea igual al Padre.

Por otra parte, el Apóstol dice que "no consideró como rapiña que El fuese igual a Dios".

Respuesta. Es necesario decir que el Hijo es igual al Padre en la grandeza. La grandeza de Dios no es otra cosa que la perfección de su naturaleza. Es de esencia de la paternidad y de la filiación que el hijo, en virtud de la generación, llegue a tener la perfección de la naturaleza que hay en el padre, como la del mismo padre. Pero como la generación en los hombres es la transmutación de una cosa que pasa de la potencia al acto, el hombre hijo no es desde el primer momento igual al padre que le engendró, aunque mediante el debido desarrollo llegue a alcanzar la igualdad, a menos que otra cosa suceda debido a alguna deficiencia en el principio de la generación. Ahora bien, según lo anteriormente dicho, es indudable que en Dios hay propia y verdadera paternidad y filiación, y, por otra parte, no se puede decir que la virtud de Dios Padre para engendrar sea deficiente, ni que el Hijo de Dios haya llegado a la perfección de modo sucesivo y por transmutación. Por tanto, es necesario decir que desde toda la eternidad es igual al Padre en la grandeza; y por esto escribió San Hilario: "Quita las debilidades corporales, quita el principio de la concepción, quita los dolores y toda humana flaqueza, y todo

3. Praeterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid maius quam una tantum vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid maius quam duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars: nam sub «relatione» vel «notione» plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantum duae, videtur quod Filius non sit aequalis Patri.

Sed contra est quod dicitur Phil. 2,6: «Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse aequalem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturae ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturae quae est in patre, sicut et pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quaedam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est aequalis patri generanti; sed per debitum incrementum ad aequalitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3) quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando; neque quod Dei Filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab aeterno fuerit Patri aequalis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit, in libro «De synod.» [16]: «Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores et omnem humanam necessitatem, omnis filius secundum naturalem nativitatem aequalitas patris est, quia est et similitudo naturae».

Ad primum ergo dicendum quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est Patre, et ei subiectus. Sed secundum naturam divinam, aequalis est Patri. Et hoc est quod Athanasius dicit (in Symbolo): «Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem». Vel, secundum Hilarium, in IX libro «De Trin.» [17]: «Donantis auctoritate Pater maior est, sed minor non est cui unum esse donatur». Et in libro «De synod.» [18] dicit quod «subiectio Filii naturae pietas est», idest recognitio, auctoritatis paternae, «subiectio autem ceterorum, creationis infirmitas».

Ad secundum dicendum quod aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae, ut dictum est (in c; cf. a.1 ad 1), et ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis, et similitudo, secundum essentialia attenditur: nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, «Contra Maximinum» [19]: «Originis quaestio est quod de quo sit; aequalitatis autem, qualis aut quantus sit». Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris: nam dignitas absolutum est, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Nec sequitur: «paternitatem habet Pater, ergo paternitatem habet Filius». Mutatur enim «quid» in «ad aliquid»: eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dan-

[16] § 73: ML 10,527.

hijo por su nacimiento natural es igual al padre, porque tiene naturaleza semejante a la suya".

Soluciones. 1. Aquellas palabras se entienden dichas de Cristo en cuanto a su naturaleza humana, según la cual es inferior al Padre y le está sometido; pero según la naturaleza divina es igual al Padre, y esto mismo dice San Atanasio: "Igual al Padre según la divinidad, menor que el Padre según la humanidad". O también se puede decir con San Hilario: "Por la autoridad de donante es mayor el Padre, pero no es menor aquel a quien se da el mismo ser"; y en otra parte: "La sujeción del Hijo es piedad de la naturaleza", esto es, reconocimiento de la autoridad paterna: "pero la sujeción de los demás es debilidad de la creación".

2. La igualdad depende de la magnitud. La magnitud en Dios significa, como hemos dicho, la perfección de la naturaleza, y pertenece a la esencia. Por tanto, en Dios la igualdad y la semejanza se refieren a cosas esenciales; y de que las relaciones sean distintas no se puede deducir que haya desigualdad o desemejanza; y por esto dijo San Agustín que "la cuestión del origen significa qué cosa es de quién, y la de igualdad, cuál o cuánto sea". Por tanto, la paternidad es la dignidad del Padre, como es la esencia del Padre, ya que la dignidad es cosa absoluta y pertenece a la esencia; y, por consiguiente, como la misma esencia que en el Padre es paternidad es en el Hijo filiación, la misma dignidad que es paternidad en el Padre es filiación en el Hijo. Y, sin embargo, no es aceptable este razonamiento: "El Padre tiene la paternidad; luego el Hijo tiene la paternidad"; porque se ha pasado de la substancia a la relación. Cierto que la misma esencia y la misma dignidad tienen el Padre y el

[16] § 54: ML 10,325.
[17] § 79: ML 10,532.
[18] L.2 c.18: ML 42,786.

Hijo, pero en el Padre está con la relación del que da, y en el Hijo con la relación de quien recibe.

3. La relación en Dios no es un todo universal, aunque se diga de muchas relaciones, porque todas las relaciones por su esencia y su ser son una, y esto se opone al concepto de universal, cuyas partes se distinguen por el ser; como asimismo tampoco es universal en Dios la persona, según hemos dicho. Por consiguiente, ni el conjunto de todas las relaciones son cosa mayor que una ni todas las personas son más que una sola, porque en cada una de ellas está toda la perfección de la naturaleza divina.

tis, in Filio secundum relationem accipientis.

Ad tertium dicendum quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de pluribus relationibus praedicetur: quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse, quod repugnat rationi universalis, cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra (q.30 a.4 ad 3) dictum est, non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt maius aliquid quam una tantum; nec omnes personae maius aliquid quam una tantum; quia tota perfectio divinae naturae est in qualibet personarum.

ARTICULO 5

Utrum Filius sit in Patre, et e converso [a]

Si el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo

Dificultades. Parece que el Hijo no está en el Padre ni el Padre en el Hijo.

1. El Filósofo indica ocho modos de estar una cosa en otra, y de ninguno de estos modos está el Hijo en el Padre ni el Padre en el Hijo, como puede ver el que los repase uno por uno. Luego el Hijo no está en el Padre ni el Padre en el Hijo.

2. Nada que haya salido de otro está en él. Pero el Hijo desde la eternidad salió del Padre, según aquello del profeta Miqueas: "Su salida desde el principio, desde los días de la eternidad". Luego el Hijo no está en el Padre.

3. Cuando dos seres son opuestos, no está uno en otro. Pero el Padre y el Hijo se oponen con oposición relativa. Luego no puede estar uno en otro.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit in Patre, et e converso.

1. Philosophus enim, in IV «Physic.» [20], ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundum nullum horum Filius est in Patre, aut e converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec e converso.

2. Praeterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab aeterno exivit a Patre, secundum illud Michaae 5,2: «Egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis». Ergo Filius non est in Patre.

3. Praeterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relative. Ergo unus non potest esse in alio.

[a] *Sent.* 1 d.19 q.3 a.2; *Cont. Gent.* 9; *In Io.* 10 lect.6; 16 lect.7.

[20] C.3 n.1 (Bk 210a14): S.Th., lect.4 n.2.

Sed contra est quod dicitur Io. 14,10: «Ego in Patre, et Pater in me est».

Respondeo dicendum quod in Patre et Filio tria est considerare, scilicet essentiam, relationem et originem; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem: unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio: quod in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est eius essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, V «De Trin.» [21], «Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum. Subsistentem ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit».—Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum.—Secundum originem etiam, manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur.—Et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae in creaturis sunt, non sufficienter repraesentant ea quae Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat. Filius est in Patre, aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante: nisi quod deest unitas essentiae, in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio.

Por otra parte, dice San Juan: "Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí".

Respuesta. En el Padre y en el Hijo es preciso tomar en cuenta tres cosas, a saber, la esencia, la relación y el origen, y, según cada una de ellas, el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo. En cuanto a la esencia, está el Padre en el Hijo, porque el Padre es su esencia y comunica su esencia al Hijo sin transmutación alguna; de donde se sigue que, como la esencia del Padre está en el Hijo, en el Hijo está el Padre; y por la misma razón, como el Hijo es su esencia, síguese que está en el Padre, en el cual se halla su esencia, y esto es lo que enseña San Hilario al decir que "el Dios inmutable sigue, por decirlo así, su naturaleza engendrando un Dios inmutable. Concebimos, pues, en El la naturaleza subsistente de Dios, ya que en Dios se halla Dios".—Si se atiende a las relaciones, sabemos que uno cualquiera de los términos que se oponen relativamente, entra en el concepto del otro.—Por fin, según el origen, es también indudable que la procesión del verbo inteligible no termina fuera, sino que permanece en quien lo dice, y asimismo lo que se dice en el verbo está contenido en él.—Y las mismas razones son aplicables cuando se habla del Espíritu Santo.

Soluciones. 1. Lo que se halla en las criaturas no es suficiente para representar lo que hay en Dios, y de aquí que de ninguno de los modos que enumera el Filósofo está el Hijo en el Padre ni el Padre en el Hijo. Sin embargo, el que más se aproxima a esto es aquel modo según el cual se dice que algo está en el principio de que se origina, a pesar de que en las criaturas falta la unidad de esencia entre el principio y lo que procede del principio.

[21] § 37: ML 10,155.

2. La salida del Hijo, con respecto al Padre, se entiende según el modo de la procesión interior, como sale el verbo del corazón y permanece en él. Por consiguiente, esta salida de Dios solamente significa la distinción de relaciones, y no distinción esencial alguna.

3. El Padre y el Hijo se oponen en cuanto a las relaciones y no en cuanto a la esencia; lo que no es obstáculo para que cada uno de los relativamente opuestos esté en el otro, según hemos visto.

Ad secundum dicendum quod exitus Filii a Patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit a corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum; non secundum essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum quod Pater et Filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam. Et tamen oppositorum relative unum est in altero ut dictum est (in c).

ARTICULO 6

Utrum Filius sit aequalis Patri secundum potentiam [a]

Si el Hijo es igual al Padre en el poder

Dificultades. Parece que el Hijo no es igual al Padre en el poder.

1. El apóstol San Juan dice: "No puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre". Pero el Padre puede obrar por sí mismo. Luego en poder es mayor que el Hijo.

2. Mayor poder tiene el que manda y enseña que el que obedece y escucha. Pero el Padre manda al Hijo, como dice San Juan: "Según el mandato que me dió mi Padre, así hago"; y también le enseña, pues el propio San Juan dice: "El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que El hace". Por su parte, el Hijo oye, conforme a aquello de San Juan: "Según oigo, juzgo". Luego el Padre es de mayor poder que el Hijo.

3. Pertenece a la omnipotencia del Padre que pueda engendrar un Hijo igual a sí mismo, porque dice San Agustín que "si no pudo engendrar un Hijo igual a sí mismo, ¿dónde está la omnipotencia del Padre?" Pero, según hemos dicho, el Hijo no

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit aequalis Patri secundum potentiam.

1. Dicitur enim Io. 5,19: «Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem». Pater autem a se potest facere. Ergo Pater maior est Filio secundum potentiam.

2. Praeterea, maior est potentia eius qui praecipit et docet, quam eius qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundum illud Io. 14,31: «Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio». Pater etiam docet Filium, secundum illud Io. 5,20: «Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit». Similiter et Filius audit, secundum illud Io. 5,30: «Sicut audio, iudico». Ergo Pater est maioris potentiae quam Filius.

3. Praeterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quod possit Filium generare sibi aequalem: dicit enim Augustinus, in libro «Contra Maximin.» [22]: «Si non potuit generare sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei Patris?» Sed Filius non potest generare

[a] *Sent.* 1 d.20 a.2; *Cont. Gent.* 4,7.8.

[22] L.2 c.7: ML 42,762.

Filium, ut supra (q.41 a.6 ad 1.2) ostensum est. Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius. Et ita non est ei in potestate aequalis.

Sed contra est quod dicitur Io. 5,19: «Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod Filius est aequalis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturae: videmus enim in creaturis quod quanto aliquid habet perfectiorem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra (a.4) quod ipsa ratio divinae paternitatis et filiationis exigit quod Filius sit aequalis Patri in magnitudine, idest in perfectione naturae. Unde relinquitur quod Filius sit aequalis Patri in potestate.—Et eadem ratio est de Spiritu Sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc quod dicitur quod «Filius non potest a se facere quidquam», non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater: cum statim subdatur quod «quaecumque Pater facit, Filius similiter facit». Sed ostenditur quod Filius habet potestatem a Patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, IV «De Trin.» [23]: «Naturae divinae haec unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non a se agat».

Ad secundum dicendum quod in «demonstratione» Patris et «auditione» Filii, non intelligitur nisi quod Pater communicat scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri «mandatum» Patris, per hoc quod ab aeterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando.—Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

puede engendrar un hijo. Por tanto, no puede el Hijo cuanto cae bajo la omnipotencia del Padre, y, por consiguiente, no le iguala en el poder.

Por otra parte, dice San Juan: "Cuanto hace el Padre lo hace igualmente el Hijo".

Respuesta. Es necesario decir que el Hijo es igual al Padre en el poder. El poder operativo es consecuencia de la perfección de la naturaleza, y así vemos en las criaturas que cuanto más perfecta es la naturaleza de un ser, tanto mayor es su poder para obrar. Pero hemos demostrado que los mismos conceptos de paternidad y filiación divinas exigen que el Hijo sea igual al Padre en la grandeza, esto es, en la perfección de la naturaleza. Por consiguiente, el Hijo ha de ser igual al Padre en la potestad.—Y esta misma razón es aplicable, cuando se trata del Espíritu Santo, respecto de uno y de otro.

Soluciones. 1. Cuando se dice que "el Hijo no puede hacer nada por sí mismo", no se quita al Hijo poder alguno de los que tiene el Padre, puesto que a continuación se añade: "Cuanto hace el Padre lo hace igualmente el Hijo". Lo que se pretende es manifestar que el Hijo tiene su poder del Padre, del cual tiene también su naturaleza; y por esto dijo San Hilario: "La unidad de la naturaleza divina es ésta: que de tal modo obre el Hijo por sí mismo que no obre de sí mismo".

2. Por lo de "mostrar el Padre y oír el Hijo" no se entiende sino que el Padre comunica al Hijo la sabiduría, como le comunica la esencia; y así puede entenderse también el "mandato" del Padre, puesto que al engendrarle le dió desde la eternidad la ciencia y la voluntad de hacer.—O más bien deberá entenderse esto de Cristo según la naturaleza humana.

[23] § 48: ML 10,319.

3. Así como la misma esencia que en el Padre es paternidad es en el Hijo filiación, así también uno mismo es el poder con el cual engendra el Padre y es engendrado el Hijo; por donde se comprende que todo lo que puede el Padre lo puede también el Hijo. Y, sin embargo, no se sigue que pueda engendrar, porque esto equivaldría a pasar de la substancia a la relación, ya que la generación en Dios significa la relación. El Hijo tiene, pues, la misma omnipotencia que el Padre, pero con otra relación, porque el Padre la tiene como "quien la da", y el Hijo la tiene como "quien la recibe", y esto es lo que se expresa al decir que puede ser engendrado.

Ad tertium dicendum quod, sicut eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest Pater, potest Filius. Non tamen sequitur quod possit generare: sed mutatur «quid» in «ad aliquid», nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eandem omnipotentiam quam Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet eam «ut dans»: et hoc significatur cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam «ut accipiens»: et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari.

INTRODUCCION A LA CUESTION 43

DE LAS PERSONAS DIVINAS EN COMPARACION CON LAS MISIONES

Una vez consideradas las personas comparativamente entre sí, pasa Santo Tomás a estudiarlas en orden a su misión o envío a la criatura racional.

Nótese bien el camino seguido por Santo Tomás en la exposición del misterio de la Trinidad. Partiendo de la unidad de la esencia divina, expuesta en el tratado anterior *De Deo Uno*, comienza por las procesiones, u orígenes eternos e inmanentes al mismo Dios, de las personas; considera después a éstas en sí mismas, tanto absoluta como comparativamente, bajo todos sus aspectos; y termina en esta cuestión con las procesiones temporales de las mismas, ya de una manera visible, como en la encarnación del Verbo y en la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés; ya de un modo invisible en la inhabitación de la Trinidad por medio de la gracia en el alma de los justos.

De la unidad de la esencia divina a la trinidad de personas, y de la existencia de éstas en Dios a su existencia en toda alma en gracia.

Divídese esta cuestión en tres partes. En la primera analiza Santo Tomás el concepto de misión, conveniencia del mismo a las personas y división de las misiones divinas (a.1.2). En la segunda trata de la misión invisible de las divinas personas, por el siguiente orden. 1.°, en general, en cuanto a su causa (a.3); 2.°, en particular (a.4.5); 3.°, en cuanto a su extensión (a.6). Y en la tercera parte trata de las misiones visibles (a.7.8).

Así como la Trinidad beatísima es el dogma central de nuestra fe y de toda la teología, la inhabitación de las divinas personas en toda alma en gracia es como el núcleo vital alrededor del que se desenvuelve toda la vida cristiana. Sin embargo, por una de esas anomalías a las que no se encuentra razón suficiente, no siempre los teólogos le han concedido, en sus lucubraciones y comentarios, toda la importancia que tiene, tal vez por tratarse de una cosa sumamente misteriosa, ya también por ocupar en la SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomás el último lugar en la serie de cuestiones sobre la Trinidad, adonde los comentaristas llegaban, sin duda, muy fatigados. En esto no imitaron ciertamente el ejemplo de Santo Tomás, quien, tanto en el *Comentario a las Sentencias* como en la SUMA TEOLÓGICA, le concede gran importancia y la estudia con gran extensión y profundidad.

Modernamente, con el florecimiento de los estudios sobre espiritualidad, ha adquirido esta cuestión bastante relieve, y es abundante la literatura que sobre el particular existe.

Es de notar, sin embargo, que dicha cuestión, por influencia de ciertos tratadistas modernos de teología, ha sido desplazada de su lugar propio—que está en el tratado de Trinidad, donde siempre la han estudiado los teólogos, comenzando por el Maestro de las Sentencias—al tratado de gracia. Y que no debe ir aquí, sino en el de Trinidad, es tan cierto como que la consideración de las procesiones divinas pertenece a éste y no al tratado de gracia. Pues distinguiéndose las procesiones divinas en eternas, o *ad intra*, y temporales, o sea las misiones, es cosa manifiesta que la inhabitación pertenece a la cuestión de *missionibus divinis*, y, por tanto, al tratado de Trinidad. Así lo ha entendido toda la tradición teológica y así lo pide también la misma naturaleza de las cosas.

Puesto que las misiones invisibles, consideradas en particular, y las visibles en cuanto tales no revisten especial dificultad, en esta introducción expondremos tan sólo los puntos siguientes: 1.° Concepto de misión de las personas divinas y su división. 2.° Existencia de la misión invisible de las personas en toda alma en gracia, o inhabitación de la Trinidad y su causa. 3.° Extensión y progreso de la misma. 4.° Falsos conceptos acerca del modo de inhabitar la Trinidad en las almas.

I. Concepto de las misiones divinas y su división

A) Concepto

Dos elementos integran el concepto de misión en general: origen del enviado respecto del que lo envía, o mitente, y término o lugar al que es enviado, en el cual o bien comienza a existir, si antes de ninguna manera se encontraba en él, o al menos de un modo especial según el cual antes no estaba allí.

El origen del enviado respecto del mitente puede realizarse de múltiples maneras: ya por imperio, como el siervo es enviado por su señor; o por consejo, al modo que el rey va a la guerra por el dictamen de sus ministros; o bien por simple origen que una cosa tiene de otra, como la flor es emitida fuera de su capullo por la savia de la planta.

En el caso en que el enviado de ninguna manera se encontrara antes en el lugar de su misión, es manifiesto que necesita moverse localmente para existir en él. Pero, si de alguna manera ya estaba allí, su misión no implica traslado de lugar, sino tan sólo un *nuevo modo* de existir en el mismo lugar en que ya antes se encontraba de alguna manera.

Por donde, si tratáramos de definir la misión en general, diríamos que es el origen del enviado respecto del mitente, según un nuevo modo de existir en el término o lugar al cual es enviado (a.1).

Trasladando ahora este concepto a las misiones divinas, es necesario separar de él todo lo que es propio de las misiones humanas o de las criaturas en general. Y así, en cuanto al origen, es necesario prescindir de todo lo que signifique imperio, mandato o consejo, porque todo esto implica inferioridad, subordinación, dependencia, y es contrario a la absoluta igualdad de las divinas personas, quedándonos tan sólo con el concepto de origen en toda la pureza de su realización posible en Dios (a.1 ad 1).

Y respecto del término o lugar, es necesario también excluir en las misiones divinas el movimiento local, porque Dios está en todas partes. Pues existiendo Dios por la presencia de inmensidad absolutamente en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, no es posible que las personas sean enviadas a ninguna criatura en la cual antes no existieran ya de alguna manera, siendo idénticas con la divina esencia (a.1 ad 2).

Según esto, es claro que el concepto de misión conviene a las personas divinas, aunque no a todas, pero no a Dios ni a la divina esencia. Pues incluyendo la misión origen y distinción real del enviado respecto del mitente, sólo del Hijo y del Espíritu Santo puede decirse que son enviados. Y así frecuentemente se afirma en la Sagrada Escritura que el Padre envía al Hijo a este mundo [1], y que el Hijo, juntamente con el Padre, envían al Espíritu Santo [2]. Pero del Padre nunca se dice que es enviado, porque no procede de otra persona, sino tan sólo se dice que envía (a.1).

B) División

El concepto de misión, aplicado a las personas divinas, denota siempre un término temporal, al cual éstas son enviadas, distinguiéndose en esto las misiones de las procesiones eternas u orígenes de las divinas personas. Este término no puede ser otro que la criatura racional, única capaz de conocer, amar y tener relaciones con las divinas personas. Por esto las misiones *sólo son temporales*, a diferencia de las procesiones, que son eternas. Y porque las misiones incluyen esencialmente las procesiones u orígenes de las personas, de aquí la división de las procesiones en eternas y temporales (a.2 y ad 3), siendo éstas como una prolongación de las primeras [3].

Por razón del modo en que se realizan, se dividen las misiones en *visibles* e *invisibles*. Llámanse visibles las que se manifiestan en algún signo sensible, como la encarnación del Verbo o la venida del Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego el día de Pentecostés. E invisibles las que se verifican por medio de la gracia en el alma de los justos (a.7).

En la misión de las personas divinas, el Padre envía al Hijo, y ambos al Espíritu Santo. Pero el Padre no es enviado por nadie, sino que *se dona* al alma. Pues la misma inseparabilidad de las divinas personas impide que cualquiera de ellas exista en el alma sin las demás. Y de aquí que en el concepto de misión invisible vaya incluido y como envuelto el de *donación*.

C) Donación

Entiéndese por donación la concesión gratuita de un bien, hecha por Dios a la criatura racional, con la facultad de poseerlo y gozarlo libremente (a.2.3). Al igual de la misión, la donación incluye un término temporal, en el que lo donado existe de un modo nuevo; pero

[1] Io. 3,17; 5,37; 8,16.
[2] Io. 14,26; 16,7; 17,3.18.25.
[3] *In Sent.* 1 d.14 q.1 a.2; 1 q.43 a.2 ad 3.

al mismo tiempo se distingue de ella en que no implica necesariamente origen real de lo donado respecto del donante. Y por eso la donación se extiende a todas las personas, e incluso a la misma esencia divina [4].

Siendo más universal el concepto de donación que el de misión, dicho se está que la misión incluye la donación, pero no al revés. Y así el Padre solamente se dona al alma (a.4), y el Hijo y el Espíritu Santo, al mismo tiempo que son enviados, se donan también al alma por medio de la gracia. De donde se sigue que todas las personas se donan, siendo algunas también enviadas, y el Padre solamente donado [5].

D) Inhabitación

Tanto la misión invisible de las personas divinas como su donación tienen por resultado la existencia de aquéllas en el alma como en un templo, siendo en ella misma el objeto de su conocimiento, de su amor, de su adoración y de su gozo y fruición. Esta existencia, real y substancial, de las personas divinas en el alma, es lo que se entiende por inhabitación de las divinas personas en los justos: la Trinidad en nosotros como libre posesión nuestra para su goce y disfrute por el alma. La inhabitación incluye, por tanto, la misión y la donación de las personas, determinando más el modo de su existencia en nosotros, como objeto de nuestro conocimiento y amor, constituyendo nuestra posesión divina.

La inhabitación de las divinas personas se ordena, como fin, a la plena santificación del hombre y a su glorificación, incoada en la tierra y consumada en el cielo. Por eso dice constantemente Santo Tomás que esta presencia de la Trinidad se nos da a nosotros por razon de nuestra ordenación y tendencia al fin último, el cual consiste en la posesión de Dios, uno en esencia y trino en personas, así como por razón del origen o producción de todas las cosas existe Dios en ellas con la presencia llamada de inmensidad, o sea, como uno en esencia [6].

II. Existencia de la misión invisible de las personas en toda alma en gracia, o de la inhabitación de la Trinidad en el alma de los justos, y su causa

A) El hecho

La revelación divina claramente afirma la existencia de las divinas personas en toda alma en gracia, como fácilmente puede comprobarse en Io. 14,16.23-26; 15,26; 16,7; Lc. 24,49; y en San Pablo, Gal. 4,6: Rom. 5,5; 1 Cor. 3,16-17.

Lo mismo enseñan los Santos Padres y teólogos comúnmente.

El magisterio de la Iglesia, aun cuando nunca la haya definido,

[4] *Sent.* 1 d.15 q.3 a.1.
[5] A. 4; *Sent.* 1 l.c.; d.14 q.2 a.2 ad 2.
[6] Cf. *Sent.* 1 d.15 q.4 a.1; q.5 a.1 ad 3; d.14 q.2 a.2.

repetidas veces la enseña. Así, por ejemplo, en el *Símbolo de fe de San Epifanio* se dice: "Creo en el Espíritu Santo, que habló por los profetas y descendió en el Jordán, habló en los apóstoles y *habita en los santos*" (D 13). Clarísimamente la enseñan también León XIII en la encíclica *Divinum illud munus* y Pío XII en la *Mystici Corporis Christi*. Por lo cual Santo Tomás no vacila en calificar de error la opinión que niega esta existencia [7].

Lo difícil en esta cuestión no es precisamente probar por los órganos de la revelación la existencia real y substancial de las personas divinas en toda alma en gracia, sino señalar la causa verdadera de esta existencia y explicarla convenientemente.

Por tratarse de cuestión tan vital procuraremos exponer con la mayor fidelidad el pensamiento de Santo Tomás acerca de ella, dejando a un lado otras explicaciones que se han dado, y que desde luego juzgamos insuficientes, aunque no entraremos en su examen por tratarse de una introducción con miras exclusivamente a la inteligencia de Santo Tomás.

B) Causa de la inhabitación

En toda esta cuestión se ha de distinguir cuidadosamente entre el modo de existir las divinas personas en el alma, real y substancialmente, y la causa de esta existencia. Lo primero es ciertamente un misterio, y en este sentido lo afirma el papa Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis Christi*, al hablar de la inhabitación del Espíritu Santo. No así en cuanto a la determinación de la causa de esta existencia, que para Santo Tomás, al menos, es una verdad cierta y evidente, aunque el modo intrínseco de su realización se escape también a la mirada de su inteligencia.

Sucede aquí algo análogo a lo que pasa en el misterio de la Santísima Trinidad: que, siendo una verdad que trasciende la capacidad de nuestra razón, vemos, sin embargo, de una manera clara que sólo la existencia de procesiones inmanentes en Dios puede ser razón de la existencia de tres personas distintas en la identidad numérica de la naturaleza divina, aun cuando el *modo* de esas mismas procesiones divinas sea también para nosotros un misterio insondable.

Decimos esto porque, si no se hace esta distinción en cuanto a los diferentes aspectos de la inhabitación de las divinas personas, fácilmente puede incurrirse en lamentables confusiones, y hasta abrigar la pretensión de defender cualquier solución, por absurda que sea, amparados en las sombras del misterio.

Para Santo Tomás, volvemos a decir, la determinación de la causa formal de la inhabitación no constituye misterio alguno, sino que es una verdad teológicamente evidente, reconociendo, al mismo tiempo, que el modo intrínseco de la misma escapa a nuestra comprensión.

El Angélico Doctor trata esta cuestión de una manera integral, considerándola bajo todos sus aspectos, en su comentario I *Sent.*, a todo lo largo de las distinciones 14, 15 y 16, y en la cuestión 43 de la primera parte de la SUMA TEOLÓGICA. Incidentalmente la toca tam-

[7] Ibid., d.14 div.text.; 1 q.43 a.3 dif.1.

bién en otros muchos lugares, como en el *Comentario al Evangelio de San Juan* 14 lect.6; a las *Epístolas de San Pablo,* 1 Cor. 3 c y en *Cont. Gent.* 1.4 c.18.21.

De las procesiones temporales de las divinas personas, en sí mismas y en relación con las procesiones eternas, y bajo el concepto de misión, de donación y de inhabitación; del sujeto en el cual proceden temporalmente; de la realidad substancial de las divinas personas que se donan, proceden en nosotros, son enviadas o inhabitan; de la causa formal según la cual se verifica su existencia en nosotros; de la relación de la inhabitación de las divinas personas con los principios fundamentales de la existencia de Dios en las cosas; en una palabra, de todos los aspectos bajo los cuales puede y debe considerarse la inhabitación de las divinas personas trata Santo Tomás con toda extensión y profundidad y la más perfecta armonía de doctrina.

Desde su *Comentario al I Sent.*, el pensamiento de Santo Tomás aparece completamente maduro y definitivo, aunque la fórmula para expresar el modo propio de esta presencia no la encuentre hasta la cuestión 8 de la primera parte, a.3 ad 4; si bien la idea palpita ya en todo el comentario a la distinción 14 y en el artículo 2 de la distinción 37 del I *Sent.*, donde trata de los diversos modos de la presencia de Dios. Tendremos ocasión de volver después sobre este punto.

Para el santo Doctor, la misión invisible de las personas divinas por medio de la gracia no es más que una prolongación o extensión en nosotros de las procesiones eternas [8]. Por eso la existencia real y substancial de las divinas personas en las almas en gracia no sólo es, según Santo Tomás, un dato claramente afirmado por la revelación, sino también una verdad que brota del mismo concepto de misión divina.

Resulta, no obstante, difícil comprender cómo todo el misterio de la Trinidad beatísima mora e inhabita real y verdaderamente en nuestra alma por medio de la gracia, estando allí el Hijo y el Espíritu Santo como enviados y el Padre como mitente y donado.

Ya sabemos las teorías excogitadas por los autores que precedieron a Santo Tomás para explicar de alguna manera este recóndito misterio, ya identificando el Espíritu Santo con la caridad, ya también recurriendo a la misma producción de la gracia y de sus maravillosos efectos en la criatura racional, a los cuales concurren las divinas personas, causando cierta asimilación con ellas; ya deduciendo la existencia de las divinas personas en el alma del mismo concepto de don, propio del Espíritu Santo, etc.

Para darse cuenta exactamente del pensamiento de Santo Tomás en esta cuestión preciso es remontarse a los principios generales de la existencia de Dios en las cosas, de los cuales la inhabitación de las divinas personas no es más que un caso particular. Precisamente esa trabazón tan fuerte de todas las cuestiones con los principios que les dan ser, unidad e inteligibilidad, es la nota más característica de la teología del Angélico y lo que infunde a su doctrina una fuerza y unidad difícilmente superables.

[8] *Sent.* 1 d.14 q.1 a.2; 1 q.43 a.2 ad 3.

A fin de proceder con orden y dar a nuestra exposición la mayor claridad posible, reduciremos a tres proposiciones lo que en la doctrina de Santo Tomás pudiéramos denominar principios generales de solución. Y una vez hecho eso, aplicaremos estos principios, en otras proposiciones, a la cuestión de la inhabitación.

PRINCIPIOS GENERALES DE SOLUCIÓN

Siendo la inhabitación una existencia especial de Dios en la criatura racional, lo primero que necesitamos saber es en qué consiste la naturaleza misma de la existencia de Dios en las cosas; porque no es posible que esa existencia particular sea de naturaleza completamente distinta de la existencia en general de Dios en aquéllas, pues en tal caso sólo se podría hablar de la existencia de las divinas personas en el alma en sentido equívoco.

PROPOSICIÓN 1.ª: *La existencia de Dios en las cosas consiste en una relación real de las cosas a Dios y de razón en Dios a las cosas.*

Santo Tomás enuncia este principio siempre que trata de la existencia de Dios en las criaturas, y de un modo especial lo tiene presente al comenzar a tratar de la presencia de inhabitación. "Cuando se dice que Dios está en todas partes—señala el Angélico Doctor—, se denota una relación, la cual en Dios no es real, sino en la criatura" [9]. Pues siendo la existencia de Dios en las cosas un atributo relativo, como todos los que de esa manera se predican de Dios, sólo puede consistir en una relación [10].

En esto no puede haber dificultad.

Por eso todos los autores convienen en definir la existencia de Dios en las cosas diciendo que es una relación de presencia o de indistancia, la cual es real de las cosas a Dios y de razón en Dios a las cosas, puesto que en El no cabe admitir mutación ni cambio alguno [11].

Mas si Dios existe en las cosas porque éstas comienzan a tener respecto de Dios, una relación real de indistancia, la existencia de Dios en las cosas debe tener un fundamento o razón de esta misma relación. Pues no se da relación sin fundamento o causa de la misma, ya que no puede concebirse ser alguno sin una causa de la cual reciba el ser. ¿Cuál es, pues, la causa formal de la existencia de Dios en las cosas? La respuesta a esta pregunta tampoco ofrece dificultad especial para Santo Tomás.

PROPOSICIÓN 2.ª: *La razón formal de la existencia de Dios en las cosas es la acción divina en las criaturas.*

El Angélico Doctor prueba esta verdad deduciéndola de los altos principios de la metafísica, que son los principios del ser y del obrar. "Es necesario que todo agente esté unido a aquello en lo cual inmediatamente obra, tocándolo con su virtud" [12].

Siendo Dios el ser subsistente, todas las criaturas reclaman el contacto inmediato de la virtud divina, por cuatro capítulos distin-

[9] Ibid., d.14 q.2 a.2 ad 1.
[10] Ibid., d.14 q.1; cf. 1.ª p. q.13 a.2.7.
[11] Ibid., d.37 q.2 a.3 c y ad 3; 1.ª p. q.13 a.7.
[12] 1 q.8 a.1 etc.

tos: a) en cuanto a la producción de su ser; *b)* en cuanto a la conservación de todas ellas en el mismo ser que recibieron; *c)* en cuanto a la aplicación de sus potencias a los actos respectivos, y *d)* en cuanto a la producción del ser en todos sus actos [13].

Por otra parte, identificándose en Dios su obrar con su ser y no habiendo nada más íntimo a las cosas que su propio ser y operación, síguese que Dios está presente o existe en todas las cosas, no de cualquier manera, sino mucho más íntimamente que ellas están presentes a sí mismas, pues está inmediatamente en todas como causa de su mismo ser y obrar. El sumo trascendente es también el sumo inmanente [14].

Solo la acción divina puede ser el lazo que una cosas tan distintas y divergentes entre sí, porque la inmensidad es un atributo absoluto, y la existencia de Dios en las cosas, algo relativo. Dios sería igualmente inmenso aunque no existiera cosa alguna, ni Dios en ella. La inmensidad divina solo puede ser razón formal de que Dios exista en las cosas sin estar coartado o limitado en cuanto a su existencia por la criatura, pero no del hecho de su existencia en ellas [15].

Una vez supuesto ese contacto inmediato de la virtud divina con las cosas, produciendo y conservándolas en el ser, síguese en éstas una relación real a Dios como presente por razón de los efectos producidos en ellas por la acción divina, a la cual responde otra de razón en Dios a las cosas de la misma naturaleza [16]. Y así se dice que Dios existe en ellas.

Consistiendo la presencia de Dios en las cosas en una relación real de indistancia de éstas a Dios, consecuente a la acción divina, síguese inmediatamente que habrá tantas maneras de presencia de Dios en las cosas cuantas sean las relaciones reales de indistancia, específicamente distintas, de las cosas a Dios, consiguientes a los efectos que en ellas produce la acción divina.

Una vez admitida la naturaleza de la presencia de Dios en las cosas, no hay más remedio que admitir también esto. Ni en filosofía ni en teología se puede reducir el orden de las esencias a un puro contingentismo de la voluntad divina. Eso es la quintaesencia del nominalismo, que tanto daño ha hecho y sigue haciendo en teología. Para Santo Tomás, aun en Dios la inteligencia es superior a la voluntad, dependiendo de aquélla y no de ésta el orden de las esencias, al cual está sometida la misma voluntad divina, ya que la voluntad de Dios está regulada por su inteligencia infinita. "Siendo el objeto de la voluntad—dice el Angélico Doctor—el bien entendido por el entendimiento, es imposible que Dios quiera sino lo que dicte su sabiduría, la cual es como la ley de justicia, según la cual su voluntad es recta y justa" [17]. La teología de Santo Tomás es el reverso del nominalismo. La voluntad divina tiene dominio absoluto tan sólo en lo que no pertenece al orden de las esencias.

Ahora bien, Santo Tomás reduce a tres las especies de presencia de Dios en las cosas, deducidas del mismo concepto de la presencia de Dios y de su razón formal.

---

[13] *De pot.* q.3 a.7. Cf. *Sent.* 1 d.37 q.1 a.1 c y ad 4; 1 q.105 a.5; *Cont. Gent.* 3,66.66; 1-2 q.9 a.3.4 etc.
[14] 1 q.8 a.1.2; *Sent.* 1 d.37 q.1 a.1 ad 1; *De pot.* l.c.; 1 *Cor.* 3 lect.3.
[15] *Sent.* 1 d.37 q.1 a.2; 1 q.8 a.3.
[16] 1 q.13 a.7 ad 4.5; *Sent.* 1 d.14 q.2 a.2 ad 1; ibid., d.37 q.1 a.2 ad 1.
[17] 1 p.21 a.1 ad 2.

PROPOSICIÓN 3.ª: *Las especies de presencia de Dios en las cosas son tres: de inmensidad, o como Dios uno; substancial de las divinas personas, o como Dios trino, y de unión o personal.*

Se desprende de la misma naturaleza de la presencia de Dios en las cosas y de su razón formal, que es la acción divina. Pues en cuanto que en todas produce una semejanza análoga de su bondad infinita en el orden del ser y del obrar, dentro del orden natural de las cosas, síguese en ellas una relación real a Dios como *causa* íntimamente presente de esa perfección. Y así se dice que está Dios en todas las cosas con presencia de inmensidad, o sea por esencia, presencia y potencia. Y como Dios es causa de todas las cosas por razón de esencia y no por razón de las personas, de aquí que, según esta presencia, esté Dios en todas ellas como uno en esencia y no como trino en personas.

Mas en la criatura racional, además de la semejanza que tiene con Dios por razón de su naturaleza, produce Dios la gracia, que es una participación del mismo ser de Dios en sí mismo. A la existencia de la gracia síguese en la criatura racional, por razón de las operaciones procedentes de aquélla, una relación real a Dios como es en sí mismo substancialmente, uno en esencia y trino en personas, en cuanto objeto de las operaciones de la gracia, la cual es específicamente distinta de la común existente en todas las cosas. Y a esta relación responde en Dios otra de razón de la misma naturaleza, en virtud de la cual las personas divinas, o sea el mismo Dios, no sólo como uno en esencia, sino también como trino en personas, están real y substancialmente presentes a ella, de modo semejante a como por la presencia de inmensidad está Dios en todas las cosas.

Ya veremos después de qué manera se verifica esto.

No pudiendo ser sujeto de la gracia nada más que la criatura racional, es claro que sólo en ella puede tener lugar esta presencia de la Trinidad beatísima real y substancialmente.

La misma presencia de Dios en los bienaventurados no se distingue específicamente de la que existe en toda alma en gracia, a no ser tan sólo en cuanto a su perfección, así como la gracia de la vía se distingue de la gracia de la patria solamente en cuanto ésta es perfección y consumación de aquélla.

Puede, además, hacer Dios que una naturaleza creada sea elevada a tener la misma subsistencia y existencia de una persona divina, uniéndola personalmente con ella. De hecho, así lo realizó en la naturaleza humana de Jesucristo con el Verbo divino. A cuya unión se sigue en la naturaleza humana de Jesucristo una relación real de unidad en el ser con la persona del Verbo, distinta específicamente también de las dos anteriores. En virtud de ella, el Verbo divino existe en la naturaleza humana de Jesucristo del modo más sublime que puede Dios comunicar a una criatura, que es en la unidad de subsistencia y existencia con una persona divina. Más allá está interceptado el paso, incluso al mismo poder de Dios.

"La distinción de los modos de existir Dios en las cosas—dice Santo Tomás—, en parte se toma de las criaturas y en parte de Dios. Por parte de las criaturas, esta distinción no sólo es de razón, sino también real, en cuanto que de modo diverso se ordenan a Dios y se unen a El. Pues existiendo Dios en las criaturas en cuanto que de algún modo su virtud se aplica a ellas, es necesario que, diversificán-

dose el modo de esta unión o aplicación, sea también diverso el modo de existir Dios en ellas" [18].

Ahora bien, "el modo de unirse la criatura a Dios es triple. Primero, en cuanto participa una semejanza analógica de la bondad divina, la cual no es expresión de la substancia de Dios como es en sí misma. Esta unión se encuentra en todas las criaturas, y hay así un modo común de existir Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia.

"En segundo lugar, la criatura se eleva por la *operación* al mismo Dios según su substancia, y no según una semejanza suya, en cuanto que por la fe se adhiere a la misma Verdad Primera y por la caridad a la Suma Bondad, dándose así otro modo distinto de existir Dios sobrenaturalmente en la criatura racional por la gracia.

"En tercer lugar, la criatura se une al mismo Dios no sólo por la operación, sino también en cuanto al ser, no ciertamente de la esencia, porque la criatura no puede tener la misma naturaleza divina, sino de la persona, para cuya unión es asumida por el mismo Dios. Tal es el último modo de existir Dios en Jesucristo por la unión hipostática" [19].

Esta división de la existencia de Dios en las cosas es esencial, porque está tomada de las diferencias esenciales de la misma existencia de Dios en ellas. Y así dice el mismo Santo Tomás: "La división esencial es siempre por diferencias esenciales del todo que se divide, como por razón de los pies se hace la división en bípedos y cuadrúpedos, y no en blancos o negros. De modo semejante, el existir Dios en las criaturas se divide según los modos diversos en que éstas se unen a Dios y lo participan, siendo esta división esencial y formal" [20].

De donde se sigue que son tres las especies distintas de presencia de Dios en las cosas.

En este marco esencial de la presencia de Dios es donde coloca Santo Tomás la de inhabitación. Por eso al realismo fundamental de su doctrina se une la eficacia de su argumentación para hacer ostensible, o por lo menos para vislumbrar, del modo que nos es posible, esa divina presencia de la Trinidad beatísima en toda alma en gracia.

SÍNTESIS DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

La doctrina de Santo Tomás sobre este recóndito misterio no puede ser ni más coherente ni más clara. Para que el lector logre apreciarla de un solo golpe de vista y con el menor esfuerzo posible, vamos a proponerle una serie escalonada de puntos que juzgamos fundamentales en ella. Ante todo, comencemos por lo que en esta cuestión constituye el objetivo y es como el centro de toda ella.

1.º *La existencia de las personas divinas en el alma del justo es real y substancial.*

Tal es la enseñanza fundamental de la revelación divina, que para Santo Tomás constituye el punto de partida en toda cuestión teológica. Respecto de ella, el Angélico Doctor no admite vacilaciones ni tergiversaciones, pues su constancia en la Sagrada Escritura es clara. Esto es lo que hay que entender y explicar del mejor modo que nos

[18] *Sent.* 1 d.37 q.1 a.2.
[19] Ibid., d.37 q.1 a.2.
[20] Ibid., d.37 q.1 a.2 ad 2; cf. ibid., d.14 q.2 a.1.

sea dado. Es como el objetivo esencial de esta cuestión. De aquí arranca el concepto de Santo Tomás de la misión invisible de las divinas personas, como prolongación en nosotros de las procesiones eternas. Pues, así como en éstas lo que procede real y substancialmente son las personas divinas, así también en las misiones invisibles son enviadas las personas a nosotros de la misma manera.

Terminantemente afirma esto el santo Doctor siempre que trata de esta cuestión. "*El mismo Espíritu Santo* es el que temporalmente procede o se da, y no sólo sus dones" [21]. Y en otra parte: "Por el mismo don de la gracia santificante es poseído el Espíritu Santo e inhabita en el hombre. Por donde *el mismo Espíritu Santo* se da y es enviado" [22]. Podrían aumentarse las citas, lo que es innecesario.

2.º *La presencia que las divinas personas tienen en el alma del justo se distingue realmente de la presencia de inmensidad.*

Claramente aparece esto por el sujeto de una y otra. La primera es común a todas las cosas; la segunda, peculiar de la criatura racional [23].

Por la presencia de inmensidad está Dios en todas las cosas como causa y, por lo tanto, como uno en esencia; mientras que en la de inhabitación existe la trinidad de personas en el alma como en un templo, siendo allí el objeto de su conocimiento, de su amor y de su fruición [24].

Proviene esta distinción de la diversidad de relaciones que dice la criatura a Dios por razón de su ser y en virtud de la gracia, la cual tiene por objeto de sus operaciones al mismo Dios como es en sí mismo substancialmente, uno en esencia y trino en personas. Así dice Santo Tomás: "Porque las criaturas de manera diversa se refieren a Dios, acontece que Dios sea significado también según una relación diversa a ellas, en cuanto que a las relaciones reales de las criaturas responden otras de razón en Dios" [25]. La diversidad existente entre estos dos modos de presencia en Dios es no sólo numérica, sino también *específica* [26]. La presencia de inhabitación constituye la segunda especie de presencia de Dios, de que hemos hablado [27].

Para Santo Tomás constituye esto uno de los puntos fundamentales de la cuestión que nos ocupa, si no se quiere desfigurar ni desnaturalizar la existencia de las divinas personas en el alma, sobre el cual insiste constantemente. Algunos teólogos pretendieron reducir la presencia de inhabitación a la de inmensidad, lo cual equivale implícitamente a la negación de aquélla.

3.º *La presencia de inmensidad se presupone necesariamente a la substancial de las divinas personas en el alma, o de inhabitación.*

Santo Tomás así lo afirma repetidas veces. He aquí algunos testimonios que no dejan lugar a duda. Dice así [28]: "Los tres modos de existir Dios en todas las cosas (por esencia, presencia y potencia, o sea, la presencia de inmensidad) no se toman de alguna diversidad

[21] Ibid., d.14 q.2 a.1.
[22] 1 q.43 a.3; cf. *In Evang.* Io. 14 lect.5.6; *Comm. 1 Cor.* 3 lect.3; *Cont. Gent.* 4,21 etc.
[23] 1 q.8 a.3 ad 4; q.43 a.3; *Sent.* 1 d.37 q.1 a.2 ad 3; ibid., d.15 q.5 a.1.
[24] *Sent.* 1 d 14.15; 1 q.43 a.3; cf. *In Evang. Io.* 14 lect.5.6; *Comm. 1 Cor.* 3 lect.3; *Cont. Gent.* 4,21 etc.
[25] *Sent.* 1 d.37 q.1 a.2 ad 1; cf. ibid., d.14 q.2 a.1 ad 1.2.
[26] Ibid., d.37 q.1 a.2 ad 2.
[27] *In Sent.*, l.c., c; 1 q.8 a.3 c y ad 4.
[28] Ibid., d.37 q.2 a.2 ad 3.

por parte da la criatura, sino por parte de Dios, que obra en ellas, y, por tanto, se encuentran en todas las cosas, y se *presuponen* a los otros modos de existir Dios en las mismas. Pues donde está presente por unión, lo está también por gracia o por inhabitación, y en donde existe por gracia, existe también por esencia, presencia y potencia". ¿Se podía decir más claramente?

Pero no es solamente en este lugar. Leamos algunos otros testimonios de los muchos que se podrían alegar: "Cuando se dice que Dios está en todas partes, se denota cierta relación de Dios a la criatura, la cual es real en ésta y de razón en Dios. Por parte de la criatura, esta relación se diversifica de muchas maneras según los efectos de Dios en ella, por los cuales se asemeja a El. Y de aquí proviene que se diga que Dios comienza a existir en la criatura de un modo distinto del que antes tenía. Por esto el Espíritu Santo, que *está en todas las cosas por la presencia de inmensidad,* en virtud de la relación que toda criatura dice a Dios como efecto suyo, puede decirse que *comienza a existir de un modo nuevo en la criatura racional* por la presencia de inhabitación, en virtud de la nueva relación que aquélla dice a Dios por la gracia" [29].

"La misión de las personas divinas—escribe en otra parte—no expresa movimiento local ni lleva consigo modificación real alguna en las personas, de tal manera que comiencen a existir donde antes no se encontraban de ninguna manera, sino tan sólo origen del mitente, y *un nuevo modo* de ser allí donde son enviadas y ya antes existían de algún modo. Por lo cual, aunque el Espíritu Santo, que por la presencia de *inmensidad* está en todas partes, no puede existir en el alma por mutación de lugar en El mismo, puede, sin embargo, existir en ella de un *modo distinto del que antes tenía,* por mutación real del alma en virtud de la gracia" [30].

Es decir, las personas divinas no comienzan a existir substancialmente en el alma por la presencia de inhabitación, verificándose en ellas algún cambio real, ni de un lugar a otro, ni tampoco porque antes no estuvieran ya en el alma de alguna manera, pues, identificándose con la esencia divina, de algún modo ya existían en ella por la presencia de inmensidad; sino en cuanto que el alma, sobrenaturalizada por la gracia, dice una nueva relación a Dios, no sólo como uno en esencia, sino también como trino en personas. Luego la presencia substancial de la Trinidad en el alma presupone la de inmensidad.

La posibilidad de la presencia de inhabitación sin la de inmensidad implicaría, según Santo Tomás, movimiento local en las personas divinas, lo que es imposible.

No es necesario citar más textos, pues los aducidos son suficientes para comprender que, según Santo Tomás, la presencia real de las divinas personas en el alma no es concebible independientemente de la presencia de inmensidad.

La razón es muy clara. En primer lugar, porque la presencia de inhabitación presupone necesariamente la existencia del alma y la producción de la gracia, y, por tanto, la presencia de inmensidad.

Segundo, porque, de otra suerte, las divinas personas sólo podrían comenzar a existir realmente en el alma por alguna mutación en ellas mismas, lo que de todo punto es imposible.

[29] Ibid., d.14 q.2 a.1 ad 1.
[30] Ibid., d.15 q.1 a.1 c y ad 1.

Y tercero, porque sin la presencia de inmensidad es imposible dar realidad substancial a la presencia de las divinas personas, toda vez que, según Santo Tomás, esa presencia sólo es explicable por los *actos de conocimiento y de amor* procedentes de la gracia, en cuanto tienen por *objeto* la esencia divina y las personas.

Como en esta tercera razón se toca un punto de gran trascendencia en toda esta cuestión, citaremos en su apoyo algunos testimonios del mismo Santo Tomás. "La criatura alcanza el mismo ser de Dios en su substancia, y no sólo en una semejanza suya, por medio de las *operaciones* procedentes de la gracia, realizándose así el modo de existir Dios sobrenaturalmente en los justos por medio de aquélla [31]. "Y *porque* la criatura racional, *conociendo* y *amando* a Dios sobrenaturalmente, tiene como *objeto* de su *operación* el ser de Dios como es en sí mismo, de aquí que de esta manera se diga no sólo que existe Dios en ella (como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas), sino también que la *inhabita*" [32].

De donde se sigue que, si las divinas personas no estuvieran ya de alguna manera realmente presentes al alma por la presencia de inmensidad en cuanto idénticas con la divina esencia, de ningún modo los actos de conocimiento y de amor, procedentes de la gracia, serían capaces de causar en nosotros otra presencia de las divinas personas que la puramente intencional y afectiva, no la real y substancial. Lo que equivaldría a la negación de la presencia de inhabitación.

El error fundamental de algunos teólogos, en esta cuestión, ha consistido precisamente en buscar en las exigencias de la gracia y de la caridad la razón formal de la presencia substancial de las divinas personas en el alma, prescindiendo de la presencia de inmensidad, manifestado ese propósito en aquella proposición: *Si per impossibile Deus non esset praesens praesentia immensitatis...* Ciertamente que eso es andar tras lo imposible. Santo Tomás jamás va por ese camino. Es más, tal vez ni siquiera le pasó por la imaginación.

RAZÓN FORMAL DE LA INHABITACIÓN DE LAS DIVINAS PERSONAS EN EL ALMA

4.° *La gracia santificante, por razón de las operaciones de conocimiento y amor, es la causa formal de la inhabitación de las divinas personas en el alma del justo.*

Tres partes distintas encierra esta proposición. En la primera se afirma que ningún efecto de orden natural puede ser causa de la existencia de las personas divinas en nosotros, ni tampoco las gracias *gratis dadas,* sino tan sólo la gracia santificante. En las dos restantes se discute el modo como la gracia santificante puede ser causa de esa existencia de las divinas personas, rechazando, en la segunda, que pueda pertenecerle esto en cuanto efecto sobrenatural de Dios, y afirmando, en la tercera, que solamente puede convenirle por razón de las operaciones de conocimiento y de amor. Se trata aquí, por lo tanto, de señalar la causa formal verdadera de la inhabitación de las personas divinas.

Expresamente afirma Santo Tomás la primera, que, además, puede decirse es actualmente la sentencia común: "Ningún otro efecto pue-

[31] Ibid., d.37 q.1 a.2.
[32] 1 q.43 a.3 c; *In 1 Cor.* 3 lect.3; *In 2 Cor.* 6 lect.3.

de ser razón de la existencia de las personas divinas en la criatura racional, a no ser la gracia santificante" [33]. No se comprende cómo ciertos autores han pretendido hacer a Santo Tomás tributario de la sentencia contraria.

La razón es manifiesta. Porque solamente la gracia santificante nos da la facultad de poseer y gozar las divinas personas, sin lo cual ni siquiera concebirse puede su inhabitación en nosotros. Véase cómo se expresa el Angélico Doctor: "Se dice que poseemos una cosa cuando podemos usar de ella libremente y disfrutarla. Mas la potestad de gozar las divinas personas la da solamente la gracia santificante" [34]. Y por eso, "aunque Dios está en todas las cosas por presencia, potencia y esencia, sin embargo, tan sólo inhabita en el alma santificada por la gracia. Porque Dios está en todas las cosas en cuanto se une a ellas por su acción, dándoles el ser y conservándolas en él. Pero en el alma en gracia inhabita por razón de las operaciones de conocimiento y de amor, que fluyen de aquélla, las cuales tienen a Dios por objeto como es en sí, comprendiéndolo en cierto modo o encerrándolo dentro de ella misma" [35].

Cualquier efecto de orden natural, y de igual modo las gracias *gratis dadas*, sin la santificante, sólo pueden establecer en nosotros una relación a Dios como causa, no a las personas divinas, ni mucho menos darnos la posesión y libre disfrute de las mismas. Unicamente los nominalistas, acantonados en un absoluto voluntarismo contingentista de Dios, pudieron afirmar lo contrario.

En cuanto a la segunda parte de la proposición, tampoco admite duda en sana teología. Pues de todas las cosas, no excluída la gracia, es Dios causa por razón de su esencia, y, por lo mismo, en cuanto uno en esencia y no en cuanto trino en personas [36]. Las personas divinas no tienen nada distinto ni propio, de cualquier manera que sea, en las acciones *ad extra*. Pues "lo propio y distintivo de las personas son las relaciones, por las cuales éstas no se refieren a las criaturas, sino mutuamente entre sí" [37].

Es esto tan claro y se roza tan de cerca con la fe, que no se explica cómo pueda haber teólogos que lo pongan siquiera en duda. Y siendo esto así, en todas las cosas, sin excluir la misma gracia santificante, consideradas como *efecto* de Dios, no puede existir más que una relación a Dios como causa, y, por lo tanto, como uno en esencia. De lo cual se sigue inmediatamente que la gracia santificante, bajo ese aspecto, de ninguna manera puede ser causa formal de la existencia de las personas en nosotros.

Consistiendo la existencia de Dios en una relación real de las cosas a Dios y de razon en Dios a las cosas, fundada en algún efecto de la acción divina, para probar la real existencia de las personas divinas en el alma, es necesario establecer previamente y de una manera completamente firme la existencia en ella de una relación real a las divinas personas, basada en algun efecto de Dios. Sin esto, toda la argumentacion de Santo Tomás quedaria completamente en el aire.

¿Será esto posible? ¿Se da de hecho en nosotros esa relación real

[33] A.3 c ad 4; cf. *In Sent.* 1 d.14 q.2 a.2 c y ad 1.2.3; q.3 a.2 ad 4; d.15 q.4 a.1 ad 2 y 3.
[34] 1 q.43 a.3 c.
[35] *In 2 Cor.* 6 lect.3.
[36] *Sent.* 1 d.11 q.1 a.4; d.29 q.1 a.4 ad 2; *De pot.* q.9 a.9 ad 3; 1 q.32 a.1; q.39 a.4 ad 7; q.45 a.3 ad 1; a.6; 3 q.3 a.2 ad 3; *Mystici Corporis* § *Inhabitación.*
[37] *De verit.* q.10 a.13; cf. *In Sent.* 1 d.5 q.1 a.1.

a las personas divinas? ¿Cuál es su fundamento real y verdadero?

Indudablemente esa relación existe, y el fundamento de ella es la gracia, no como efecto de Dios, sino por razón de sus operaciones de conocimiento y de amor, de las cuales es principio radical.

Que ésta sea la mente de Santo Tomás es fácil demostrarlo. En *Sent.* 1 d.37 q.1 a.2 trata el Angélico Doctor, como ya hemos visto, de las tres clases de presencia de Dios esencialmente distintas. La primera es la de *inmensidad*, según la cual Dios se encuentra en todas las cosas *per essentiam, praesentiam et potentiam*, como *causa* de las mismas. La tercera es la de unión *secundum esse*, en la cual la naturaleza humana de Jesucristo subsiste y existe con la misma subsistencia y existencia del Verbo divino.

Entre las dos se encuentra la de *inhabitación*, muy superior a la primera e inferior a la segunda, en la que Dios "*secundum substantiam suam* et non secundum similitudinem tantum", y, por lo tanto, como uno en esencia y trino en personas, existe real y substancialmente en la criatura racional por medio de la gracia. ¿De qué manera? Oigámoslo de labios del propio Santo Tomás: "En segundo lugar, la criatura se une al mismo Dios como es en sí y no solamente según una semejanza remota, por medio de su *operación*, en cuanto que por la fe se adhiere a la Verdad Primera y por la caridad a la Suma Bondad, resultando así el modo de existir Dios en los justos por la gracia" (l.c.).

No se podía decir más claramente. Y téngase en cuenta que no se afirma esto *obiter*, en el desarrollo de una cuestión extraña, sino precisamente cuando se trata de definir la naturaleza de los distintos modos de existir Dios en las cosas, y concretamente al declarar la existencia de las divinas personas en el alma por medio de la gracia, que es lo propio de la presencia de inhabitación. Pues bien, en este lugar afirma Santo Tomás expresa y categóricamente que esa presencia substancial de Dios en el alma, uno y trino, se realiza por la gracia mediante las operaciones que de ella proceden: *per operationem*. Sólo este texto sería suficiente para lograr el convencimiento respecto de la mente de Santo Tomás en esta cuestión. Pero es que el santo Doctor repite ese mismo pensamiento incesantemente y sin la más mínima variación [38].

Pudiéramos acumular aquí una cantidad grande de textos; pero nos limitaremos a uno de gran interés, por encontrarse precisamente en el lugar donde Santo Tomás examina la causa formal de la presencia de las divinas personas en el alma. Nos referimos a la cuestión 43 a.3 de la 1.ª p. de la SUMA TEOLÓGICA.

Se pregunta el Angélico en este artículo "si la misión invisible de las divinas personas se realiza sólo según la gracia santificante". La respuesta no puede ser más categórica: "Ningún otro efecto de Dios puede ser razon de que las personas divinas existan de un nuevo modo en la criatura racional, a no ser la gracia santificante" Afirmación central, cuya explicacion ocupa todo el cuerpo del artículo, donde se señala la causa y se expresa el modo según el cual la gracia es la única razón formal de esa presencia divina.

[38] Fácilmente puede comprobarlo por sí mismo el que con atención lea su comentario a las distinciones 14 y 15 del 1 *Sent.*; al *Evangelio de San Juan* 14 lect.56; a la *1 Cor.* 3 lect.3; *2 Cor.* 6 lect.3, y toda la cuestión 43 de la 1.ª p. de la SUMA TEOLÓGICA.

El pensamiento de Santo Tomás en este artículo se desliza progresivamente, recorriendo el siguiente proceso:

a) Concepto de misión y de donación: "Corresponde a las divinas personas *ser enviadas,* en cuanto que existen de un *modo nuevo* en aquel al cual son enviadas; y *donadas,* en cuanto son poseídas por él para su libre gozo y fruición, cosas ambas que sólo se realizan por medio de la gracia santificante".

b) Modo común de la presencia de Dios en todas las cosas, *presupuesto* en la de inhabitación, y modo especial de la presencia de Dios en la criatura racional, o en los *santos,* como dice en otras partes, por medio de la gracia. "Hay un *modo común* de existir Dios en todas las cosas, por esencia, presencia y potencia (presencia de inmensidad), que es como *causa* en los efectos que participan su bondad. *Por encima de este modo común a todas las cosas,* y por tanto también a la criatura racional, hay *otra especial* de estar Dios en ésta, como lo *conocido* en el *cognoscente* y lo *amado* en el *amante*" (presencia de inhabitación).

c) Razón formal de esta presencia especial de las divinas personas en el alma por medio de la gracia: "*Y porque, conociendo y amando* a Dios sobrenaturalmente, la criatura racional tiene *por objeto de su operación* al mismo Dios en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, según este modo, Dios no sólo existe en aquélla con la presencia de inmensidad, sino que también *inhabita* en ella como en un templo".

De donde claramente se infiere que para Santo Tomás la razón formal de la existencia de las divinas personas en el alma es la gracia, no inmediatamente por sí misma ni como efecto de Dios, sino por razón de sus operaciones o en cuanto principio radical de las mismas, pues solamente así la gracia dice una relación real a las divinas personas en sí mismas, como objeto connatural de sus actos. No solamente aparece esto en la partícula causal que emplea al expresar el modo como la gracia es causa de esa existencia de las divinas personas en el justo, "et *quia* cognoscendo et amando...", sino también en el modo como deduce la afirmación central del artículo del razonamiento anterior: "así, pues, ningún otro efecto", etc.

d) Realización perfecta por medio de la gracia santificante, así considerada, de los conceptos de misión y de donación de las divinas personas. Pues la gracia, por medio de sus operaciones de conocimiento y amor, no sólo es causa formal de que las personas divinas existan en nuestra alma de un *modo nuevo,* específicamente distinto del que ya tenían en ella por la presencia de inmensidad, sino que, además, nos da la facultad de gozarlas libremente y, por tanto, de poseerlas. "En el mismo don de la gracia santificante, el Espíritu Santo es *poseído* e inhabita en el hombre. Y, por consiguiente, *el mismo Espíritu Santo es dado y enviado*".

Tal es la doctrina de Santo Tomás en este famoso artículo 3 de la cuestión 43, acerca de la causa formal de la presencia de inhabitación, la cual, como se ve, es totalmente idéntica a la expuesta en el *Sent.* 1 d.37 q.1 a.3.

Punto álgido de la cuestión

Pero es ahora cuando surge el terrible interrogante: ¿De qué manera puede esto verificarse? ¿Cómo las operaciones del alma, aun procedentes de la gracia, son capaces de hacer que real y substancialmente se hallen presentes en nosotros las divinas personas, siendo así que estas operaciones se distinguen realmente de las personas divinas y distan infinitamente de ellas? Esta es la gran dificultad que después de muchos siglos atormenta todavía a los teólogos, aunque se nos antoja que Santo Tomás no sentía tales inquietudes. Y a buen seguro que nadie se atreverá a afirmar que por ligereza de pensamiento.

Intentemos ahora adentrarnos en la lógica interna de su doctrina para ver si conseguimos alguna luz en este recóndito misterio. A nuestro modo de ver, sólo la conseguiremos si acertamos a conjugar la naturaleza de la presencia de Dios en las cosas con las virtualidades de la gracia y la presencia de inmensidad. Cualquiera de estos hilos que se nos rompa entre los dedos nos incapacitaría para ver claro en la doctrina de Santo Tomás sobre este particular.

A) *La gracia santificante y el objeto de las virtudes teologales.*—La gracia es en nosotros una participación *física y formal de la naturaleza divina.* Al decir una participación *física* queremos expresar algo intrínseco e inherente a nosotros mismos y no algo extrínseco y puramente moral. Cuando se dice, además, que es una participación *formal* de la naturaleza divina, queremos manifestar que no es una participación cualquiera de Dios, como la que se encuentra, por ejemplo, en todas las criaturas, sino de la naturaleza divina tal como es en sí misma, o sea de la misma forma por la cual Dios es Dios, o de la forma de la Deidad.

Santo Tomás la llama unas veces "cierta participación de la naturaleza divina" [39]; otras, "semejanza de la Divinidad" [40], o "del ser divino" [41]. Y de aquí que afirme constantemente que la gracia nos da una unión o consorcio con la naturaleza divina, que alguna vez llama también matrimonio" [42].

Pero esta participación no es *unívoca,* sino *análoga.* La sola pronunciación de estos términos indica suficientemente que la participación de la naturaleza divina, que nos da la gracia, no se encuentra en nosotros del mismo modo que en Dios, sino absolutamente diverso y sólo proporcionalmente semejante. Así, la naturaleza divina en Dios es substancia, acto puro, infinita, increada, revistiendo la participación de ella en nosotros predicados totalmente opuestos. Pero es al mismo tiempo proporcionalmente semejante, en cuanto que la gracia guarda en nosotros una proporción múltiple parecida a la que la naturaleza divina tiene en el mismo Dios. Pues, así como de la naturaleza divina fluyen todas las perfecciones de Dios, de la gracia dimanan en nosotros todas las virtudes infusas, verdaderas perfecciones de nuestro ser sobrenatural; al modo que la naturaleza divina es principio en Dios de todas sus potencias y operaciones, de una manera semejante la gracia lo es también en nosotros de todas las potencias y operaciones sobrenaturales; así como en Dios, en virtud

[39] 1-2 q.110 a.3.4; q.112 a.1; q.113 a.9; q.114.
[40] 3 q.2 a.10 ad 1.
[41] 3 q.62 a.2.
[42] 1-2 q.112 a.1; q.114 a.3; *De verit.* q.27 a.6.

de su naturaleza, el objeto connatural de su entendimiento, de su amor y de su bienaventuranza es la misma esencia divina, así también en nosotros, por razón de la gracia, el objeto connatural de las virtudes teologales y de nuestra bienaventuranza eterna es el mismo ser de Dios, tal como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas. Aunque, claro está, todo esto tiene en Dios y en nosotros un modo tan diverso como es el ser de Dios y el nuestro. Lo cual no quita para que exista una semejanza verdaderamente real e intrínseca o formal.

Todo esto lo expresan los teólogos en una fórmula lapidaria, diciendo que la gracia es una participación *física* y *formal* de la naturaleza divina, en cuanto naturaleza.

Todos los hábitos infusos dimanantes de la gracia son verdaderas potencias de orden sobrenatural. Entre éstos sobresalen por su perfección los hábitos de las virtudes teologales, cuyos actos son el conocimiento y amor de Dios. El objeto connatural de estos hábitos es el mismo Dios tal como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, así como lo es también del conocimiento y amor divinos [43]. Y como toda potencia dice relación real a su objeto, lo cual hay que afirmar también de sus actos respectivos, síguese que por medio de los hábitos de las virtudes teologales queda firmemente establecida en nosotros la existencia de una relación real a las divinas personas. A esta relación real responde en las personas divinas otra de razón, como objeto connatural de nuestros hábitos y de sus actos correspondientes, en virtud de la cual las divinas personas real y substancialmente existen o inhabitan en nosotros, de la misma manera que por su acción en las criaturas existe Dios en ellas como causa por la presencia de inmensidad.

He aquí cómo expresa esto el mismo Santo Tomás: "Si consideramos la misión del Espíritu Santo por parte de aquel de quien procede, no cabe duda que es el mismo Espíritu Santo el que procede según esta relación. Mas si la consideramos según la relación que dice al término al cual es enviado, entonces, como ya se ha dicho, se pone esta relación en el Espíritu Santo, no porque realmente exista en El, sino porque nosotros realmente nos referimos o decimos orden al mismo.

"Cuando, pues, recibimos sus dones, nuestra relación no se termina en ellos como poseídos por nosotros, sino también en el mismo Espíritu Santo, al cual poseemos de manera distinta que antes de recibirlos, y, por tanto, no sólo el don divino de la gracia procede en nosotros, sino también el mismo Espíritu Santo. Puesto que en tanto dice El orden o relación a nosotros en cuanto que nosotros la decimos a El. Y, por consiguiente, El mismo procede en nosotros, así como sus dones, los cuales también recibimos, y mediante ellos decimos una relación distinta al Espíritu Santo, al cual nos unimos" [44].

En la respuesta a las dificultades insiste machaconamente en esta misma idea, lo cual prueba que era considerada por Santo Tomás como la razón fundamental de la presencia de las divinas personas en el alma [45]. Y en todo el comentario a las distinciones 14, 15 y 37, donde trata de la existencia de Dios en las cosas y sus diversas especies, no cesa de salir a la superficie constantemente. No solamente

[43] 1-2 q.62 a.2; 2-2 q.1 a.1 etc.
[44] *In Sent.* 1 d.14 q.2 a.1.
[45] Cf. ibid., ad 1.2.3.

eso, sino que la entronca con la naturaleza de los nombres relativos que se dicen temporalmente de Dios [46].

Pero ¿de qué manera las personas son objeto de nuestros actos de conocimiento y amor de Dios? ¿Como objeto realmente presente o de una manera puramente intencional? Aquí está precisamente toda la dificultad de esta cuestión.

B) *La presencia de inmensidad, presupuesto necesario.*—Si prescindimos de la presencia de inmensidad, nos es imposible llegar a la existencia *real* de las personas divinas en nosotros. El límite de nuestra demostración no podría en manera alguna exceder el orden de la presencia intencional y objetiva. Pero esto no lo hace nunca Santo Tomás, ni es dable tampoco, porque para ello tendríamos que prescindir también de la gracia y del sujeto de la misma, que es alma. Y entonces, ¿con qué nos quedaríamos? Sólo con las personas divinas existentes en sí mismas, en cuyo caso la cuestión habría desaparecido, ya que no podemos concebir la existencia del alma y de la gracia sin la presencia de inmensidad, puesto que ambas reclaman necesariamente, para ser, la acción divina.

Mas, supuesta la presencia de inmensidad, como fundamento, la existencia real de las personas divinas en el alma, por medio de las operaciones de la gracia, es una consecuencia completamente lógica, siempre que tengamos en cuenta lo que es la presencia de Dios en las cosas. Porque, ¿qué es lo que requiere ese orden real de las potencias y actos sobrenaturales de conocer y amar, procedentes de la gracia, a las divinas personas, para hacerlas realmente presentes en nosotros y no sólo de una manera puramente intencional? ¿La realidad de esa relación a las personas divinas en el alma, con la correspondiente de razón en las personas a ella? Pues, indudablemente, esas relaciones existen en virtud de la gracia [47]. ¿La misma *realidad* substancial de las divinas personas en nosotros? También esa realidad, presupuesta la presencia de inmensidad, existe de alguna manera en el alma aun antes de la gracia. La misma identidad de las personas divinas con la esencia de Dios es un argumento que no tiene vuelta. Ciertamente que las personas por la presencia de inmensidad están en el alma como *idénticas* con la misma esencia divina, no como distintas entre sí; pero eso no quita para que real y substancialmente estén ya en ella de esa manera. Lo único que falta para que existan también como distintas en el alma es que surja en ella una relación real a las personas divinas en este sentido. Y esto es precisamente lo que hacen los actos de conocimiento y amor, procedentes de la gracia, los cuales tienen por objeto connatural las personas divinas en cuanto distintas, y no sólo como unas con la esencia divina. Porque el objeto de las virtudes teologales es el mismo de nuestra bienaventuranza final [48].

En virtud de esta relación, las personas divinas, que ya estaban real y substancialmente presentes en el alma, como idénticas con la esencia de Dios, por la presencia de inmensidad, comienzan a existir en ella real y substancialmente de un *modo nuevo*, o sea como distintas entre sí. De donde la presencia de inmensidad es lo que da la *realidad y substancialidad* de las personas divinas en el alma. Las potencias y actos sobrenaturales, dimanantes de la gracia, no son

[46] Cf. ibid., d.14 q.1 a.1.
[47] *Sent.* 1 d.37 q.1 a.2 ad 2; d.14 q.1; a.1; ibid., q.2 a.1 ad 1.
[48] Cf. 1-2 q.62 a.2; 2-2 q.1 a.1 etc.

mas que causa del *modo nuevo* de la presencia en el alma de esa misma realidad substancial de las personas, es decir, como distintas entre sí.

Es una consecuencia completamente lógica de la naturaleza de la existencia de Dios en las cosas, de la presencia de inmensidad y de las virtualidades de la gracia. Por eso dice el cardenal Cayetano que Santo Tomás, teniendo en cuenta todas estas cosas, de la potencia que da la gracia al alma para terminarse en el mismo ser de Dios como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, *cucurrit ad conclusionem* [49].

En cambio, si para explicar la presencia real de las personas divinas se prescinde de la presencia de inmensidad, aun cuando se tengan en cuenta las virtualidades de la gracia, el salto tiene que ser forzosamente en el vacío. Pero, supuestas la presencia de inmensidad y la existencia de la gracia, es necesaria la existencia de las divinas personas en el alma, ya de una manera *habitual,* como en los niños bautizados antes del uso de razón, o bien de una manera *actual,* en los adultos por los actos de conocimiento y de amor. Porque, dada la gracia en el alma, existe siempre en ella esa relación a las divinas personas por medio de sus operaciones, o bien de una manera *actual,* o por lo menos *habitual* en sus potencias. Pues, como dice Santo Tomás, "para la misión invisible de las personas por medio de la gracia no se requiere el conocimiento actual de las mismas, sino que basta el habitual contenido en el mismo don de la gracia" [50].

Grave dificultad teológica

Surge ahora una nueva dificultad, que es preciso resolver antes de pasar adelante. Los actos de fe y esperanza *informes,* o sin caridad, dicen también un orden real a las personas divinas como distintas, en cuanto objeto de los mismos. Luego si las personas se hacen realmente presentes al alma por la relación real que los actos de la gracia dicen a ellas, por medio de las operaciones de la fe y de la esperanza, puede darse la presencia de inhabitación sin la gracia santificante, lo que antes juzgamos imposible.

Santo Tomás se propone muchas veces a sí mismo esta dificultad [51].

La misma dificultad que entraña la cuestión de la existencia real y substancial de las divinas personas en el alma ha hecho que, prácticamente por lo menos, muchos confundan la inhabitación de las personas con su existencia en el alma. Y en realidad son cosas muy diferentes. La inhabitación incluye, ciertamente, la existencia real de las personas, pero no se confunde con ella, puesto que, además, incluye la misión y donación. Y todas estas cosas tienen un concepto propio, tanto en Santo Tomás como en todos los teólogos antiguos, de los cuales no se puede prescindir cuando se trata de resolver la presente dificultad.

Donación es la concesión gratuita de un bien ordenada a la posesión del mismo por el sujeto a quien se hace, con libre facultad de usarlo y disfrutarlo. Pues "se da una cosa—dice Santo Tomás—para

[49] *In 1* q.43 a.3 n.7 ed.Icon.
[50] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.1 ad 1; cf. *In 1 Cor.* 3 lect.3.
[51] *Sent.* 1 d.14 q.2 a.2 dif.3; 1 q.43 a.3 dif.3 etc.

que sea tenida por aquel a quien se da" [52]. Y "solamente se dice que tenemos aquello de lo cual podemos libremente usar y disfrutar" [53]. El concepto de donación puede pertenecer tanto a la esencia divina como a cualquiera de las divinas personas, "y así decimos que el Padre da su esencia al Hijo, que el Padre se da a sí mismo, y de igual modo al Hijo y al Espíritu Santo" [54].

El concepto de misión implica dos cosas distintas: origen del enviado respecto del mitente y un nuevo modo de existir en el término al cual se envía [55]. Por eso, hablando con propiedad, solamente el Hijo y el Espíritu Santo pueden ser enviados; el Padre, a sí mismo, sólo se dona, y envía las demás personas. Mas, tratándose de la misión de las divinas personas, no se da misión, en sentido propio y verdadero, sin donación. Porque la misión invisible de las personas divinas se ordena a su *posesión* por la criatura racional, en orden al fin de la misma, que es unirnos con el objeto de nuestra bienaventuranza, lo cual sin la donación de las personas no puede obtenerse. Pues propiamente no tenemos ni poseemos sino aquello de que podemos usar y disfrutar libremente, para lo cual, tratándose de las divinas personas, es necesario que previamente nos sean donadas.

Así lo enseña repetidas veces Santo Tomás. "Cuando una persona se envía es también donada" [56]. Y en otra parte: "La procesión temporal del Espíritu Santo encierra la donación del mismo" [57]. Por lo cual afirma San Alberto Magno que "la donación y la misión convienen en el objeto y en el fin" [58]. Y el mismo Santo Tomás enseña también que entre la misión temporal de las personas y su donación no existe más que una distinción de razón [59].

Precisamente por esta causa es doctrina común de los teólogos que la misión invisible de las divinas personas se realiza en nosotros por razón de nuestro retorno a Dios como fin, a diferencia de la existencia de Dios en todas las cosas, por la presencia de inmensidad, que se verifica en ellas por razón del origen que todas tienen en él mismo Dios como causa de las mismas [60]. De donde se sigue que la inhabitación de las divinas personas no tendría en nosotros toda la realidad que le pertenece si no fuera acompañada de la misión y donación de las mismas.

El concepto de inhabitación es más amplio, incluyendo a la vez la misión, donación y posesión de las divinas personas, expresando, además, el modo de su existencia en nosotros como en un templo, donde son el objeto de nuestro conocimiento y amor. Todo lo cual no se puede realizar sin la gracia santificante, puesto que solamente ella nos da la facultad de *poseer* y *disfrutar las divinas personas* [61].

Una vez supuesto esto, la dificultad se resuelve por sí sola. Los hábitos y actos informes de la fe y de la esperanza son, ciertamente, suficientes para establecer la existencia de las personas divinas en el alma, pero no como *enviadas, donadas, tenidas* y *poseídas.*

[52] 1 q.43 a.2.
[53] Ibid., a.3; *In Sent.* 1 d.15 q.1 a.1; q.3 a.1.
[54] *Sent.* 1 d.15 q.3 a.1.
[55] 1 q.43 a.1.
[56] 1 q.43 a.3 dif.1.
[57] *Sent.* 1 d.14 q.2 a.2 ad 2.
[58] Ibid., d.13 a.4.
[59] Ibid., d.1-5 q.1 a.1.
[60] Ibid., d.14 q.2 a.2; d.15 q.15 a.1 ad 3.
[61] Cf. ibid., d.14 q.2 a.2; 1 q.43 a.3 etc.

Nadie mejor que Santo Tomás ha expresado esto: "Para la misión del Espíritu Santo, en cuanto encierra su donación, no basta una relación cualquiera de la criatura, sino que es necesario que ésta se refiera a El, como *tenido* y *poseído*, porque lo que se da a uno, de alguna manera es poseído por él. Mas las divinas personas no pueden ser poseídas por nosotros, a no ser de un modo perfecto, en la gloria, o imperfecto, por medio de la gracia santificante, como supremo bien al cual nos unimos y del cual disfrutamos y gozamos" [62]. Y por eso afirma luego en la respuesta ad 3 del lugar antes citado que "no basta cualquier conocimiento para la misión de las personas divinas, sino que se requiere que provenga de un don apropiado a la persona, según el cual se verifica la unión con ella". Este don divino es la misma gracia santificante, sin la cual "todo otro efecto de Dios, aunque pueda darnos a conocer al Hijo, no es, sin embargo, suficiente para que éste sea *poseído* e *inhabite* en nosotros" [63].

Así, pues, "el conocimiento sin la caridad no basta para la inhabitación de Dios en nosotros. Y por eso muchos conocen a Dios, ya por luz natural, ya por la fe informe, en los cuales no inhabita el Espíritu Santo" [64]. O como se expresa en otro lugar: "No tiene al Hijo inhabitando en él a no ser el que recibe el conocimiento proveniente de la caridad, el cual no puede darse sin la gracia santificante. Por lo cual claramente se manifiesta que, absoluta y propiamente hablando, el Hijo ni es dado ni enviado a no ser por la gracia santificante" [65].

Síguese de lo dicho que todos los otros dones distintos de la gracia, aun cuando sean sobrenaturales, sólo pueden ser causa de la inhabitación de una manera remota, inicial o imperfecta, no perfecta y verdadera. He aquí cómo lo explica el mismo Santo Tomás: "El conocimiento del cual procede el amor sobrenatural de Dios existe en los que hierven en el amor divino de la caridad, por el cual conocen la divina bondad como un fin suyo y como fuente abundantísima en ellos de sus beneficios. Y tal conocimiento no lo tienen perfectamente sino los que poseen la caridad" [66]. "Aunque en la concesión de dones naturales o de dones gratuitos de Dios, distintos de la gracia santificante, se puede ver su gran liberalidad para con nosotros, sin embargo, la perfección de la liberalidad divina se manifiesta en aquellos que nos unen a El, y éstos son los que *inmediatamente* nos ordenan al fin último (la gracia santificante y la caridad), según los cuales principalmente se considera la misión del Espíritu Santo en nosotros" [67]. "En los otros dones que pertenecen al conocimiento, como la fe informe, *algo* se participa de la semejanza del Verbo" [68]. "Mas si se da solamente lo que es signo de la gracia santificante, *sin la misma gracia,* no se dirá *absolutamente* que se nos da el Espíritu Santo, a no ser con *alguna determinación,* o sea en sentido restringido" [69].

En síntesis, en la inhabitación las divinas personas existen en el alma como *donadas* y *poseídas;* lo que sin la gracia santificante no puede obtenerse. Por tanto, según los actos de la fe informe, las divinas personas existen, pero no *inhabitan* en el alma. En cuanto disposición para la gracia santificante, puede decirse que *remotamente* son causa de la inhabitación, lo que en un sentido más imperfecto pertenece también a las gracias actuales, que mueven de una manera dispositiva para la justificación.

[62] Ibid., d.14 q.2 a.2.
[63] 1 q.43 a.3 ad 3.
[64] *In 1 Cor.* 3 lect.3.
[65] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.1 ad 3.
[66] Ibid., d.15 q.4 a.2 ad 2.
[67] Ibid., d.14 q.2 a.2 ad 1.
[68] Ibid., d.15 q.3 a.1 ad 3.
[69] 1 q.43 a.3 ad 4 etc.

En cambio, la gracia santificante reúne en sí misma en apretado haz todos los elementos requeridos por Santo Tomás para la inhabitación de las divinas personas, con las características de esta presencia divina. A saber: un efecto producido por Dios en la criatura racional, que es la misma gracia con sus hábitos y operaciones; una nueva relación de la criatura a Dios, específicamente distinta de la que todas las cosas dicen a El como causa de las mismas; la presencia de inmensidad, fundamento remoto de la de inhabitación, incluída en la misma producción de la gracia; *un modo nuevo* de existir Dios en la criatura racional, o sea como trino en personas, consecuente a la relación que dicen a las personas los hábitos y operaciones que fluyen de la gracia, en cuanto objeto de los mismos; la facultad que da ésta al alma para poseerlas, disfrutarlas y gozarlas libremente; su inhabitación en ella real y substancialmente; los conceptos de misión y donación incluídos en la misma; la continuación de las misiones invisibles con las procesiones eternas, estando el Padre en el alma engendrando al Hijo, y Padre e Hijo espirando el Espíritu Santo [70], diciendo los dos un origen diverso a su principio respectivo, sin que aquélla participe *activamente* en las procesiones eternas [71]: la donación que todas hacen de sí mismas al alma por medio de la facultad que la gracia le comunica para poseerlas como objeto de nuestro conocimiento y amor, de su gozo y eterna bienaventuranza. Procesión temporal, misión invisible, donación, inhabitación de las divinas personas en el alma: conceptos todos que se incluyen en la gracia y se realizan por medio de ella. La gloria imperfecta de esta vida, en camino de la perfecta en la otra.

Del conocimiento experimental de Dios

Lo dicho anteriormente nos lleva como por la mano a tratar un punto que juzgamos de gran importancia en la doctrina de Santo Tomás sobre la inhabitación. Repetidas veces enseña el Angélico Doctor que el conocimiento que hace presentes a las divinas personas en el alma es *quasi experimentalis,* como dice alguna vez, o *experimentalis* a secas, según escribe otras [72]. ¿Cómo se ha de entender esto? Siendo el conocimiento experimental de las cosas divinas patrimonio de la vida mística, ¿no parece seguirse de aquí que la inhabitación de las personas divinas se daría solamente en las almas elevadas por la actuación de los dones del Espíritu Santo, y particularmente por el de sabiduría, que es el que nos otorga ese conocimiento deleitoso de Dios, *per quamdam connaturalitatem ad divina?* Y entonces, ¿cómo compaginar esto con la tesis general de Santo Tomás: que las personas divinas inhabitan en toda alma en gracia, aun cuando ésta no sea favorecida por la actuación superior de los dones del Espíritu Santo, y hasta en los niños bautizados antes del uso de la razón?

[70] 1 q.42 a.2 ad 4; a.5 ad 3; *In Sent.* 1 d.15 q.2 ad 4; q.3 a.1.
[71] 1 q.36 a.1 ad 3.
[72] *Sent.* 1 d.14 q.2 a.2 ad 3; d.15 q.2 ad 5; d.16 q.1 a.1; 1 q.43 a.5 ad 2.

La experimentalidad del conocimiento que llamaremos de inhabitación, es decir, del que hace que las personas divinas inhabiten realmente en nosotros, se deduce lógicamente de la doctrina de Santo Tomás sobre la *causa formal* de aquélla. Como hemos dicho anteriormente, la causa formal de la inhabitación consiste en los actos de conocimiento y de amor que fluyen de la gracia santificante. Pero precisamente la gracia, en cuanto participación de la naturaleza divina en sí misma, es la que nos da la facultad de *poseer, disfrutar* y *gozar* las divinas personas. Y esto basta para que los actos de conocimiento y de amor que fluyen de ella se terminen en las personas divinas substancialmente *como objeto presente tenido y poseído por el alma para su libre goce y disfrute.* De donde resulta que los actos de conocimiento y de amor, procedentes de la gracia, hacen presentes en el alma a las divinas personas, no de una manera cualquiera, sino como posesión suya, con la facultad de gozarlas y disfrutarlas libremente. Los cuales, por tanto, tienen un *contacto* real con las divinas personas, como objeto suyo *realmente presente y realmente poseído.*

¿Qué más se puede requerir para llamar *experimental* al conocimiento que hace formalmente presentes en el alma a las personas divinas?

Pues se llama *experimental* el conocimiento de singulares realmente presentes [73]. Y aunque propiamente sólo se dice experimental el conocimiento de los sentidos, en sentido amplio se llama también al del entendimiento cuando versa acerca de objetos singulares presentes. Lo cual puede verificarse de muchas maneras: ya por su unión con el entendimiento en la misma esencia del sujeto; ya en cuanto extrae sus conceptos inmediatamente de un objeto sensible o conoce éste sin discurso y de un modo concreto; ya, finalmente, cuando percibe un objeto realmente presente al mismo entendimiento por cierta connaturalidad con él y de alguna manera sensible.

En el primer caso, dice Santo Tomás que tenemos nosotros un conocimiento experimental de nuestra voluntad y de nuestra propia alma [74]. En el segundo, se llama experimental la ciencia adquirida de Jesucristo [75]. En el tercero, es así como los ángeles tienen también un conocimiento experimental de las cosas sensibles [76]. Y en el cuarto, lo tenemos todos de las personas divinas, realmente existentes en nosotros por medio de la gracia, la cual nos da cierta connaturalidad con ellas y cierto deleite divino, particularmente cuando está actuada por los dones del Espíritu Santo, y de un modo especial por el de sabiduría [77].

Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que ese conocimiento experimental de las personas divinas se obtenga solamente por los dones del Espíritu Santo, sino que se encuentra en todo conocimiento procedente de la gracia, por lo mismo que en él se realiza un contacto real con las personas divinas, realmente existentes en el alma. Por los dones del Espíritu Santo, y en especial por el de sabiduría, se tiene ese mismo conocimiento de un modo principal y mucho más perfecto.

---

[73] *De malo* q.16 a.1 ad 2.
[74] 1-2 q.112 a.2; cf. 1 *De anima* lect.1; *De verit.* q.10 a.8; 1 q.87 a.1.3.4.
[75] Cf. 3 q.12.
[76] 1 q.58 a.3 ad 3; *De malo* q.16 a.7 ad 12.
[77] 1-2 q.112 a.5 c; 1 q.43 a.3 ad 1; 2-2 q.45 a.25.

Cierto que, mientras vivimos en este mundo, semejante conocimiento es siempre *mediato,* es decir, por medio de especies, *oscuro* e *imperfecto.* Pero no por eso deja de ser conocimiento de un objeto realmente presente y realmente poseído por nosotros para su libre goce y disfrute.

Por otra parte, esta posesión divina de la Trinidad que el alma adquiere por los actos de conocimiento y de amor, dimanantes de la gracia, admite una serie indefinida de grados, desde el más imperfecto, que es el *habitual,* hasta el más perfecto de la visión beatífica. Dentro de los cuales caben perfectamente todos los grados intermedios de ese conocimiento *experimental, oscuro* y *mediato* de la vida de la gracia, tanto de las almas no místicas como de las que caminan por las sendas de la contemplación infusa.

Todo lo cual está en plena conformidad con la misma naturaleza de la vida cristiana, la causa formal de la inhabitación de las divinas personas y las condiciones de su aumento, paralelas al mismo aumento de la gracia y desarrollo de la vida cristiana en el alma [78]. Nada de privilegio de unos cuantos, sino que esto es patrimonio divino de la misma vida cristiana y de los hijos de Dios por adopción.

No se trata aquí de analizar la naturaleza de la llamada *experiencia* mística, ni tampoco de determinar las distintas especies de conocimiento experimental, sino tan sólo de hacer ver que el conocimiento que hace formalmente presentes a las personas divinas en el alma es, y se le puede llamar con todo fundamento, *experimental,* cualquiera que sea la opinión que se siga acerca de la naturaleza de la experiencia mística. Son cuestiones muy distintas, puesto que el conocimiento que hace presentes en el alma a las divinas personas es común tanto a las almas místicas como a las que no gozan de esa manifestación suprema de la vida cristiana.

De la asimilación con las divinas personas

Las perfecciones dimanantes de la gracia nos dan una asimilación con las divinas personas, que algunas veces se llama también *sigilación* [79]. Y así, algunas de ellas, como las pertenecientes a la línea del conocimiento, imprimen en nosotros una semejanza con el Verbo divino; otras, como las de la línea del amor, con el Espíritu Santo, y, finalmente, otras con el Padre, como las que se refieren a la potencia. Si a esto añadimos ahora que es doctrina común de los teólogos que las procesiones eternas de las divinas personas son razón de la procesión de todas las cosas de Dios, o sea de su producción, se comprenderá fácilmente que muchos hayan visto en esta asimilación que nos da la gracia con las personas divinas, a cuya producción concurren también ellas mismas, la razón formal de su existencia en el alma. Alejandro de Halés y San Alberto Magno no conocían otro medio para establecer su real inhabitación en nosotros.

Santo Tomás reconoce, efectivamente, la existencia de esta asimilación con las personas divinas por medio de la gracia. Enseña igualmente que las procesiones de las personas son razón de la pro-

---

[78] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.2.
[79] Ibid., d.14 q.2 a.2 ad 2.

ducción de todas las cosas, y, por tanto, también de la gracia [80]. Y aun a veces parece hacer consistir en esta asimilación la misión invisible de las personas divinas al alma [81].

Pero aun cuando Santo Tomás tenga algunas veces expresiones que parezcan decir esto, lo cual prueba lo difícil que es substraerse totalmente a las ideas dominantes en el ambiente, su doctrina acerca de la causa formal de la inhabitación es completamente diferente. Fácilmente se convencerá de ello todo aquel que tenga en cuenta lo siguiente:

1.° La afirmación expresa y categórica en todas sus obras, a partir de su comentario al libro I de las *Sentencias*, que la causa formal de la inhabitación es la gracia santificante por medio de los actos de conocimiento y de amor. Lo cual es muy distinto de la asimilación con las personas divinas.

2.° Que la asimilación con las divinas personas es, según él, algo *consecuente* a los mismos hábitos y actos de la gracia [82].

3.° Que esta asimilación se verifica, según Santo Tomás, sólo por apropiación, y no *secundum propria*, en la cual, por consiguiente, de ninguna manera puede consistir la razón de la presencia substancial de las divinas personas en nosotros, toda vez que ésta es *secundum propria* y no *secundum appropriata* [83].

4.° Que las procesiones eternas de las divinas personas, absolutamente, tampoco son razón de la producción de todas las cosas ni de la misma gracia *secundum propria*, sino tan sólo *secundum appropriata*. Por eso dice Santo Tomás que "de algún modo", o sea "en cuanto incluyen los atributos esenciales" del entendimiento y de la voluntad, según los cuales produce Dios todas las cosas y se verifican los mismos orígenes divinos. Pero el entendimiento y la voluntad divinos no son del mismo modo principio de todas las cosas y de las personas divinas, pues de las cosas lo son en sentido *esencial*, y de las personas en sentido *nocional*. Y esto mismo hace que las procesiones u orígenes inmanentes divinos sean razón de que la creación convenga también a las personas, puesto que las procesiones son razón de la existencia de tres personas en Dios en la unidad de esencia divina, a la que propiamente pertenece crear y de la cual es acto la producción de las cosas, no de las personas en cuanto distintas [84].

Aún más: según Santo Tomás, las personas, como distintas, no tienen ni pueden tener acción alguna *ad extra* [85]. Ni siquiera permite que se les *apropie* la operación, así como tampoco la esencia divina, por razón de la cual únicamente les conviene la producción de las cosas [86], cuanto más que obren en ellas según lo propio y distinto de cada una.

Por donde se ve que Santo Tomás explica y rectifica la doctrina de algunos teólogos que le precedieron, aun cuando al principio tuviera algunas expresiones que se parecen a ella. Pero, a medida que

[80] Ibid., d.14 q.1 a.1; 1 q.45 a.6.
[81] Ibid., d.15 q.4 a.1; d.14 q.1 a.1.
[82] Ibid., d.15 q.4 a.1 ad 3 etc.
[83] Ibid., d.15 q.2 ad 4.5 etc.
[84] 1 q.45 a.6.7 c y ad 7.
[85] *De verit.* q.10 a.13.
[86] 1 q.39 a.8.

avanza en su vida científica, cada vez se ve más clara la diferencia tan profunda que le separa de ellos.

Ahora bien, tratándose en toda esta cuestión de la presencia real y substancial de las divinas personas, y, por tanto, *secundum propria* y no *secundum appropriata*, es evidente que la inhabitación no puede consistir ni tener por causa nuestra asimilación con ellas.

Mas, entendida esta asimilación como *efecto* de la misma gracia santificante y de los hábitos y actos que la siguen, es muy lógico y a la vez muy armónico con toda la doctrina de Santo Tomás sobre la inhabitación afirmar que en ésta se realiza en nosotros una asimilación con las divinas personas. Y así es como la entiende y explica el mismo Santo Tomás. He aquí un pasaje que no deja lugar a duda, tomado precisamente de su primera obra sobre las *Sentencias*.

"Observamos dos grados en el conocimiento: primero, la tendencia a la unidad en el conocimiento intelectual. El segundo consiste en mirar la verdad como conveniente y como bien, y, no habiendo resistencia, de tal conocimiento se sigue el amor y la delectación... Consta que en la procesión del Verbo hay conocimiento perfecto en todos los sentidos; por tanto, de tal conocimiento procede el amor. Por lo cual dice San Agustín que el Verbo es conocimiento con amor. Siempre, pues, que exista conocimiento del cual no se siga amor gratuito de caridad, no se tiene una semejanza del Verbo divino, sino algo tan sólo de la misma. Pues solamente existe una semejanza del Verbo cuando se tiene un conocimiento del cual procede el amor que nos une a lo conocido según la razón de conveniente. Y, por tanto, no tiene al Hijo inhabitando en él sino el que recibe tal conocimiento que lo una al Verbo divino, lo cual no puede realizarse sin la gracia santificante. Consta, pues, que, hablando absoluta y propiamente, el Hijo no es enviado sino por el don de la gracia santificante [87].

Entre Santo Tomás y sus contemporáneos media, por tanto, un abismo en toda esta cuestión, que él condujo por derroteros nuevos y definitivos.

Denominación propia de la presencia de inhabitación en Santo Tomás

Al hablar de las tres especies distintas de presencia de Dios en las cosas, hemos visto cómo Santo Tomás designaba dos de ellas (la primera y la tercera) con los nombres de *inmensidad* y de *unión*, ambos consagrados por el uso. Solamente la segunda, que es precisamente la que nos ocupa, carecía de denominación propia, expresándola de una manera vaga: *Et sic Deus est in sanctis per gratiam* [88]. Esta misma vaguedad e indeterminación, en cuanto al nombre, seguirá en otros escritos del santo Doctor.

De hecho esta presencia recibe en los autores diversos nombres: de inhabitación, substancial de las divinas personas, de la Trinidad, y tal vez algunos otros. Todos tienen su fundamento real y todos a su manera se encuentran también en las obras de Santo Tomás. El

[87] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.1 ad 3.
[88] Ibid., d.37 q.1 a.2.

primero expresa el modo de la presencia de las divinas personas en nosotros como algo que está al alcance de nuestra voluntad para su libre goce y disfrute, y los dos últimos reciben su denominación del objeto material de la misma.

Santo Tomás toma la denominación propia de esta presencia de su *causa formal*. Y puesto que las operaciones de conocimiento y de amor son precisamente las que hacen presentes a las divinas personas en nuestra alma, de aquí que la expresión propia para significar esa presencia sea, según el Santo, *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*. Tal es la fórmula de esta existencia especial de Dios en el alma, introducida por Santo Tomás. En su primer escrito a las *Sentencias* de Pedro Lombardo parece como si estuviera presionando constantemente por exteriorizarse, pero sin llegar nunca a cristalizar. Por primera vez encontramos esta fórmula en la cuestión 8, artículo 3, de la *Primera Parte*, donde trata de la presencia de inmensidad, a propósito de la cual expone también los otros modos especiales de la presencia de Dios: "Se dice que Dios está en una cosa de dos maneras: primero, como causa, y así está en todas las cosas creadas por la presencia llamada de inmensidad. Segundo, como el objeto de la operación en el que obra, lo cual es propio de las operaciones del alma, según que el *objeto conocido está en el que conoce y la cosa deseada en el que desea*. Y de este segundo modo se dice que Dios está en el alma por la gracia".

En la respuesta ad 4 insiste sobre esta presencia y su causa. "A la dificultad cuarta se responde que ninguna otra perfección sobreañadida a la substancia hace que Dios exista en alguno, como *objeto conocido y amado*, a no ser la gracia, y, por tanto, sólo la gracia es causa de este modo particular de existir Dios en las cosas". Y a continuación señala la de unión.

Basta ahora comparar este artículo con el 2 de la cuestión 1 de la distinción 37 del I *Sent.*, para ver la identidad entre la segunda especie de presencia de Dios enumerada allí (que es precisamente la de inhabitación) con la designada aquí bajo la fórmula "como el objeto conocido está en el que conoce y el amado en el amante". Pues dice allí, refiriéndose a la presencia de las personas divinas en el alma: "En segundo lugar, la criatura se une a Dios mismo según su misma substancia y no sólo en cuanto a una semejanza suya, lo cual se verifica por medio de la operación, en cuanto que por la fe se adhiere a la misma Verdad Primera, y por la caridad a la Suma Bondad, dándose así otro modo distinto de existir Dios sobrenaturalmente en la criatura racional por la gracia". Antes había hablado de la presencia de *inmensidad*, y en último lugar habla de la de unión, exactamente como en el artículo 3 de la cuestión 8 de la *Primera Parte*.

No cabe, pues, la menor duda que la fórmula propia para expresar la existencia real de las divinas personas en el alma, como distinta de la de inmensidad, es para Santo Tomás: *como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante*. Desde luego él no la dejará ya de la mano, y así la encontraremos después en el artículo 3 de la cuestión 43, donde *ex profeso* trata de esta misma presencia, y en las demás obras suyas donde incidentalmente toca esta cuestión.

Y es la más propia, porque le conviene precisamente según la *causa formal*, siendo fácil reducir a ella todas las demás. Pues lo que

existe real y substancialmente presente al alma *como objeto conocido y amado*, son las mismas personas divinas, la Trinidad beatísima (presencia substancial de la Trinidad), y lo que de esta manera está en nosotros por medio de la gracia, verdaderamente lo poseemos, *mora* o *inhabita* en nosotros (presencia de inhabitación).

Contenido real de esta denominación

Pero precisamente en esta fórmula es donde está concentrada toda la dificultad para comprender cómo la presencia de las divinas personas en el alma puede ser real y substancial. ¿No fué éste precisamente el escollo principal de la doctrina tomista, donde tropezaron durante tantos siglos propios y extraños, haciéndoles derivar por derroteros muy distintos de los seguidos por Santo Tomás, porque pensaban que esa presencia *ut cognitum in cognoscente et amatum in amante* era meramente intencional y afectiva?

La causa verdadera de esto ha estado, sin duda, en concebir la presencia de las divinas personas *ut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, prescindiendo de la presencia de inmensidad. Fué Suárez el que exageró tanto la nota en este punto, que llegó a pensar que por medio de la caridad, como amistad perfecta, se podía llegar a una presencia substancial de las divinas personas, sin la de inmensidad.

De esta manera, claro está, la presencia de las divinas personas *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, forzosamente tenía que quedar reducida a una existencia de orden intencional y afectivo, no real.

Santo Tomás ya había indicado con suficiente claridad que en la inhabitación de las divinas personas por medio de la gracia no se puede prescindir de la presencia de inmensidad. Y Juan de Santo Tomás no cesará de repetir que la presencia de inmensidad es base y fundamento necesario para su recta inteligencia, sin la cual la realidad y substancialidad de las divinas personas en el alma no se puede pensar siquiera [89]. Por eso mismo a muchos teólogos resultaba la doctrina de Santo Tomás un jeroglífico indescifrable, sin contenido real y sin valor efectivo para resolver esta cuestión.

Mas, una vez supuesta la presencia de inmensidad, la realidad substancial de la existencia de las divinas personas en el alma por razón de las operaciones de conocimiento y amor, procedentes de la gracia, *ut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, es una consecuencia necesaria. Y la razón es clara. Porque como las personas divinas se identifican realmente con la divina esencia, por la presencia de inmensidad se hallan real y substancialmente en el alma, aunque sólo en cuanto son una misma cosa con la esencia de Dios. ¿Qué hace falta para que comiencen a existir en ella de un modo nuevo, o sea como distintas entre sí? Tan sólo que la criatura racional diga una relación real a ellas en este sentido. Y esto es cabalmente lo que da la gracia.

No podemos concebir la existencia de Dios en las cosas de otra manera que por medio de una relación. Y esa relación a las personas divinas se da en el alma por medio de la gracia, en cuanto principio

[89] *In I p.* disp.17 a.3 n.6.8.13.

de las operaciones de conocimiento y amor. En virtud de esta relación, las personas divinas, que por la presencia de inmensidad ya se encontraban en el alma en cuanto unas con la esencia divina, comenzarán a existir en ella de *un modo nuevo*, o sea como distintas entre sí, puesto que de esta manera son objeto en ella misma de sus operaciones. De donde se sigue que, por medio de la gracia, las personas divinas existen tan real y substancialmente en el alma como existe Dios en todas las cosas por la presencia de inmensidad.

He aquí cómo de la facultad que da la gracia para conocer y gozar de Dios se deduce, por un proceso teológico necesario, la existencia real de las divinas personas en el alma.

Prescindamos ahora de la presencia de inmensidad y habremos quitado de un plumazo toda la realidad y substancialidad de las divinas personas, quedándonos solamente, como estima Suárez, con los actos de conocer y amar, que ni son las divinas personas ni tienen por sí solos eficacia para causar su presencia física y substancial, sino únicamente la intencional y afectiva. Eso cabalmente fué lo que sucedió al mismo Suárez, así como también a todos aquellos que consideraban la doctrina de Santo Tomás insuficiente para dar razón de la existencia real de las personas divinas en nosotros. Pero, supuesta la presencia de inmensidad, tiene la de inhabitación todos los misterios y todas las claridades de la existencia general de Dios en las cosas. Fué gran mérito de Juan de Santo Tomás en la presente cuestión insistir de una manera especial sobre este particular, contribuyendo así a que esto tenga toda la claridad de que es susceptible en la doctrina del Angélico Doctor.

De esta manera, la fórmula de la doctrina tomista para expresar la existencia de las personas divinas en el alma por medio de la gracia, *ut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, que durante varios siglos constituyó el escollo principal de esta cuestión, recobra todo el profundo sentido realista que tenía en la mente de Santo Tomás, y con él todo su valor para explicar la inhabitación substancial de las divinas personas en el alma, por medio de un contacto real virtual de la potencia con su objeto, físicamente presente a ella, y la verdadera causa formal de esta presencia.

APROBACIÓN DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

De tal podemos calificar lo que en la encíclica *Mystici Corporis* dice Su Santidad el papa Pío XII de la doctrina de Santo Tomás respecto de la inhabitación de las divinas personas. Hablando de la inhabitación del Espíritu Santo, se expresa así el Papa: "No ignoramos, ciertamente, que para la inteligencia y explicación de esta recóndita doctrina, que se refiere a nuestra unión con el divino Redentor, y de modo especial a la inhabitación del Espíritu Santo, se interponen muchos velos en los que la doctrina misma queda como envuelta en una cierta obscuridad, dada la debilidad de nuestra mente. Pero sabemos que de la recta y asidua investigación de esta cuestión, así como del contraste de las diversas opiniones y de la coincidencia de pareceres, cuando el amor de la verdad y el rendimiento debido a la Iglesia guían el estudio, brotan y se desprenden preciosos rayos, con los que se logra un adelanto real también en estas disciplinas sagradas. No censuramos, por lo tanto, a los que usan diversos mé-

todos para penetrar e ilustrar en lo posible tan profundo misterio de nuestra unión con Cristo."

Después de excluir algunas extralimitaciones en la inteligencia de esta verdad, continúa: "También es necesario que adviertan que aquí se trata de un misterio oculto, el cual, mientras estemos en este destierro terrenal, de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresar con lengua humana. *Se dice que las divinas personas habitan en nosotros cuando, estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas dotadas de entendimiento,* ENTRAN EN RELACIÓN *con ellas por el conocimiento y el amor, aunque de un modo absolutamente sobrenatural y por completo íntimo y peculiar" (Mystici Corporis* § "Inhabitación del Espíritu Santo").

No quisiéramos excedernos, pero el mero hecho de proponer el Papa oficialmente la explicación dada por Santo Tomás a la inhabitación de las personas divinas en el alma por medio de la gracia, equivale implícitamente a una aprobación de su doctrina. De otra manera no tendría explicación que se sirviera de ella para hablar a toda la Iglesia de la recta inteligencia de esta verdad. Ni resta fuerza al caso el modo impersonal en que el Papa se sirve de la doctrina de Santo Tomás, sin elogio alguno ni adjetivo que indique su aprobación, sino tan sólo con la fórmula "se dice que", como dejando a Santo Tomás, citado en nota, toda la responsabilidad de su doctrina. Antes por el contrario, esto mismo la refuerza. Porque el Papa, al proponerla de esa manera, la hace suya como doctor universal de la Iglesia, lo cual es prueba de que la juzga buena, y como tal la propone, máxime tratándose en ese lugar de evitar algunos errores y extravíos en la inteligencia de la inhabitación de las divinas personas.

El hecho no carece de importancia. Pues desde el siglo XIV al XVII fué juzgada insuficiente la doctrina de Santo Tomás para explicar la presencia real y substancial de las divinas personas en nosotros, exceptuando siempre a los legítimos representantes de la escuela tomista en este punto.

Precisamente para dar realidad a la presencia de las personas divinas en el alma y, por tanto, a la fórmula de Santo Tomás: *como el conocido está en el cognoscente y el amado en el amante,* que la expresa y explica, fueron excogitadas otras teorías muy diversas de la suya. Siete siglos fueron necesarios para que la doctrina de Santo Tomás, tan combatida, llegara a obtener plena reivindicación.

III. Extensión y progreso de la inhabitación de las divinas personas en el alma de los justos

Hubo quien afirmó que la inhabitación de la Trinidad no se extendía a los justos del Antiguo Testamento, a los cuales no se había revelado este misterio. Santo Tomás no comparte esta opinión, porque no cree sea obstáculo para que las divinas personas inhabiten en el alma de los justos del Antiguo Testamento el hecho de que la revelación de la Trinidad sea obra del Nuevo, toda vez que la existencia de las divinas personas en el alma es efecto de las operaciones de la gracia, objetivamente, y no del conocimiento subjetivo, más o menos explícito, que acerca de ellas pueda existir. Pues siendo uno mismo

el objeto de las operaciones de la gracia en los justos del Antiguo y Nuevo Testamento, como una misma es la gracia y la naturaleza de las operaciones que fluyen de ella, la existencia de las divinas personas, por razón de estas operaciones, necesariamente ha de ser también la misma en todos.

La diferencia entre los justos del Antiguo y Nuevo Testamento está toda en el grado de explicitud de su conocimiento subjetivo acerca de la verdad divina. Pero *substancialmente,* una misma es la fe de unos y otros [90]. Y puesto que la gracia, por medio de las operaciones de conocimiento y de amor, es la verdadera causa de la inhabitación de las divinas personas, fuerza es decir que ésta se extiende tanto como se extienda aquélla, y. por tanto, también a los justos del Antiguo Testamento, aunque su conocimiento explícito de la Trinidad sea distinto del nuestro [91].

Mayor distancia existe entre el recién bautizado antes del uso de la razón y el adulto, en el Nuevo Testamento, que entre los adultos en gracia del Antiguo y Nuevo Testamento, y, sin embargo, en el primero inhabita también realmente la Santísima Trinidad [92].

Siendo la gracia santificante causa adecuada de la inhabitación de las divinas personas, es también lógico afirmar que a todo aumento de la gracia corresponde un aumento proporcionado de las misiones invisibles de las divinas personas y de su inhabitación en el alma. Santo Tomás considera el aumento progresivo de la inhabitación en el hombre viador, en los ángeles y en los bienaventurados.

En el hombre viador, este aumento es paralelo al mismo de la gracia y de las virtudes, y se extiende desde el estado puramente habitual de las virtudes en el recién bautizado antes del uso de la razón, pasando por el progreso indefinido de los actos de aquéllas, hasta llegar a la visión beatífica. Pero principalmente se realiza por los actos y estado nuevos o distintos de la misma gracia [93]. El progreso en la inhabitación de las divinas personas tiene, pues, una gama indefinida de grados, correspondiente al mismo aumento de la gracia.

Téngase en cuenta, sin embargo, que cuando dice Santo Tomás que el don de hacer milagros aumenta la inhabitación de las personas divinas en el alma (a.6 ad 2), no lo afirma por razón de esta gracia *gratis dada* en cuanto tal, sino en cuanto presupone y es consecuente a un estado especial de gracia santificante [94]. Lo que vale también respecto de las demás gracias *gratis dadas* o carismas.

En los ángeles y bienaventurados, este aumento no es intensivo, porque no pueden crecer en gracia, sino *extensivo,* en cuanto tienen revelaciones de objetos distintos del premio esencial, en virtud de las cuales su amor puede también referirse a Dios por razón de los nuevos objetos conocidos [95]. Por eso mismo, como dice Santo Tomás, este aumento termina en el día del juicio final, en el que se cierra el tiempo de nuevas revelaciones [96].

[90] 2-2 q.1 a.7.
[91] A.6; cf. *Sent.* 1 d.15 q.5 a.2.
[92] Cf. ibid., d.15 q.4 a.1 ad 1; *In 1 Cor.* 3 lect.3.
[93] A.6 ad 2; cf. *Sent.* 1 d.15 q.5 a.1 sol.2
[94] 1 q.43 a.3 ad 4.
[95] *Sent.* 1 d.15 q.5 a.1 sol.3.
[96] 1 q.43 a.6 ad 3.

IV. Errores acerca del modo de inhabitar la Trinidad en el alma

De tales juzgamos la afirmación de la existencia de operaciones distintas de las personas en el alma, según las cuales explican algunos la inhabitación, y la unión especial con el Espíritu Santo, por razón del cual existan las demás personas.

En cuanto a lo primero, ya dejamos sentado en la cuestión 42, artículo 6, que la existencia de operaciones distintas *ad extra* de las divinas personas roza la fe y está en pugna con los principios más firmes de la teología trinitaria. Por lo cual no deja de ser bien poco edificante que algunos escritores sean tan fáciles en abandonar lo que es tan firme y seguro en teología, fascinados por el testimonio de las almas espirituales que afirman experimentar esas operaciones distintas de las divinas personas. Tal vez por esto, y refiriéndose precisamente a las operaciones de las personas divinas, inculca a todos Pío XII sostener "firmemente y con toda certeza" la unidad numérica de operaciones *ad extra* de las divinas personas *(Mystici Corporis:* Inhabitación).

Si las personas divinas no tienen operaciones distintas en el alma, mucho menos ésta puede participar de las operaciones propias de las personas *ad intra,* cuyo término es inmanente al mismo Dios, mediante las cuales unas proceden de otras. Sobre extremo tan importante llama también la atención Pío XII en el lugar antes citado de la encíclica *Mystici Corporis:* "Tengan por norma general e inconcusa los que no quieran apartarse de la genuina doctrina y del verdadero magisterio de la Iglesia que han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, hasta el punto que se pueda decir de ellos como propio un solo atributo del sempiterno Dios".

Y más abajo, refiriéndose precisamente a lo que toca al alma en las operaciones distintas de las personas *ad intra,* lo califica de *contemplación* y *asistencia,* extrínseca se entiende, nunca de cooperación o de participación en las mismas. "Con la cual visión (beatífica) será posible de una manera completamente inefable *contemplar* al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con los ojos de la mente elevados por luz superior, *asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones* de las personas divinas y ser feliz con un gozo muy semejante al que hace feliz a la santísima e indivisa Trinidad" (l.c.).

Por eso, al hablar de ciertos fenómenos místicos de la inhabitación de la Trinidad, sería muy de desear que se corrigieran y moderaran ciertas expresiones, cuando menos inexactas y peligrosas por su vaguedad, imprecisión y atrevimiento, como cuando se dice, por ejemplo, que las almas *toman parte* y *cooperan* con las personas en los orígenes o procesiones inmanentes divinas. Mucho mejor sería expresarse como lo hace y recomienda el Papa. Porque las experiencias místicas, por más altas y elevadas que sean, no pueden desviarse nunca de las verdades de la fe ni contradecir los principios de la teología.

La inhabitación del Espíritu Santo

La unión especial con el Espíritu Santo sólo podría entenderse en tres sentidos diversos: en el personal o hipostático; en el de unión inmediata y peculiar con El, en cuanto autor especial de toda la obra de nuestra santificación, y en el de simple apropiación.

El primero es tan absurdo, que a nadie se le ha ocurrido sustentarlo.

El segundo está también expresamente rechazado por el papa Pío XII en la citada encíclica, pues a propósito de la inhabitación del Espíritu Santo manda el Papa sostener con toda firmeza y verdad que en las obras *ad extra,* como es la inhabitación, todo es *común* a las divinas personas (l.c.). Luego la inhabitación es por igual de todas, sin unión especial con ninguna de ellas, por razón de la cual inhabiten las demás.

Para Santo Tomás, la unión especial con el Espíritu Santo no sólo es absurda por el fundamento en que se basa de las operaciones *ad extra* distintas de las personas, sino también porque está en pugna con la misma causa formal de la inhabitación, que es la gracia santificante por medio de las operaciones de conocimiento y de amor. Pues no sólo la gracia es efecto común de las personas divinas, sino que las operaciones de conocimiento y de amor, que proceden de ella, tienen también por objeto de igual manera a todas las personas y a la esencia divina. Por lo cual enseña Santo Tomás que no puede darse la misión invisible de una persona al alma sin las demás, puesto que todas "comunican en la raíz de la gracia", en cuanto objeto inmanente de sus operaciones. Y así, "ni una misión invisible puede ser sin la otra, porque ninguna se realiza a no ser por medio de la gracia santificante, ni una persona existir en el alma sin las demás" [97], sino que todas comienzan a existir en ella al mismo tiempo, y juntamente se da el aumento de su misión e inhabitación con el aumento de la misma gracia" [98]. Y esta explicación es también aceptada por el papa Pío XII en su encíclica.

Lo cual no quita que, existiendo e inhabitando todas las personas al mismo tiempo en el alma, haga Dios conocer, sin embargo, en algunos casos de un modo especial la persona del Padre, o del Hijo, o del Espíritu Santo. Porque una cosa es la acción distinta de las personas en el alma, y otra muy diversa las relaciones del alma con las personas de la Santísima Trinidad bajo la influencia de la gracia.

Tampoco hay obstáculo alguno, sino, por el contrario, mucha conveniencia, como arriba hemos demostrado, en que este hecho verdaderamente maravilloso de la existencia de la Trinidad en nosotros se *apropie* al Espíritu Santo, como efecto que es de la infinita bondad de Dios para con el hombre. Pero lo que está absolutamente vedado es traspasar el campo de la *apropiación* para internarse en el de lo *propio*. Ahí está precisamente lo erróneo y verdaderamente absurdo del caso.

[97] 1 q.43 a.5 ad 4.
[98] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.2.

SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
de NUESTRA SEÑORA (Sta. Fe)

CUESTION 43

(In octo articulos divisa)

De missione divinarum personarum

De la misión de las divinas personas

Deinde considerandum de missione divinarum Personarum (cf. q.42 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum alicui divinae Personae conveniat mitti.

Secundo: utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum.

Tertio: secundum quid divina Persona invisibiliter mittatur.

Quarto: utrum cuilibet Personae conveniat mitti.

Quinto: utrum invisibiliter mittatur tam Filius, quam Spiritus Sanctus.

Sexto: ad quos fiat missio invisibilis.

Septimo: de missione visibili.

Octavo: utrum aliqua Persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

Procede ahora tratar de la misión de las divinas personas, y acerca de esto se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si corresponde a alguna persona divina ser enviada.

Segunda: si la misión es eterna o solamente temporal.

Tercera: en razón de qué es enviada una persona con misión invisible.

Cuarta: si corresponde a cada una de las personas ser enviada.

Quinta: si con misión invisible son enviados lo mismo el Hijo que el Espíritu Santo.

Sexta: a quiénes se hace la misión invisible.

Séptima: de la misión visible.

Octava: si alguna persona se envía a sí misma, visible o invisiblemente.

ARTICULO 1

Utrum alicui personae divinae conveniat mitti [a]

Si corresponde a alguna persona divina ser enviada

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Personae divinae non conveniat mitti.

1. Missus enim minor est mittente. Sed una Persona divina non est minor alia. Ergo una Persona non mittitur ab alia.

2. Praeterea, omne quod mittitur, separatur a mittente: unde Hieronymus dicit, «Super Ezechiel.» [1]: «Quod coniunctum est,

Dificultades. Parece que no corresponde a la persona divina ser enviada.

1. El enviado es inferior al que le envía. Pero una persona divina no es inferior a otra. Luego una persona no es enviada por otra.

2. Todo el que es enviado se separa de quien lo envía, y así dice San Jerónimo: "Lo que está unido y forma un solo cuerpo no puede ser

[a] *Sent.* 1 d.15 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4,23; *Cont. err. Graec.* c.14.

[1] L.5 super 16,53-54: ML 25,164.

enviado". Pero en las divinas personas "nada hay separable", como dice San Hilario. Luego una persona divina no es enviada por otra.

3. El que es enviado se aleja de un lugar y va de nuevo a otro. Pero esto no cuadra a la persona divina, que está en todas partes. Luego no le corresponde ser enviada.

Por otra parte, leemos en San Juan: "No estoy yo solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado".

Respuesta. En el concepto de misión se incluyen dos cosas, de las cuales una es la relación del enviado a quien lo envía, y la otra la relación del enviado con el término de su misión. El hecho de que alguien sea enviado revela que el enviado procede de alguna manera de quien le envía, bien sea por modo de mandato, que es como el señor envía al siervo; bien por modo de consejo, y así se dice que el consejero envía al rey a la guerra; o también por modo de origen, como al decir que el árbol envía o emite la flor. Asimismo, revela una referencia al término adonde se envía, bien porque antes nunca hubiese estado allí o porque empiece a estar de modo distinto de como antes estuvo.

Por consiguiente, la misión puede corresponder a una persona divina, por una parte, en cuanto incluye la relación de origen respecto al que le envía, y por otra, en cuanto implica un nuevo modo de estar en alguno; y así se dice que el Hijo fué enviado por el Padre al mundo en cuanto empieza a estar visible en el mundo por la carne, no obstante que antes "estaba en el mundo", como dice San Juan.

Soluciones. 1. La misión envuelve inferioridad del enviado cuando implica que el modo que procede del principio que le envía es el consejo o el mandato, porque el que manda es superior, y el que aconseja es más clarividente. Pero en Dios no implica más que la procesión de origen, que, según hemos visto, requiere la igualdad.

2. La misión del que es enviado de modo que empiece a estar donde antes de ninguna manera estuvo, requiere movimiento local, y por esto es necesario que se aparte localmente de quien le envía. Pero no es esto lo que sucede en la misión de la persona divina, porque, así como la persona divina enviada no empieza a estar donde antes no hubiese estado, tampoco deja de estar donde antes estaba; por lo cual la misión no significa separación, sino sólo distinción de origen.

3. La objeción es válida tratándose de la misión que supone movimiento local, que no tiene lugar en Dios.

et in corpore uno copulatum, mitti non potest». Sed in divinis Personis «nihil est separabile», ut Hilarius dicit [2]. Ergo una Persona non mittitur ab alia.

3. Praeterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinae Personae non convenit, cum ubique sit. Ergo divinae Personae non convenit mitti.

Sed contra est quod dicitur Io. 8,16: «Non sum ego solus, sed ego et qui misit me, Pater».

Respondeo dicendum quod in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur: aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius ibi omnino non erat quod mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat.

Missio igitur divinae Personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo. Sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum (Io. 10,36), secundum quod incoepit esse in mundo visibiliter per carnem assumptam: et tamen ante «in mundo erat», ut dicitur Io. 1,10.

Ad primum ergo dicendum quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium, aut secundum consilium: quia imperans est maior, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis; quae est secundum aequalitatem, ut supra dictum est (q.42 a.4.6).

Ad secundum dicendum quod illud quod sic mittitur ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur: unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinae Personae: quia Persona divina missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione; sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de missione quae fit secundum motum localem: quae non habet locum in divinis.

[2] *De Trin.* l.7 § 39: ML 10,233.

ARTICULO 2

Utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum [a]

Si la misión es eterna o solamente temporal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio possit esse aeterna.

1. Dicit enim Gregorius [3]: «eo mittitur Filius, quo generatur». Sed generatio Filii est aeterna. Ergo et missio.

2. Praeterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed Persona divina non mutatur. Ergo missio divinae Personae non est temporalis, sed aeterna.

3. Praeterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum Personarum est aeterna. Ergo et missio.

Dificultades. Parece que la misión puede ser eterna.

1. Dice San Gregorio: "Por aquello que es enviado el Hijo, por lo mismo es engendrado". Pero la generación es eterna. Luego también la misión.

2. A todo el que le pertenezca algo en el tiempo, cambia. Pero la persona divina no se muda. Luego su misión no es temporal, sino eterna.

3. La misión implica procesión. Pero la procesión de las personas divinas es eterna. Luego también lo es la misión.

[a] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.3.

[3] *In Evang.* l.2 hom.26: ML 76,1196

Por otra parte, dice el Apóstol que "al llegar la plenitud del tiempo envió Dios a su Hijo".

Respuesta. En lo que se refiere al origen de las divinas personas se deben tomar en cuenta ciertas diferencias. Hay términos que en su significado incluyen solamente la referencia al principio, como los de "procesión" y "salida"; otros, junto con la referencia al principio, denotan el término de la procesión, y de éstos, unos determinan el término eterno, como los de "generación" y "espiración", pues la generación es la procesión de la persona en la naturaleza divina, y la espiración en sentido pasivo implica la procesión del Amor subsistente; otros, por fin, junto con la referencia al principio, designan el término temporal, como los de "misión" y "donación"; pues, si se envía algo, es para que esté en alguna parte, y si se da, es para que se tenga; y que la persona divina sea tenida por alguna criatura o que haya un nuevo modo de estar en ella, son cosas temporales.

Por consiguiente, la "misión" y la "donación" en Dios son exclusivamente temporales. La "generación" y la "espiración" son solamente eternas. Pero la "procesión" y la "salida" son en Dios eternas y temporales; y así el Hijo procede desde la eternidad para ser Dios y temporalmente para ser hombre por misión visible, o también para estar en el hombre por misión invisible.

Soluciones. 1. San Gregorio habla de la generación temporal del Hijo, no del Padre, sino de la Madre.—O también que, por haber sido engendrado desde la eternidad, puede el Hijo ser enviado.

2. Que la divina persona esté de nuevo en alguno o que sea tenida de alguien en el tiempo, no arguye mudanza en la persona divina, sino en la criatura; y así de Dios se dice en

Sed contra est quod dicitur Gal. 4,4: «Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum».

Respondeo dicendum quod in his quae important originem divinarum Personarum, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut «processio» et «exitus». Quaedam vero, cum habitudine ad principium, determinant processionis terminum. Quorum quaedam determinant terminum aeternum, sicut «generatio» et «spiratio»: nam generatio est processio divinae Personae in naturam divinam; et spiratio, passive accepta, importat processionem Amoris subsistentis. Quaedam vero, cum habitudine ad principium, important terminum temporalem, sicut «missio» et «datio»: mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur; Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale.

Unde «missio» et «datio» in divinis dicuntur temporaliter tantum. «Generatio» autem et «spiratio» solum ab aeterno. «Processio» autem et «exitus» dicuntur in divinis et aeternaliter et temporaliter: nam Filius ab aeterno processit ut sit Deus; temporaliter autem ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de generatione temporali Filii, non a Patre, sed a Matre.—Vel, quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab aeterno genitus.

Ad secundum dicendum quod divinam Personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae Personae, sed propter mutationem creaturae: sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus, propter mutationem creaturae.

Ad tertium dicendum quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis. Vel, missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum: habitudo enim divinae Personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur: sed geminatio est ex parte termini temporalis et aeterni.

el tiempo que es Señor, debido a una mudanza en la criatura.

3. La misión no solamente implica la procesión de un principio, sino que, además, determina el término temporal de la procesión; y por esto la misión es sólo temporal.—O también que la misión incluye la procesión eterna y añade algo, o sea el efecto temporal, ya que la relación de la persona divina a su principio es forzosamente eterna. De aquí que, si se habla de una doble procesión, la eterna y la temporal, no es porque se doblen las relaciones con el principio, sino que la dualidad viene de parte del término, que es temporal y es eterno.

ARTICULO 3

Utrum missio invisibilis divinae personae sit solum secundum donum gratiae gratum facientis [a]

Si la misión invisible de la persona divina se hace solamente por el don de la gracia santificante

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis divinae Personae non sit solum secundum donum gratiae gratum facientis.

1. Divinam enim Personam mitti, est ipsam donari. Si igitur divina Persona mittitur solum secundum dona gratiae gratum facientis, non donabitur ipsa Persona divina, sed solum dona eius. Quod est error dicentium Spiritum Sanctum non dari, sed eius dona.

3. Praeterea, haec praepositio «secundum» denotat habitudinem alicuius causae. Sed Persona divina est causa quod habeatur donum gratiae gratum facientis, et non e converso; secundum illud Rom. 5,5: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis». Ergo inconvenienter dicitur quod Persona divina, secundum

Dificultades. Parece que la misión invisible de la persona divina no se hace solamente por el don de la gracia santificante.

1. Ser enviada la persona divina es ser dada. Si, pues, solamente fuese enviada por la gracia santificante, no sería dada la misma persona divina, sino sus dones, que es el error de los que dicen que no es dado el Espíritu Santo, sino sus dones.

2. La preposición "por" denota relación de causa. Pero la persona divina es la causa de que se tenga el don de la gracia santificante, y no de lo contrario, según aquello del Apóstol: "La caridad de Cristo ha sido difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado". Luego no es pertinente decir que la persona divina es envia-

[a] *Sent.* 1 d.14 q.2 a.2.

da por los dones de la gracia santificante.

3. Dice San Agustín: "El Hijo, cuando en el tiempo es percibido, se dice que es enviado". Pero el Hijo no solamente se conoce por la gracia santificante, sino también por las gracias gratuitas, como la de fe y la de ciencia. Luego no es la gracia santificante lo único por lo cual es enviada la persona divina.

4. Dice Rabano que el Espíritu Santo fué dado a los apóstoles para obrar milagros. Pero éste no es un don de gracia santificante, sino de gracia gratuita. Luego la persona divina no solamente se da por la gracia santificante.

Por otra parte, dice San Agustín: "El Espíritu Santo procede", temporalmente, "para santificar a la criatura". Pero la misión es procesión temporal. Luego, como la santificación de la criatura no se hace más que por la gracia santificante, síguese que la misión de la persona divina no se hace más que por la gracia santificante.

Respuesta. Ser enviada corresponde a la persona divina por cuanto existe en alguien de un modo nuevo, y ser dada, en cuanto es tenida por alguien, y ninguna de estas dos cosas puede suceder más que por razón de la gracia santificante. Hay un modo común por el cual está Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, como la causa en los efectos que participan de su bondad. Sobre este modo común hay otro especial que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama. Y puesto que la criatura racional, conociendo y amando, alcanza por su operación hasta al mismo Dios, según este modo especial

dona gratiae gratum facientis mittatur.

3. Praeterea, Augustinus dicit IV «De Trin.» [4], **quod Filius, «cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur». Sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo Persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.**

4. Praeterea, Rabanus dicit [5] **quod Spiritus Sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiae gratum facientis, sed gratiae gratis datae. Ergo Persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV «De Trin.» [6], **quod «Spiritus Sanctus procedit» temporaliter «ad sanctificandam creaturam». Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturae non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio divinae Personae non sit nisi per gratiam gratum facientem.**

Respondeo dicendum quod divinae Personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina Persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter Persona divina.—Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina Persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. — Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur.

Ad primum ergo dicendum quod per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina Persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa Persona divina datur.

Ad secundum dicendum quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam Personam: et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto: et hoc significatur, cum dicitur quod «caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum».

Ad tertium dicendum quod, licet per aliquos effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis, sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde 1 Cor. 12,7, gratia gratis data nominatur «manifestatio Spiritus». Sic igitur Apostolis di-

[4] C.20: ML 42,907.
[5] *Enarr. in epist. Pauli* l.II super 1 Cor.12,11: ML 112,109.
[6] C.27: ML 42,1095.

no solamente se dice que Dios está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo. Por tanto, ningún otro efecto que no sea la gracia santificante puede ser la razón de que la persona divina esté de un modo nuevo en la criatura racional; y, por consiguiente, sólo por la gracia santificante es enviada y procede temporalmente la persona divina. — Por otra parte, no se dice que tenemos sino aquello de que libremente podemos usar y disfrutar, y sólo por la gracia santificante tenemos la potestad de disfrutar de la persona divina. — Y, por fin, en el mismo don de la gracia santificante se posee al Espíritu Santo y habita en el hombre, y por esto el mismo Espíritu Santo es el dado y el enviado.

Soluciones. 1. Por el don de la gracia santificante es perfeccionada la criatura racional, no sólo para usar libremente de aquel don creado, sino para gozar de la misma persona divina; y, por tanto, la misión invisible se hace por el don de la gracia santificante y se da la misma persona divina.

2. La gracia santificante dispone al alma para tener a la persona divina, y esto es lo que se significa al decir que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia. Y a esto no se opone que el mismo don de la gracia venga del Espíritu Santo, que es lo que quiere decir el texto "la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo".

3. Si bien el Hijo puede ser conocido de nosotros por otros efectos, sin embargo, no por ellos habita en nosotros ni le tenemos.

4. El hecho de hacer milagros es un signo que manifiesta la gracia santificante, lo mismo que lo es el don de la profecía y cualquier gracia gratuita; y por esto el Apóstol llama a la gracia gratuita "manifestación del Espíritu". Se dice, pues, que a los

apóstoles les fué dado el Espíritu Santo para obrar milagros, porque les fué dada la gracia santificante con el signo que la manifiesta. — Pero, si solamente se diese el signo de la gracia santificante sin la gracia, no podría decirse en absoluto que se da el Espíritu Santo, a menos de añadir alguna restricción; por ejemplo, que se da a alguno el "espíritu de profecía" o "el de hacer milagros", en cuanto tiene del Espíritu Santo el poder de hacer milagros o el de profetizar.

eitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante.— Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur «spiritus propheticus» vel «miraculorum», inquantum a Spiritu Sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi.

ARTICULO 4

Utrum Patri conveniat mitti [a]

Si corresponde al Padre ser enviado

Dificultades. Parece que ser enviado corresponde también al Padre.

1. Ser enviada la persona divina es ser dada. Pero el Padre se da a sí mismo, ya que nadie podría tenerle si El mismo no se diese. Luego puede decirse que el Padre se envía a sí mismo.

2. La persona divina es enviada por la inhabitación de la gracia. Mas por la gracia habita en nosotros toda la Trinidad, como dice San Juan: "Vendremos a él y en él haremos nuestra mansión". Luego ser enviada corresponde a cada una de las personas divinas.

3. Todo lo que conviene a una de las personas conviene a todas, excepto las nociones y las personas. Pero la misión no significa ninguna de las personas, ni es tampoco noción, ya que, según hemos dicho, no hay más que cinco nociones. Luego ser enviada corresponde a cada una de las personas divinas.

Por otra parte, escribe San Agustín: "El Padre es el único del cual nunca se dice que haya sido enviado".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam Patri conveniat mitti.

1. Mitti enim divinam Personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum: cum haberi non possit, nisi seipso donante. Ergo potest dici quod Pater mittat seipsum.

2. Praeterea, Persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiae. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Io. 14,23: «Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus». Ergo quaelibet divinarum Personarum mittitur.

3. Praeterea, quidquid convenit alicui Personae, convenit omnibus, praeter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam: neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra (q.32 a.3) dictum est. Ergo cuilibet Personae divinae convenit mitti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II libro «De Trin.» [7], quod «solum Pater nunquam legitur missus».

[a] *Sent.* 1 d.15 q.2; *Cont. err. Graec.* c.14.
[7] C.5 § 8: ML 42,849; cfr. *Cont. Serm. Arian.* c.4: ML 42,686.

Respondeo dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ab alio; et in divinis, secundum originem, ut supra (a.1) dictum est. Unde, cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit sibi mitti; sed solum Filio et Spiritui Sancto, quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum quod si «dare» importet liberalem communicationem alicuius, sic Pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi Personae quae est ab alio; sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum quod, licet effectus gratiae sit etiam a Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus Sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur «mitti». Et hoc est quod dicit Augustinus, IV «De Trin.» [8], quod «Pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus: non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat».

Ad tertium dicendum quod missio, inquantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout, «esse ab alio» est commune duabus notionibus.

Respuesta. La misión incluye en su concepto la procesión de otro, y si es en Dios, según el orígen, conforme hemos dicho. Por consiguiente, como el Padre no procede de nadie, en modo alguno corresponde al Padre ser enviado, sino solamente al Hijo y al Espíritu Santo, que es a quienes corresponde proceder de otro.

Soluciones. 1. Si el "dar" no significa más que la comunicación liberal de algo, el Padre se da a sí mismo en cuanto liberalmente se comunica a la criatura para que goce de El. Pero, si implica la superioridad del donante respecto a lo que se da, entonces ser dado, como asimismo ser enviado, no conviene en Dios más que a la persona procedente de otra.

2. Aunque el efecto de la gracia sea causado también por el Padre, que inhabita por la gracia, lo mismo que el Hijo y el Espíritu Santo, sin embargo, como no procede de otro, no se dice que "sea enviado"; y por esto dijo San Agustín que, "cuando el Padre es conocido de alguien en el tiempo, no se dice que sea enviado, porque no tiene de quien venga ni de quien proceda".

3. La misión, en cuanto respecta al que envía, implica procesión e incluye en su significado la idea de noción; pero no la de una en particular, sino en general, en cuanto que "venir de otro" es común a dos nociones.

ARTICULO 5

Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti [a]

Si corresponde al Hijo ser enviado con misión invisible

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Filio non conveniat invisibiliter mitti.

Dificultades. Parece que no corresponde al Hijo ser enviado con misión invisible.

[a] *Sent.* 1 d.15 q.4 a.1; *Cont. Gent.* 4,23
[8] C.20: ML 42,908.

1. La misión invisible de la persona divina se hace por el don de la gracia. Pero el don de la gracia pertenece al Espíritu Santo, según las palabras del Apóstol: "Todo lo hace uno y el mismo Espíritu". Luego invisiblemente no es enviado más que el Espíritu Santo.

2. La misión de la persona divina se hace por la gracia santificante. Pero los dones que pertenecen a la perfección del entendimiento no son dones de la gracia santificante, ya que pueden tenerse sin caridad, como dice el Apóstol: "Si, teniendo el don de la profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia, tuviese tan grande fe que trasladase los montes, si no tengo caridad no soy nada". Luego, si el Hijo procede como Verbo del entendimiento, no parece que le convenga el ser enviado con misión invisible.

3. La misión de la persona divina es de algún modo una procesión, según hemos dicho. Pero una es la procesión del Hijo y otra la del Espíritu Santo. Luego, si los dos son enviados, una misión es distinta de la otra, y, por consiguiente, sobraría una de ellas, puesto que la otra es suficiente para santificar a la criatura.

Por otra parte, se dice con referencia a la sabiduría divina: "Mándala del cielo a tus santos, y del trono de tu grandeza".

Respuesta. Por la gracia santificante habita en la mente toda la Trinidad, como se dice en San Juan: "Vendremos a él y en él haremos mansión". Ahora bien, ser enviada la persona divina a alguien por la gracia invisible significa, por un lado, el nuevo modo de inhabitar de aquella persona, y por otro, su origen de otra. Por tanto, como inhabitar por la gracia y proceder de otro corresponde lo mismo al Hijo que al Espíritu Santo, a uno y al otro conviene el ser enviados invisiblemente. Por lo que se refiere al Padre, aunque le compete inhabitar por la gracia, no le pertenece proceder de otro, y, por tanto, tampoco ser enviado.

Soluciones. 1. Si bien todos los dones, en cuanto dones, se atribuyen, como hemos dicho, al Espíritu Santo, que tiene razón de don primero, en cuanto que es el Amor, hay, sin embargo, ciertos dones que por sus razones propias se atribuyen al Hijo por modo de apropiación; a saber, los que pertenecen al entendimiento, y precisamente según estos dones es como se entiende la misión del Hijo; y por esto dijo San Agustín que el Hijo invisiblemente "entonces es enviado a alguno cuando por él es percibido y conocido".

2. El alma por la gracia se hace conforme con Dios. Por consiguiente, para que alguna persona divina sea enviada a alguien por la gracia es necesario que se verifique su asimilación a la persona que es enviada por algún don de gracia. Y puesto que el Espíritu Santo es el Amor, el alma es asimilada al Espíritu Santo por el don de la caridad; y de aquí que la misión del Espíritu Santo se considere en razón del don de caridad. El Hijo, en cambio, es el Verbo, pero no un verbo cualquiera, sino el Verbo que espira el Amor, que por esto dice San Agustín: "El Verbo que intentamos insinuar es conocimiento con amor". Por consiguiente, el Hijo no es enviado por un perfeccionamiento cualquiera de la inteligencia, sino por una instrucción tal que prorrumpa en afectos de amor, que es lo que leemos en San Juan: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí"; y en un salmo: "En mi meditación se encenderá el fuego"; y por esto dice certeramente San Agustín que el Hijo es enviado "cuando de alguien es conocido y percibido", puesto que la

1. Missio enim invisibilis divinae Personae attenditur secundum dona gratiae. Sed omnia dona gratiae pertinent ad Spiritum Sanctum, secundum illud 1 Cor. 12,11: «Omnia operatur unus atque idem Spiritus». Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus Sanctus.

2. Praeterea, missio divinae Personae fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quae pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiae gratum facientis: cum sine caritate possint haberi, secundum illud 1 ad Cor. 13,2: «Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum». Cum ergo Filius procedat ut Verbum intellectus, videtur quod non conveniat sibi invisibiliter mitti.

3. Praeterea, missio divinae Personae est quaedam processio, ut dictum est (a.1.4). Sed alia est processio Filii, alia Spiritus Sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

Sed contra est quod Sap. 9,10 dicitur de divina Sapientia: «Mitte illam de caelis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuae».

Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Io. 14,23: «Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus». Mitti autem Personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius Personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum quod, licet omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est Amor, ut supra (q.38 a.2) dictum est; aliqua tamen dona, secundum proprias rationes, attribuuntur per quandam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, IV «De Trin.»[9], quod «tunc» invisibiliter Filius «cuiquam mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur».

Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua Persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam Personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur: unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans Amorem: unde Augustinus dicit, in IX libro «De Trin.»[10]: «Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est». Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Io. 6,45: «Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me»; et in Ps. 38,4: «In meditatione mea exardescet ignis». Et ideo signanter dicit Augustinus (l.c. ad 1) quod Filius mittitur, «cum a quoquam cognoscitur atque percipitur»: perceptio

[9] C.20: ML 42,907.
[10] C.10: ML 42,969

1. La misión invisible de la persona divina se hace por el don de la gracia. Pero el don de la gracia pertenece al Espíritu Santo, según las palabras del Apóstol: "Todo lo hace uno y el mismo Espíritu". Luego invisiblemente no es enviado más que el Espíritu Santo.

2. La misión de la persona divina se hace por la gracia santificante. Pero los dones que pertenecen a la perfección del entendimiento no son dones de la gracia santificante, ya que pueden tenerse sin caridad, como dice el Apóstol: "Si, teniendo el don de la profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia, tuviese tan grande fe que trasladase los montes, si no tengo caridad no soy nada". Luego, si el Hijo procede como Verbo del entendimiento, no parece que le convenga el ser enviado con misión invisible.

3. La misión de la persona divina es de algún modo una procesión, según hemos dicho. Pero una es la procesión del Hijo y otra la del Espíritu Santo. Luego, si los dos son enviados, una misión es distinta de la otra, y, por consiguiente, sobraría una de ellas, puesto que la otra es suficiente para santificar a la criatura.

Por otra parte, se dice con referencia a la sabiduría divina: "Mándala del cielo a tus santos, y del trono de tu grandeza".

Respuesta. Por la gracia santificante habita en la mente toda la Trinidad, como se dice en San Juan: "Vendremos a él y en él haremos mansión". Ahora bien, ser enviada la persona divina a alguien por la gracia invisible significa, por un lado, el nuevo modo de inhabitar de aquella persona, y por otro, su origen de otra. Por tanto, como inhabitar por la gracia y proceder de otro corresponde lo mismo al Hijo que al Espíritu Santo, a uno y al otro conviene el ser enviados invisiblemente. Por lo que se refiere al Padre, aunque le compete inhabitar por la gracia, no le pertenece proceder de otro, y, por tanto, tampoco ser enviado.

Soluciones. 1. Si bien todos los dones, en cuanto dones, se atribuyen, como hemos dicho, al Espíritu Santo, que tiene razón de don primero, en cuanto que es el Amor, hay, sin embargo, ciertos dones que por sus razones propias se atribuyen al Hijo por modo de apropiación; a saber, los que pertenecen al entendimiento, y precisamente según estos dones es como se entiende la misión del Hijo; y por esto dijo San Agustín que el Hijo invisiblemente "entonces es enviado a alguno cuando por él es percibido y conocido".

2. El alma por la gracia se hace conforme con Dios. Por consiguiente, para que alguna persona divina sea enviada a alguien por la gracia es necesario que se verifique su asimilación a la persona que es enviada por algún don de gracia. Y puesto que el Espíritu Santo es el Amor, el alma es asimilada al Espíritu Santo por el don de la caridad; y de aquí que la misión del Espíritu Santo se considere en razón del don de caridad. El Hijo, en cambio, es el Verbo, pero no un verbo cualquiera, sino el Verbo que espira el Amor, que por esto dice San Agustín: "El Verbo que intentamos insinuar es conocimiento con amor". Por consiguiente, el Hijo no es enviado por un perfeccionamiento cualquiera de la inteligencia, sino por una instrucción tal que prorrumpa en afectos de amor, que es lo que leemos en San Juan: "Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí"; y en un salmo: "En mi meditación se encenderá el fuego"; y por esto dice certeramente San Agustín que el Hijo es enviado "cuando de alguien es conocido y percibido", puesto que la

1. Missio enim invisibilis divinae Personae attenditur secundum dona gratiae. Sed omnia dona gratiae pertinent ad Spiritum Sanctum, secundum illud 1 Cor. 12,11: «Omnia operatur unus atque idem Spiritus». Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus Sanctus.

2. Praeterea, missio divinae Personae fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quae pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiae gratum facientis: cum sine caritate possint haberi, secundum illud 1 ad Cor. 13,2: «Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum». Cum ergo Filius procedat ut Verbum intellectus, videtur quod non conveniat sibi invisibiliter mitti.

3. Praeterea, missio divinae Personae est quaedam processio, ut dictum est (a.1.4). Sed alia est processio Filii, alia Spiritus Sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

Sed contra est quod Sap. 9,10 dicitur de divina Sapientia: «Mitte illam de caelis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuae».

Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Io. 14,23: «Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus». Mitti autem Personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius Personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum quod, licet omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est Amor, ut supra (q.38 a.2) dictum est; aliqua tamen dona, secundum proprias rationes, attribuuntur per quandam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, IV «De Trin.»[9], quod «tunc» invisibiliter Filius «cuiquam mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur».

Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua Persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam Personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur: unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans Amorem: unde Augustinus dicit, in IX libro «De Trin.»[10]: «Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est». Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Io. 6,45: «Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me»; et in Ps. 38,4: «In meditatione mea exardescet ignis». Et ideo signanter dicit Augustinus (l.c. ad 1) quod Filius mittitur, «cum a quoquam cognoscitur atque percipitur»: perceptio

[9] C.20: ML 42,907.
[10] C.10: ML 42,969

percepción significa cierto conocimiento experimental, y este conocimiento se llama propiamente "sabiduría", como si dijésemos, un "saber sabroso"; y así se dice en el libro del Eclesiástico: "La sabiduría de la doctrina justifica su nombre".

3. Puesto que, conforme hemos dicho, la misión implica el origen de la persona enviada y la inhabitación por la gracia, si la misión se considera en cuanto al origen, la del Hijo se distingue de la del Espíritu Santo, como la generación de la procesión. Pero, en cuanto al efecto de la gracia, ambas comunican en la raíz de la gracia, pero se distinguen en los efectos de la gracia, que son iluminar la inteligencia e inflamar el corazón. Por donde se ve que no puede una existir sin la otra, porque las dos requieren la gracia santificante y porque una persona es inseparable de la otra.

enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur «sapientia», quasi «sapida scientia», secundum illud Eccli. 6,23: «Sapientia doctrinae secundum nomen eius est».

Ad tertium dicendum quod, cum missio importet originem Personae missae et inhabitationem per gratiam, ut supra (a.1,3) dictum est, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia: quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una Persona separatur ab alia.

ARTICULO 6

Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiae [a]

Si se hace la misión invisible a todos los que participan de la gracia

Dificultades. Parece que no a todos los que participan de la gracia se hace la misión invisible.

1. Los patriarcas del Antiguo Testamento participaron de la gracia. Pero no parece que les fuese hecha la misión invisible, porque dice San Juan: "Aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado". Luego no se hace la misión invisible a todos los partícipes de la gracia.

2. El aprovechamiento en la virtud no se consigue más que por la gracia. Pero la misión invisible no parece corresponder al progreso en

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiae.

1. Patres enim veteris Testamenti gratiae participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis: dicitur enim Io. 7,39: «Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus». Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiae.

2. Praeterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum

[a] *Sent.* 1 d.15 q.5 a.1.

virtutis: quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum caritas semper aut proficiat aut deficiat; et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiae.

3. Praeterea, Christus et beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio: quia missio fit ad aliquid distans: Christus autem, secundum quod homo, et omnes beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiae fit missio invisibilis.

4. Praeterea, Sacramenta novae legis continent gratiam. Nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quae habent gratiam, fit missio invisibilis.

Sed contra est quod, secundum Augustinum [1], missio invisibilis fit «ad sanctificandam creaturam». Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiusmodi fit missio invisibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis Personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare: scilicet inhabitationem gratiae, et innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus haec duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum quod missio invisibilis est facta ad Patres veteris Testamenti. Unde

[1] *De Trin.* l.15 c.27: ML 42,1095.

la virtud, porque el progreso de la virtud es, al parecer, continuo, puesto que la caridad o aumenta constantemente o disminuye; por lo cual la misión debería ser continua. Luego no se hace la misión invisible a todos los partícipes de la gracia.

3. Cristo y los bienaventurados tienen la gracia en toda su plenitud. Pero la misión invisible no parece destinada a ellos, porque la misión se envía a lo que está distante, y lo mismo Cristo, en cuanto hombre, que los bienaventurados, están íntimamente unidos a Dios. Luego no se destina la misión invisible a todos los partícipes de la gracia.

4. Los sacramentos de la nueva ley contienen la gracia, y, sin embargo, no se habla de misión invisible respecto a ellos. Luego no se hace la misión invisible a todo lo que tiene la gracia.

Por otra parte, según San Agustín, la misión invisible se hace "para santificar a la criatura". Pero toda criatura que tenga la gracia está santificada. Luego la misión invisible se hace a todas las criaturas en este estado.

Respuesta. Conforme hemos dicho, la misión incluye en su concepto que el enviado, o bien empiece a estar donde antes no estuvo, cual sucede a las criaturas, o que empiece a estar donde ya estaba, pero de nueva manera, que es el modo como se atribuye la misión a las personas divinas. Por consiguiente, en aquel a quien se manda la misión invisible es necesario tomar en cuenta dos cosas: la inhabitación de la gracia y cierta renovación producida por la gracia. Luego se manda misión invisible a todos aquellos en quienes se hallen estas dos cosas.

Soluciones. 1. La misión invisible fué hecha a los patriarcas del Antiguo Testamento, y por esto dice

San Agustín que el Hijo con misión invisible "está en los hombres o con los hombres, y esto mismo se hizo antes con los patriarcas y profetas". Luego el texto "aún no había sido dado el Espíritu Santo" se ha de entender de aquella donación con signo visible hecha el día de Pentecostés.

2. Incluso según el progreso en la virtud o el aumento de gracia se manda la misión invisible, y por esto dice San Agustín: "Entonces es enviado a alguien" el Hijo, "cuando de alguien es conocido y percibido cuanto puede ser conocido y percibido según la capacidad, o del que va hacia Dios o del alma racional perfectamente unida a Dios." Sin embargo, la misión invisible se entiende principalmente del aumento de gracia por el cual es elevado alguien a ejecutar algún acto nuevo o a un nuevo estado de gracia; por ejemplo, cuando alguien alcanza la gracia de los milagros o de la profecía, o también cuando, ardiendo en fervor de caridad, se expone al martirio, renuncia lo que posee o acomete cualquier otra empresa ardua.

3. La misión invisible fué hecha a los bienaventurados en el primer instante de su bienaventuranza. A partir de entonces continúa la misión invisible, no porque se intensifique la gracia, sino en cuanto de nuevo les son revelados algunos misterios, y esto hasta el día del juicio. Este aumento proviene de una como dilatación de la gracia que se extiende a más cosas. En cuanto a Cristo, tuvo misión invisible en el principio de su concepción, pero no después, porque en el primer instante de su concepción fué lleno de toda sabiduría y gracia.

4. La gracia está en los sacramentos de la nueva ley de modo instrumental, a la manera como en los instrumentos de arte está la forma del artefacto, que fluye del agente

dicit Augustinus, IV «De Trin.»[12], quod secundum quod Filius mittitur invisibiliter, «fit in hominibus aut cum hominibus; hoc autem antea factum est in Patribus et Prophetis». Quod ergo dicitur, «nondum erat datus Spiritus», intelligitur de illa datione cum signo visibili, quae facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiae, fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, IV «De Trin.» (ibid.), quod «tunc cuiquam mittitur» Filius, «cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis». Sed tamen secundum illud augmentum gratiae praecipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiae: ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiae, vel in hoc quod ex fervore caritatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quae possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo: quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis.—Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suae conceptionis, non autem postea: cum a principio suae conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

Ad quartum dicendum quod gratia est in Sacramentis novae legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quendam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinae Personae non fit ad Sacramenta, sed ad eos qui per Sacramenta gratiam suscipiunt.

[12] C.20: ML 42,907.

a lo que recibe la acción. La misión, por el contrario, se hace al término; y, por consiguiente, la misión de la persona divina no se hace a los sacramentos, sino a aquellos que por los sacramentos reciben la gracia.

ARTICULO 7

Utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti [a]

Si pertenece al Espíritu Santo ser enviado visiblemente

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Spiritui Sancto non conveniat visibiliter mitti.

1. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus Sanctus minor Patre. Ergo Spiritui Sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Praeterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundum carnem. Sed Spiritus Sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem. Unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in allis, nisi forte sicut in signo; sicut est etiam in Sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus Sanctus visibiliter mittitur: vel oportet dicere quod secundum omnia huiusmodi, eius missio visibilis attenditur.

3. Praeterea, quaelibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus Sanctus quam alia Persona.

4. Praeterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus Sanctus visibiliter mittitur, debuit

Dificultades. Parece que no corresponde al Espíritu Santo ser enviado visiblemente.

1. Del Hijo, en cuanto enviado visiblemente al mundo, se dice que es menor que el Padre. Pero del Espíritu Santo nunca leemos que sea menor que el Padre. Luego no compete al Espíritu Santo ser enviado visiblemente.

2. La misión se considera visible por cuanto es asumida una criatura visible, como sucede con la misión del Hijo al asumir la carne. Pero el Espíritu Santo no asumió criatura alguna visible, por lo cual no puede decirse que esté en unas criaturas visibles de distinto modo que en otras, a no ser, tal vez, como una cosa en su signo, que es, por lo demás; como está en los sacramentos y en las figuras legales. Luego el Espíritu Santo no es enviado visiblemente, o de lo contrario sería preciso decir que su misión visible se verifica a través de todas estas cosas.

3. Cada una de las criaturas visibles es un efecto que manifiesta a toda la Trinidad. Luego por ellas no es más enviado el Espíritu Santo que otra cualquiera de las personas.

4. El Hijo fué enviado visiblemente a través de la más digna de las criaturas visibles, que es la naturaleza humana. Si, pues, el Espíritu Santo fuese enviado visiblemen-

[a] *Sent.* 1 d.16 a.1.

te, debería ser enviado por alguna criatura racional.

5. Lo que Dios hace en el mundo visible lo hace por ministerio de los ángeles, como dice San Agustín. Si, pues, aparecieron algunas formas visibles, fueron obra de los ángeles, y, por consiguiente, los ángeles son los enviados y no el Espíritu Santo.

6. Si el Espíritu Santo fuese enviado visiblemente, no sería más que para manifestar su misión invisible, porque las cosas invisibles se manifiestan por las visibles. Luego a quienes no fué hecha la misión invisible no debió hacerse la visible; y, por el contrario, a todos los que se hace la misión invisible, lo mismo en el Antiguo que en el Nuevo Testamento, debe hacérseles la visible; lo que es evidentemente falso. Luego el Espíritu Santo no es enviado visiblemente.

Por otra parte, se dice en San Mateo que el Espíritu Santo bajó sobre el Señor, después de bautizado, en forma de paloma.

Respuesta. Dios provee a todas las cosas según la naturaleza de cada cual. Conforme tenemos dicho, lo que naturalmente requiere el hombre es que las cosas visibles le conduzcan como de la mano a las invisibles. Por tanto, fué conveniente que las cosas invisibles de Dios se manifestasen al hombre por medio de las visibles. Ahora bien, así como Dios se manifiesta a sí mismo y las procesiones eternas de las personas por medio de las criaturas visibles, fué también conveniente que se manifestasen las misiones de las personas divinas con la ayuda de algunas criaturas visibles.—Pero no del mismo modo el Hijo que el Espíritu Santo, porque al Espíritu Santo, en cuanto procede como Amor, le compete ser el don de la santificación, mientras que al Hijo, como principio que es del Espíritu Santo, le co-

mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Praeterea, quae visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum, ut Augustinus dicit, III «De Trin.»[13]: Si ergo aliquae species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per angelos. Et sic ipsi angeli mittuntur, et non Spiritus Sanctus.

6. Praeterea, si Spiritus Sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem, quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit: et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in novo, sive in veteri Testamento, missio visibilis fieri debet: quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus Sanctus visibiliter mittitur.

Sed contra est quod dicitur Mt. 3,16, quod Spiritus Sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbae.

Respondeo dicendum quod Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra (q.12 a.12) dictis patet: et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus, et processiones aeternas Personarum, per creaturas visibiles, secundum aliqua indicia, hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum Personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur.—Aliter tamen Filius et Spiritus Sanctus. Nam Spiritui Sancto, inquantum procedit ut Amor, competit esse sanctificationis donum: Filio autem, inquantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis huius Auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est

[13] C.10-11: ML 42,879-886; cf. l.4 c.21: ML 42,910.

tanquam sanctificationis Auctor: sed Spiritus Sanctus tanquam sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum quod Filius creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personae assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit. Et sic, ratione naturae assumptae, Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus Sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personae, ut quod illi convenit, de illo praedicetur. Unde non potest dici minor Patre propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum quod missio visibilis Spiritus Sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quae est visio prophetica. Quia, ut Augustinus dicit, II «De Trin.»[14], «visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines: columbam vero illam et ignem oculis viderunt quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus Sanctus ad huiusmodi species, sicut Filius ad petram (quia dicitur[15]: Petra erat Christus). Illa enim petra iam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat: sed illa columba et ignis ad haec tantum significanda repente extiterunt. Sed videntur esse similia flammae illi quae in rubo apparuit Moysi, et illi columnae quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quae fiebant cum lex daretur in monte: ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret, atque praeteriret».—Sic igitur patet quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones

[14] C.6: ML 42,852.
[15] 1 Cor. 10,4.

rresponde ser el autor de la misma santificación, y he aquí por qué el Hijo fué enviado como autor, y, en cambio, el Espíritu Santo como signo de la santificación.

Soluciones. 1. El Hijo está unido a la criatura visible en que se mostró con unión personal, en forma que lo que se dice de esta criatura puede decirse del Hijo de Dios; y de aquí que, por razón de la naturaleza asumida, sea llamado inferior al Padre. Pero el Espíritu Santo no asumió la naturaleza visible, en que apareció, en unidad de persona, de suerte que lo peculiar de tal criatura pueda decirse de El. Por consiguiente, no se le puede llamar inferior al Padre por razón de la criatura visible.

2. La misión visible del Espíritu Santo no se verifica por modo de visión imaginaria, cual es la visión profética, porque, como dice San Agustín, "la visión profética no se presenta a los ojos corporales por formas corpóreas, sino al espíritu por imágenes espirituales de los cuerpos; y, en cambio, cuantos vieron aquella paloma y aquel fuego los vieron con sus ojos. Tampoco es exacto que el Espíritu Santo fuese, respecto a tales especies, lo que el Hijo respecto a la piedra, de la cual se dice: "La piedra era Cristo"; porque aquella piedra existía ya en la naturaleza, y a pretexto de una acción fué llamada con el nombre de Cristo, a quien significaba; pero aquella paloma y aquel fuego se formaron repentinamente sólo para significar lo que motivó su formación. Puede, no obstante, compararse con la llama que apareció a Moisés en la zarza o con la columna que guiaba al pueblo en el desierto, o con los rayos y truenos que estallaron mientras se dictaba la ley en el monte; pues la realidad corpórea de aquellas cosas existió para significar algo y des-

pués desaparecer".—Por donde se ve que la misión visible no se entiende al modo de las visiones proféticas, que fueron imaginarias y no corpóreas; ni al modo de los signos sacramentales del Antiguo y Nuevo Testamento, en los cuales se toma algo preexistente para significar otra cosa; sino que el Espíritu Santo se dice enviado visiblemente en cuanto fué mostrado como en signos en algunas criaturas hechas para esto.

3. Aunque sea toda la Trinidad la que hace las criaturas visibles, fueron hechas, sin embargo, para manifestar especialmente una u otra persona; porque si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son designados con distintos nombres, pueden también ser significados por distintas cosas, aunque entre ellos no haya separación ni diversidad alguna.

4. La persona del Hijo debió ser manifestada como autor de la santificación, conforme hemos dicho, y, por tanto, fué conveniente que la misión visible del Hijo se hiciese por la naturaleza racional, que tiene el poder de obrar por sí misma y a la cual puede competir el santificar. En cambio, indicio o signo de la santificación puede serlo otra criatura cualquiera, y ni siquiera fué necesario que la criatura, formada con este objeto, fuese asumida por el Espíritu Santo en unidad de persona, puesto que no se tomó para hacer cosa alguna, sino para significar algo.—Y por esto tampoco fué necesario que durase más tiempo que el preciso para cumplir su cometido.

5. Aquellas criaturas visibles se formaron por ministerio de los ángeles, pero no para significar la persona del ángel, sino la del Espíritu Santo. Y puesto que el Espíritu Santo estaba en aquellas criaturas sensibles como lo significado en el signo, síguese que el Espíritu Santo es quien por ellas se dice enviado visiblemente, y no el ángel.

6. No es indispensable que la misión invisible se manifieste siempre

prophoticas, quae fuerunt imaginariae, et non corporales: neque secundum signa sacramentalia veteris et novi Testamenti, in quibus quaedam res praeexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Sed Spiritus Sanctus visibiliter dicitur esse missus, inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis, ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum quod, licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factae sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam Personam. Sicut enim diversis nominibus significantur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad quartum dicendum quod personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis Auctorem, ut dictum est (in c): et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cuius est agere, et cui potest competere sanctificare. Indicium autem sanctificationis esse potuit quaecumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a Spiritu Sancto in unitatem personae: cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum.—Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quandiu peragoret officium suum.

Ad quintum dicendum quod illae creaturae visibiles formatae sunt ministerio angelorum: non tamen ad significandum personam angeli, sed ad significandam personam Spiritus Sancti. Quia igitur Spiritus Sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas Spiritus Sanctus visibiliter mitti dicitur, et non angelus.

Ad sextum dicendum quod non est de necessitate invisibilis mis-

sionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius: sed, sicut dicitur I Cor. 12,7, «manifestatio Spiritus datur alicui ad utilitatem», scilicet Ecclesiae. Quae quidem utilitas est, ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per Apostolos, secundum illud Heb. 2,3: «Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est». Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus Sancti ad Christum et ad Apostolos, et ad aliquos primitivos Sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur: ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum, demonstraret missionem invisibilem non tunc, sed in principio suae conceptionis, ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbae, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem: unde vox Patris intonuit (Mt. 3,17): «Hic est Filius meus dilectus», ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidae, ad ostendendam exuberantiam doctrinae: unde dictum est (Mt. 17,5): «Ipsum audite». Ad Apostolos autem, sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione Sacramentorum: unde dictum est eis (Io. 20,23): «Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis». Sed sub linguis ignеis, ad ostendendum officium doctrinae: unde dicitur (Act. 2,4) quod «coeperunt loqui variis linguis».—Ad Patres autem veteris Testamenti, missio visibilis Spiritus Sancti fieri non debuit: quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus Sancti, cum Spiritus Sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt tamen factae vi-

por algún signo visible, sino que, como dice el Apóstol, la "manifestación del Espíritu se otorga a algunos para utilidad", entiéndase de la Iglesia; utilidad que consiste en que por medio de estos signos visibles se confirme y propague la fe. Fué ésta, ciertamente, la obra principal de Cristo y de los apóstoles; pues, como dice San Pablo, "habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fué entre nosotros confirmada por los que le oyeron". Esta es, pues, la razón de haber sido hecha una misión visible especial del Espíritu Santo a Cristo, a los apóstoles y también a algunos de los primeros santos, en quienes en cierto modo se fundaba la Iglesia; pero a condición de que la misión visible hecha a Cristo manifestase la invisible, hecha no entonces, sino en el primer instante de su concepción. A Cristo fué hecha la misión visible, en el bautismo, en forma de paloma, que es animal fecundo, para simbolizar que Cristo tiene autoridad para dar la gracia por la regeneración espiritual; y de aquí que la voz del Padre proclamase: "Este es mi Hijo muy amado", como para indicar que otros serían regenerados a semejanza de su Unigénito; y en la transfiguración, bajo la aparición de una nube luminosa, para manifestar la exuberancia de la doctrina, y por esto se dijo: "Escuchadle". A los apóstoles se hizo en forma de viento, para indicar la potestad de ministerio en la dispensación de los sacramentos, y por esto se les dijo: "A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados"; y también en forma de lenguas de fuego, para dar a entender el oficio de enseñar, y por esto se dice que "comenzaron a hablar en lenguas extrañas".—No debió hacerse misión visible del Espíritu Santo a los patriarcas del Antiguo Testamento, porque antes que la del Espíritu Santo debió llevarse a cabo la misión

visible del Hijo, ya que el Espíritu Santo manifiesta al Hijo, como el Hijo al Padre. No obstante, los patriarcas del Antiguo Testamento fueron agraciados con apariciones visibles de las divinas personas, que, sin embargo, no pueden llamarse misiones visibles, porque no fueron hechas, como dice San Agustín, para designar la inhabitación de la persona divina por la gracia, sino para dar a entender alguna otra cosa.

sibiles apparitiones divinarum Personarum Patribus veteris Testamenti. Quae quidem missiones visibiles dici non possunt: quia non fuerunt factae, secundum Augustinum [10], ad designandum inhabitationem divinae Personae per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

ARTICULO 8

Utrum nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit aeternaliter [a]

Si ninguna persona divina es enviada más que por aquella de quien procede

Dificultades. Parece que ninguna persona divina es enviada más que por aquella de quien procede.

1. Dice San Agustín que "el Padre no es enviado por nadie, porque de nadie procede". Si, pues, alguna persona divina es enviada por otra, es necesario que proceda de ella.

2. El que envía tiene autoridad sobre el enviado. Pero respecto a una persona divina no puede haber más autoridad que la del origen. Luego es necesario que la persona divina enviada proceda de la que la envía.

3. Si la persona divina es enviada por aquel de quien no procede, no habría inconveniente en decir que el hombre da el Espíritu Santo, bien que no procede de él, y esto se opone a lo que dice San Agustín. Luego la persona divina no es enviada más que por aquel de quien procede.

Por otra parte, el Espíritu Santo envía al Hijo, como leemos en Isaías: "Y ahora me envió el Señor Dios y su Espíritu". Pero el Hijo no procede

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod nulla Persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit aeternaliter.

1. Quia, sicut dicit Augustinus, IV «De Trin.» [11], «Pater a nullo mittitur, quia a nullo est». Si ergo aliqua Persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

2. Praeterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinae Personae non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina Persona quae mittitur, sit a Persona mittente.

3. Praeterea, si Persona divina potest mitti ab eo a quo non est, nihil prohibebit dicere quod Spiritus Sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo. Quod est contra Augustinum, XV «De Trin.» [13]. Ergo divina Persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

Sed contra est quod Filius mittitur a Spiritu Sancto, secundum illud Is. 48,16: «Et nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus

[a] *Sent.* 1 d.15 q.3; *Cont. errr. Graec.* c.14; *De pot.* q.10 a.4 ad 14.
[10] Vide *De Trin.* l.2 c.17: ML 42,866.
[11] C.20: ML 42,908; cf. *Cont. Serm. Arian.* c.4: ML 42,686
[12] C.26: ML 42,1092.

eius». Filius autem non est a Spiritu Sancto. Ergo Persona divina mittitur ab ea a qua non est.

Respondeo dicendum quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim [19], Persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est aeternaliter. Et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu Sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad praedicandum a Spiritu Sancto.—Augustinus autem dicit, II «De Trin.» [20], quod Filius mittitur et a se et a Spiritu Sancto; et Spiritus Sanctus etiam mittitur et a se et a Filio [21]: ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet Personae, sed solum Personae ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet Personae.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem. Quia cum dicitur aliqua Persona mitti designatur et ipsa Persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinae Personae attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium Personae quae mittitur, sic non quaelibet Persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius Personae. Et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus Sanctus autem a Patre et Filio. Si vero Persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit Personam missam.—Non autem propter hoc homo dat Spiritum Sanctum: quia nec effectum gratiae potest causare.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

del Espíritu Santo. Luego la persona divina es enviada por aquella de quien no procede.

Respuesta. Acerca de esta cuestión han pensado los autores de diferentes maneras. En opinión de unos, la persona divina no es enviada más que por aquella de quien eternamente procede; y conforme a esto, cuando se dice que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, se debe entender en cuanto a la naturaleza humana, según la cual fué enviado por el Espíritu Santo a predicar.—Mas, por otra parte, San Agustín dice que el Hijo es enviado por sí mismo y por el Espíritu Santo, como a su vez el Espíritu Santo es enviado por sí mismo y por el Hijo, de suerte que en Dios ser enviado no conviene a cada una de las personas, sino exclusivamente a la persona que procede de otra, y, en cambio, enviar es cosa que conviene a cada una de las personas.

Sin embargo, uno y otro parecer son de algún modo acertados, porque cuando se dice que es enviada una persona, se designan dos cosas: la persona procedente de otra y el efecto visible o invisible, según el cual se entiende la misión de la persona divina. Si, pues, por el que envía se designa el principio de la persona enviada, no puede enviar una cualquiera de las personas, sino sólo aquella a la cual conviene ser principio; y en este sentido el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu Santo por el Padre y por el Hijo. En cambio, si por persona que envía se entiende el principio del efecto, por razón del cual se habla de misión, entonces es toda la Trinidad la que manda a la persona enviada.—Y de aquí no se sigue que el hombre dé el Espíritu Santo, puesto que no puede causar el efecto de la gracia.

Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

[19] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 1 d.15 c.1; BONAVENT., ibid., a.1 q.4.
[20] C.5: ML 42,849; cf. *Contra Maximin.* l.2 c.20: ML 42,789
[21] *De Trin.* l.2 c.5: ML 42,849; l.19: ML 42,1084.

TRATADO DE LA CREACION EN GENERAL

(q.44-49)

INTRODUCCION AL TRATADO DE LA CREACION EN GENERAL

I. Finalidad del tratado

Los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos (Ps. 18,1). Pocas inteligencias habrán captado en visión completa de conjunto la grandiosa sonoridad de este pregón y de este anuncio de manera tan clara y espléndida como el autor de la SUMA, y quizás ninguno como él, en su sublime tratado *Sobre Dios Creador,* nos ha repetido a los demás hombres esos ecos del poder, de la sabiduría, de la gloria y de la bondad de Dios con acentos tan armoniosos para la inteligencia. El Doctor Angélico, con visión excepcionalmente certera, supo ver a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en Dios, y supo también transmitir esta visión a la posteridad en el lenguaje sencillo y transparente de la verdad. Dios anda en las páginas de este tratado como en los días genesíacos del relato mosaico. ¡Singular realización de la promesa divina: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios!*

Tal es el objeto de las 76 cuestiones restantes de la primera parte de la SUMA TEOLÓGICA: dar a conocer acerca de Dios, a la luz combinada de la fe y de la razón, lo que de El se nos manifiesta en la universalidad de los seres por El creados.

Después que Santo Tomás, en los tratados precedentes, ha estudiado a Dios *en sí mismo,* uno en esencia y trino en personas, pasa ahora, en este tercer tratado, a completar el estudio de Dios, considerándole en sus relaciones con el universo entero, integrado por todo lo que no es El. Efectivamente, para conocer a Dios no basta considerarle en su esencia única *(De Deo Uno)* y en su vida íntima o actividad y operaciones *ad intra,* por las que la esencia divina, permaneciendo *una y única,* origina y constituye las divinas personas *(De Deo Trino);* es preciso estudiarle también en su obrar y operaciones *ad extra,* por las que se proyecta en las criaturas, término real y extrínseco de la actividad divina, que, siempre formalmente inmanente en sí misma, produce efectos distintos de sí. En todo efecto se refleja de algún modo, total o parcialmente, la naturaleza de su causa, según que ésta sea unívoca o análoga, es decir, de idéntica o de distinta naturaleza respecto de sus efectos. De ahí que, en teología sobrenatural, a Dios se le pueda conocer, y para conocerle se le deba estudiar en sí mismo y en sus efectos, que nos manifiestan su obrar, como el obrar nos manifiesta su virtud y ésta nos manifiesta su naturaleza. El propio Santo Tomás, al comenzar su tratado sobre la creación en la *Suma contra Gentes,* lo justifica del siguiente modo:

"El conocimiento perfecto de una cosa no puede ser completo sin conocer su obrar, puesto que de la forma y modo de la acción se

deducen el carácter y alcance de la potencia operativa, que a su vez manifiesta la naturaleza del ser, ya que cada agente obra según su naturaleza. Ahora bien, como enseña el Filósofo, hay dos clases de acciones: unas que permanecen y terminan en el agente, como el sentir, el entender y el querer; otras que tienen un efecto exterior, como el calentar, el serrar y edificar. Ambas convienen a Dios: unas, en cuanto entiende, quiere, goza y ama; las otras, en cuanto produce las cosas y las conserva y gobierna... De la primera de estas acciones se ha tratado ya al hablar del conocimiento y voluntad de Dios (tratado *De Deo Uno et Trino)*. Debemos, por consiguiente, para completar la ciencia divina, tratar también de la segunda clase de acciones, a saber: de aquellas por las cuales Dios produce y gobierna las cosas" [1].

Sin este tratado quedaría manco e incompleto el conocimiento sobrenatural de Dios, emprendido por el Santo en la primera parte de la SUMA. El estudio teológico de Dios no puede prescindir de esta actividad divina, por la que Dios produce, conserva y gobierna las criaturas. Sin esta consideración sería la teología tan incompleta como un tratado del mundo o de las criaturas en que se omitiese la consideración de Dios. La teología, aunque su objeto y finalidad primariamente sea Dios en sí mismo, tiene mucho que decirnos acerca del mundo, y tiene que decírnoslo no sólo porque la filosofía y toda la ciencia natural nos dan un concepto inadecuado del mundo, que es preciso supla la teología, sino también porque mediante las relaciones de Dios con el mundo, como efecto de Dios, conocemos a Dios mejor y más integralmente.

El estudio de las relaciones de Dios con el mundo sigue, no obstante, una trayectoria inversa en la teología propiamente dicha y en la que inexactamente se viene llamando teología natural o teodicea [2]. La teología, para completar el conocimiento de Dios, desciende de Dios a las criaturas; la teodicea, para completar el conocimiento de las criaturas o del ser en común como abstraído del orden sensible, asciende de las criaturas a Dios, última causa eficiente, ejemplar y final de las mismas; la teología, en este tratado, trata de ver a Dios en las criaturas, mientras que la teodicea trata de ver al ente en común en su primera causa, que es Dios. Oigamos otra vez al propio Santo Tomás:

"En la filosofía, que considera a las criaturas en sí mismas y mediante ellas conduce al conocimiento de Dios, la consideración primordial es de las criaturas y termina en el conocimiento de Dios; en la teología, que considera a las criaturas sólo en orden a Dios, primeramente se tiene el conocimiento de Dios y después el de las criaturas, y por eso este segundo conocimiento es más perfecto, por asemejarse al conocimiento de Dios, que, conociéndose a sí mismo, ve las demás cosas" [3].

[1] *Contra Gentes* 2,1.

[2] La teodicea o teología natural no es una ciencia formalmente de Dios, como suponen frecuentemente los manuales de filosofía; sólo le estudia como objeto material, de donde ha tomado el nombre. El objeto propio formal de la teodicea, como parte integral de la metafísica, es el *ser en común*, considerado en sus supremas causas *extrínsecas:* eficiente, ejemplar y final, que es Dios. De ahí que estudie a Dios como objeto material, no como formal. No hay más ciencia formalmente de Dios que la teología sobrenatural. Al incorporar, casi literalmente, a los manuales de filosofía escolástica el tratado teológico *De Deo Uno* de la SUMA, no se ha reparado en trasladar también el planteamiento teológico de las cuestiones, dando con ello ocasión a que se considerase la teodicea como una ciencia formalmente en Dios. En teodicea o teología filosófica no se debía preguntar: si existe Dios, ¿cuál es su naturaleza?; ¿cuáles sus atributos?; sino: ¿qué existencia, naturaleza y atributos de ser exigen las criaturas para su última explicación racional? De este modo se seguiría entendiendo la teodicea como la entendió Santo Tomás y se evitarían algunas cuestiones modernas filosóficas acerca del problema de Dios. (Cf. SANTO TOMÁS, *Commentarium in librum Boethii «De Trinitate»* q.5 a.4 c y q.2 a.2 ad 1.)

No hay aquí, sin embargo, un círculo vicioso, como tampoco lo hay entre la cuestión segunda de la SUMA y el tratado que nos ocupa, en el sentido de que en filosofía se intente anclar el conocimiento de Dios en el conocimiento de las criaturas, y en teología viceversa. Hay un círculo, pero no vicioso, sino plenamente justificado y armónico. En la teodicea se parte del análisis experimental de las criaturas, no como criaturas o efectos en el primer estadio de nuestro proceso cognoscitivo, sino como meros hechos existenciales, de los cuales es preciso dar una explicación racional; esta explicación racional termina en la exigencia lógica de un ser real cuyos atributos y propiedades coinciden con los que integran la idea filosófico-religiosa que tenemos de Dios, y así se demuestra lógica y rigurosamente la existencia de Dios y lo que naturalmente puede conocer la razón humana por las criaturas sobre la naturaleza y atributos de Dios. En cambio, en teología, especialmente en el presente tratado, se parte de los conocimientos ciertos de la fe sobre Dios, ilustrados con algunos conocimientos de razón, hasta llegar a conocer a Dios formalmente como creador, conservador y gobernador de todas las criaturas, con lo cual se completa y afianza al propio tiempo el conocimiento de las mismas criaturas. De este modo, la casi totalidad de las conclusiones de este tratado teológico y de la teodicea son *materialmente* idénticas; pero son *formalmente* distintas e independientes, por tener distinto medio de conocimiento y distinto punto de partida, a saber: los hechos de experiencia sensible y los principios de la razón humana en teodicea, y la fe y la revelación en teología.

II. Contenido y orden del tratado

Modelo exacto de sabio que ordena, precisa y completa, Santo Tomás abarca maravillosamente en este tratado todas las relaciones de Dios con el universo. El tratado responde a estas cuestiones: ¿Es Dios el principio o causa para existir de todos los seres del universo? ¿De qué los ha hecho y cómo los ha hecho? ¿Cuál fué su modelo para la concepción y realización de esta obra tan maravillosa? ¿Por qué y para qué ha hecho Dios el universo? ¿Cuándo le hizo? ¿Procede de Dios también la inmensa variedad que observamos en los seres que integran el universo? ¿Qué fin se propuso Dios al hacer tan múltiples y variados los seres? ¿En qué ha hecho consistir esta variedad en general y en particular respecto de cada serie de seres? ¿Cómo conserva y rige Dios el universo en su ser y obrar? ¿Cómo obra Dios en el obrar de cada uno de los seres y cómo hace que obren unos en otros?

En las 76 cuestiones restantes de la primera parte de la SUMA va el Santo solucionando todos estos problemas, aunque no siempre en el orden en que nosotros los hemos formulado. Primeramente determina en general todos los aspectos en que Dios puede ser causa de los seres (q.44), excluyendo los aspectos de causa material y formal,

[3] *Cont. Gent.* 2,4.

que, por ser esencialmente partes y constitutivos intrínsecos, implican potencialidad e imperfección y supondrían la identidad de Dios con el mundo (panteísmo). De Dios como causa final trata aquí con suma brevedad, porque lo ha de hacer extensamente en la primera sección de la segunda parte de la SUMA al hablar del fin último del hombre, síntesis de toda la creación sensible.

Determina después (q.45) el modo de acción por la que Dios produce los seres, haciendo ver que los ha producido por creación, es decir, sacándolos de la nada con su virtud omnipotente.

En la cuestión 46, bajo el título "Del principio de duración de los seres", resuelve el problema del origen temporal o eterno del mundo.

De la cuestión 47 a la 102 trata de la distinción de los seres y de la creación de sus diversas clases en particular: primero, de la distinción de los seres en general (q.47), y después, de las clases supremas de seres en particular: del bien y del mal (q.48-49), de los ángeles y criaturas puramente espirituales (q.50-64), de las criaturas puramente corporales o mundo corpóreo (q.65-74) y, por último, del hombre, criatura mezcla de espiritual y corporal (q.75-102). Del hombre trata en último lugar, por seguir el orden del relato del Génesis y por tratar antes de las partes espiritual y corporal de que se compone.

Del bien no trata en especial en este lugar, porque ya lo ha hecho en la cuestión 5, y, además, nadie ha negado que Dios sea su autor, como se ha negado respecto del mal.

Del mal trata sólo en general y con suma brevedad, dejando para los lugares respectivos el hacerlo sobre los males en particular, al tratar de los bienes en cuya privación consisten.

Cierra y completa el Santo su tratado sobre la creación considerando a Dios como conservador y gobernador de todo el universo integral (q.103-119). Las criaturas reciben de su primera Causa la triple perfección que en ellas hay: perfección de ser, de obrar y de tender hacia sus respectivos fines y conseguirlos.

Dios no es un simple arquitecto del mundo que, una vez preparados y ultimados los planos de la obra, los entrega al constructor y se desentiende de ellos para su realización; sino que lo es todo para la obra del universo: el Diseñador absoluto e independiente, el supremo Constructor, el Conservador universal y el soberano Gobernador, y a la vez es la fuente constante de ser, de vida y de actividad como omnímodo principio regulador y fin último de toda la creación en su doble aspecto de ser y de obrar.

Las cuestiones que se refieren a la creación de los ángeles y del mundo corpóreo, al hombre y a la conservación y gobernación, no van incluídas en el presente volumen.

Damos a continuación el esquema completo de todo el tratado de la creación, tal como lo desarrolla el Santo en la SUMA, señalando las cuestiones de todo él y los artículos de las partes contenidas en el presente volumen.

TRATADO TERCERO

DIOS, CREADOR, CONSERVADOR Y GOBERNADOR DE TODAS LAS COSAS

(q.44-119)

Esquema del tratado:

I.—DIOS, CREADOR:

A) Producción de las criaturas en general:

a) EL HECHO: Dios es la causa primera de todos los seres. q.44
1. Dios es la causa eficiente de los seres a.1
Incluso de la materia prima a.2
2. Dios es la causa ejemplar de todos los seres. a.3
3. Dios es la causa final de todos los seres a.4

b) EL MODO: Dios ha producido los seres por creación..... q.45
1. Crear es producir todo el ser de la nada a.1
2. Dios tiene potencia creadora, porque es necesario que haya producido todos los seres de la nada. a.2
3. La creación por parte de la criatura es una relación real de dependencia en el ser a,3
4. Ser creados conviene propiamente sólo a los seres subsistentes a.4
5. El crear es acción propia y exclusiva de Dios. a.5
6. La acción creadora compete a toda la Santísima Trinidad en común a.6
7. En virtud de la creación, en todas las criaturas existe un vestigio de la Trinidad a.7
8. En las obras de la naturaleza y del arte no hay creación a.8

c) EL TIEMPO: El mundo ha sido creado en el tiempo, no *ab aeterno* q.46
1. Sólo Dios es necesario *ab eterno* a.1
2. La temporalidad del mundo la conocemos sólo por la fe; no es demostrable a.2
3. El mundo fué creado en el principio del tiempo.. a.3

B) La distinción de los seres:

a) La distinción de los seres en general q.47
1. La multitud y distinción de los seres proceden de Dios a.1
2. Asimismo, la diversidad entre ellos a.2
3. El mundo es único con unidad de orden y de relación a.3

b) La distinción de los seres en particular: el bien y el mal:

1.º Naturaleza del mal q.48
1. El mal es carencia privativa del bien a.1
2. El mal existe en las cosas como privación o defecto a.2
3. El bien es el sujeto del mal a.3
4. No se da nada que sea absolutamente mal ... a.4

5. Todo mal de la criatura racional es mal de pena o mal de culpa a.4
6. La culpa tiene más carácter de mal que la pena a.6

2.º Causa del mal q.49
1. El mal no es causado sino por el bien a.1
2. Dios es causa indirecta del mal físico y de pena; del mal de culpa no lo es de ningún modo... a.2
3. No existe un sumo mal causa de los males ... a.3

c) Distinción de las criaturas en espirituales, corporales y mezcla de espiritual y corporal:
1. Creación de la criatura puramente espiritual (véase el *Tratado de los ángeles*) q.50-64
2. Creación de la criatura puramente corporal (véase el *Tratado del mundo corpóreo*) q.65-74
3. Creación del hombre (véase el *Tratado sobre el hombre*) q.75-102

II.—DIOS, CONSERVADOR Y GOBERNADOR DE LAS CRIATURAS (véase tratado aparte) q.103-119

B I B L I O G R A F I A

En esta bibliografía no van incluídos los manuales corrientes de teología dogmática o de filosofía, ni los comentaristas y expositores de la primera parte de la SUMA de Santo Tomás, citados en la página 20 del primer volumen.

BARTMANN, B. : *Die Schöpfung* (Paderborn 1928).
BILLOT, L. : *Dogma creationis: an ex initio Geneseos demonstretur:* «Gregorianum» (1920) p.177ss.
BLONDLAU, L. : *De cognoscibilitate et demonstrabilitate creationis per solas vires rationis:* «Coll. Namurecenses» (1913) p.9ss.
BOEUR, V. : *La création passive:* «Rev August.» (1919) 1 p.233ss.
BOSSUET, B. : *Élévations sur la création.*
BOYER, C. : *De Deo creante et elevante* (Romae 1940).
COCCIO, A. : *Sopra una reciente definizione della Creazione:* «Riv. di Fil. Neoscol.» (1946) p.203ss.
CHETWOOD, T. B. : *God an creation* (New York 1928).
CHEVALIER, J. : *Aristôte et S. Thomas d'Aquin: ou l'idée de création:* «Les Lettres» (1927) p.423ss.
COLLET, A. : *El problema de la posibilidad de la creación «ab aterno»:* «Criterio» (1927) p.419s.
CHOSSAT, M. : *Dieu:* «Dictionnaire de Théol. Cath.», 4,1180.
CRETEUR, J. : *L'éternité de la création dans S. Thomas:* «Rev. August.» (1910) 2 p.345ss.
DENZINGER - BANNWART - UMBERG : *Enchiridion Symbolorum,* Index syst. *Creatio.*
DUBOIS, E. : *De exemplarismo divino* 4 vols. (Romae 1895).
DURANTEL, J. : *La notion de création dans S. Thomas:* «Ann. de Philosophie Chrétienne» (1912).
ESSER, Th. : *Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung* (Münster 1895).
ESLICK, L. J. : *The thomistic doctrine of the unity of creation:* «The New Scholasticism» (1939) p.49ss.
FOREST, A. : *La causalité immédiate de Dieu:* «La Structure Métaphysique du Concret», p.76-81.
GILSON, E. : *Les êtres et leur contingence:* «L'Esprit de la Phil. Médiévale», prem. série, p.67ss.
HUGON, E. J. : *La causalité instrumentale en théologie* (París 1907).
JOLIVET, R. : *Aristôte et la notion de création:* «Rev. de Sciences Phil. et Théol.» (1930) p.5ss.
LAGRANGE, J. M. : *Platon théologien:* «Rev. Thom.» (1926) p.196.
— *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristôte:* ibid. (1926) p.285.
LAHOUSE, G. : *De Deo creante et elevante* (Brugis 1904).
LEPICIER, A. L. : *De pertinentibus ad divinam operationem* (Parisiis 1909).
— *De aeternitate mundi diatriba* (Parisiis 1882).

LOMBARDI, A.: *S. Tommasso e il problema del divenire universale* «A. S. Tommasso d'Aquino» (Symp.).
MACONGUE, R.: *La création* (París 1924).
MANSER, G. M.: *La esencia del tomismo,* trad. de V. G. Yebra (Madrid 1947).
MANSION, M.: *Création:* «Bulletin Thomiste» (janvier-février 1927).
MARITAIN, J.: *St. Thomas and the problem of evil* (Milwaukee 1942).
MUNCUNILL, I.: *De Deo creante* (Barcinonae 1922).
PALMIERI, D.: *De creatione et de praecipuis creaturis* (Romae 1910).
PHILIPPE, T.: *Contemplation métaphysique et mystère de la création:* «Rev. de Siences Phil. et Théol.» (1940).
PALUSCSAK, P.: *Imago Dei in homine:* «Xenia Thom.», 2 p.119ss.
PARENTE, P.: *De creatione universali* (Torino 1946).
— *In male sec. la dottrina di S. Thoma:* «Acta Pont. Rom. S. Thomae» (1940).
PÉGUES, Th.: *Commentaire français littéral de la «Somme» de S. Thomas* t.3 (Toulouse 1908).
PENIDO, L.: *L'idée de création:* «Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique» (París 1931) p.2.ª c.2 p.346.
PESNELLE, P.: *Le dogme de la création et la science contemporaine* (Arras 1881).
PETRONE, R.: *Atto e potenza nel «De processione creaturarum a Deo»* «Div. Thom.» (Pl.) (1924) p.107ss.
PINARD, H.: *Création:* «Dict. de Théol. Cath.» (1908) t.2 col.2058ss.
— *Création y Dieu:* «Dict. Apol. de la Foi Cath.» (1911).
ROHNER, A.: *Das Schöpfungsproblem bei Moises Maimonides, Albertus Magnus und Thomas v. Aquin* (Münster 1913).
ROSSI, A.: *Similitudo Dei in creaturis:* «Div. Thom.» (Pl.) (1928) p.417.
ROZWADOWSKI, A.: *De optimismo universali sec. D. Thomam:* «Gregorianum» (1926) p.73ss.
SERTILLANGES, A. D.: *La création:* «Rev. Thom.» (1928) p.97ss.
— *La notion de création:* «Rev. Thom.» (1930) p.48ss.
— *Somme Théologique,* trad. francesa, con notas y apéndices, p.1.ª c.44-49 (París 1927).
SIEGFRIED, F. P.: *Creation:* «The Cath. Encyclopedia», vol.3.
TYRION, J.: *La notion de création passive dans le thomisme:* «Rev. Thom.» (1929) p.303ss.
VAN NOORT, G.: *Tractatus de Deo Creatore* (Amsterdam 1912).
VIGOUROUX, L.: *Création:* «Dict. de la Bible», 2,1103.
ZACCKI, A.: *Il problema del dolore dinanzi all'Intelligenza e al cuore* (Romae 1930).
ZELLER, ED.: *Phil. d. Griechen,* II Teil, 2 Abt. (4.ª ed.) p.595.
ZIMMERMANN, O.: *Warum Schuld und Schmerz*³ (Friburg. 1924).

Para las célebres e interesantes controversias entre E. Rolfes y A. Stockl y entre F. Brentano y Ed. Zeller acerca de la verdadera mente de Aristóteles sobre la creación, pueden verse referencias en *La esencia del tomismo,* por G. M. MANSER, p.614.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 44-46

LA CREACION

I. Trascendencia del problema de la creación

En el principio creó Dios el cielo y la tierra (Gen. 1,1). *Creo en Dios todopoderoso, Creador del cielo y la tierra.* Esta idéntica afirmación, tan clara y categórica, con que se abre la Biblia y comienzan todos los símbolos de nuestra fe cristiana, es la primera verdad revelada y la base teórica sobre la que descansan todas las otras verdades religiosas y teológicas. La Encarnación, de la que son como una extensión la Redención, la Iglesia y todo el sistema sacramental, completa en el orden sobrenatural el fin y plan divinos de la creación, que, como dice Santo Tomás, "es el primer efecto del poder divino" [1]. La creación es también un pilar fundamental de la filosofía cristiana, a la cual da un carácter teocéntrico, frente al antropocentrismo de toda la filosofía no cristiana. La afirmación de que Dios es absolutamente por la creación la primera fuente y origen de toda otra realidad, es en sí misma, aunque no en nuestro orden de conocimiento, la verdad primaria de orden existencial y la más fundamental de toda la filosofía. Como muy bien ha dicho don Angel González Alvarez, "el punto de arranque de la filosofía cristiana está en el reconocimiento de la verdad de la creación del mundo" [2].

En efecto, sólo a base de la creación pueden explicarse y comprenderse el origen del mundo, la distinción entre Dios y el mundo, la unidad del ser y pluralidad de los seres, la contingencia y dependencia esenciales de la criatura, el verdadero ideal y norma de la vida humana, la distinción entre el bien y el mal y tantos otros postulados sobre los que se fundamentan el ser y obrar rectos de los individuos y de las colectividades humanas. La misma criatura recibe su nombre del hecho de la creación, como de lo más radical y trascendente que hay en ella.

Con palabras casi idénticas afirman el sapientísimo cardenal Ceferino González, O. P. [3], y R. Jolivet [4] que los errores y las lagunas y vacilaciones, a primera vista incomprensibles, que con frecuencia se encuentran en los escritos de Platón y Aristóteles, se deben en gran parte a que les faltaba la idea de la creación. "Si Platón y Aristóteles—dice Gilson—hubiesen conocido algo del Génesis, probablemente sería hoy diferente toda la historia de la filosofía" [5]. A mayores des-

[1] *De potentia* q.3 a.1 obj.1.
[2] *El tema de Dios en la filosofía existencial* (Madrid 1945) p.20.
[3] Cf. *Filosofía elemental* c.1 a.3.
[4] *Aristôte et la création:* «Rev. des Sciences Phil. et Théol.» (1930) p.332.
[5] *The spirit of mediaeval philosophy* (London 1936) p.70.

varios filosóficos ha llevado a muchos modernos, más inexcusables que los dos grandes genios del paganismo precristiano, el haber negado la creación o el haberse desentendido de ella en sus investigaciones filosóficas. Históricamente y desde un punto de vista puramente natural, vemos aquí ejemplarizada la afirmación repetida en los Libros Sagrados: *El temor de Dios es el principio de la sabiduría* (Ps. 110). Un concepto de Dios como soberano e independiente principio de todas las cosas, tal como nos le ofrece la doctrina católica creacionista, es a la vez el principio generador objetivo de nuestra sujeción omnímoda y reverencial a Dios y de la auténtica sabiduría o ciencia, que se remonta en el estudio y concepción de todos los objetos del saber humano hasta los primeros principios y últimas causas de los mismos. Paralelamente puede observarse el hecho de que en toda filosofía, especulativa o práctica, donde falta la idea creacionista, falta también, al menos doctrinalmente, la sujeción de la ciencia, de las leyes y de los gobiernos a la norma absoluta de todos los entendimientos y de todas las voluntades.

Por eso la rehabilitación de la verdadera ciencia filosófica depende esencialmente de la rehabilitación de la idea de la creación enseñada por la ciencia católica.

Santo Tomás ha tratado este punto en todas sus obras con una elevación nunca superada por la razón humana, presentando la creación como el hecho exclusivo de la actividad infinita del Ser supremo, único poder capaz de salvar el inmenso vacío que separa a la nada de la existencia, y que obra libremente sin depender de cosa alguna en absoluto. El extraordinario interés que le mereció el problema de la creación se revela manifiestamente en el hecho de que no sólo se enfrentó con dicho problema en todas sus obras principales, como en el *Comentario a las Sentencias* [6], en las dos *Sumas* [7], en las *Cuestiones disputadas* [8], etc., sino que lo discutió detalladamente en escritos especiales, como en *De aeternitate mundi, De substantiis separatis,* en el Quodlibeto 3, en el Quodlibeto 12 y en otros lugares. Con razón, pues, se ha incluído entre las 24 tesis que contienen, según la Sagrada Congregación de Estudios, la doctrina fundamental, auténtica y genuina del Santo, la tesis 24, formulada en los siguientes términos:

"24. Por la misma pureza de su ser se distingue Dios de todas las cosas finitas. De donde se infiere, en primer lugar, que el mundo no pudo proceder de Dios más que por creación; en segundo lugar, que a ninguna naturaleza finita puede serle comunicada, ni por milagro, la virtud de crear, por la cual se produce el ser del efecto en cuanto a toda su razón de ser; por último, que ningún agente creado puede influir en el ser de ningún efecto sin haber recibido previamente la moción de la Causa primera. (Véase *Introducción general* p.146 del tomo 1.)

[6] *Sent.* 2 d.1 q.1; d.37 q.1.
[7] 1 q.44ss; *Cont. Gent.* 2,15ss.
[8] *De pot.* q.3

II. Noción de la creación

La palabra *creación* tiene en el uso corriente tres sentidos distintos. A veces se usa para significar cualquier clase de producción de un nuevo ser, ya se haga éste de la nada o ya se haga de otro ser preexistente; en este sentido la usan frecuentemente la Sagrada Escritura y los Santos Padres. Otras veces significa la producción original de una obra artística, o la elevación de una persona a alguna alta dignidad, como al decir que el Romano Pontífice crea obispos o cardenales. En el lenguaje filosófico y en los buenos hablistas del castellano se usa solamente para significar: *a)* la acción divina por la que Dios saca las cosas de la nada, y *b)* el conjunto de todos los seres creados por Dios. El uso de la palabra *creación* para significar la institución de un nuevo empleo, o la promoción a una alta dignidad, o la producción de originales obras artísticas y literarias, es considerado por tratadistas como Baralt, Cuervo y J. Mir como un censurable galicanismo.

La creación, hablando con propiedad, es una acción característica en la que se produce *todo el ser* sin que exista con anterioridad a la producción nada de él, ni la forma ni la materia. "Crear, hablando con propiedad, no es hacer de una cosa otra, porque esto se llama generación, sino es hacer de nada algo" [9].

Cuando cualquier agente creado produce alguna cosa, siempre la produce de algo ya existente que toma como materia para hacerla; la hace de algo, no de la nada. El carpintero hace la mesa de la madera; el árbol, de que procede la madera, es formado de la semilla de otro árbol y de los elementos de la tierra, del agua y del aire; estos elementos están formados, a su vez, por la naturaleza o por el arte, de lo que llamamos elementos o cuerpos simples; de igual modo, el cuadro artístico y la obra literaria se confeccionan de elementos aportados de algún modo por los sentidos exteriores y la combinación de los mismos en la elaboración de facultades superiores, sean estos elementos ideas, o colores, o sonidos proyectados sobre el papel, el lienzo o en cualquier ejecución expresiva. En todos estos casos y los similares, la facultad y la acción productivas se limitan a producir siempre algo de algo, una cosa de otra, una nueva forma, substancial o accidental, en una materia o sujeto ya existentes bajo otra forma: nunca se produce *todo,* ni lo que se produce, se produce de la nada. Es verdad que lo que se produce no existía antes como tal; pero ya existía de algún modo y bajo alguna forma.

Dios, por el contrario, puede hacer las cosas sin que necesite para hacerlas más que su potencia productiva. No sólo puede producir un ser que no existía como tal o bajo tal forma, pero que existía de otro modo o bajo otra forma, sino que puede hacer el ser totalmente, originando todo lo que le constituye, materia y forma, y, por tanto, hacerle de la nada. Esta producción es la verdadera y auténtica creación.

"Lo que es producido—dice Santo Tomás—no puede suponerse anterior a la producción. Así, cuando se produce un hombre, no era

[9] V. GRANADA, *Obra Selecta* (ed de la BAC, Madrid 1947) p.88

antes hombre, sino que de no hombre se hace hombre, como lo blanco de lo no blanco. De aquí es que, si se considera la emanación de la universalidad de los seres de su primer principio, es imposible presuponer ente alguno a esta emanación, puesto que ser nada es lo mismo que no ser ente. Luego, así como la generación del hombre se hace del no ente que es el no hombre, de igual modo la creación, que es la emanación de todo el ser universal, se hace del no ente que es la nada" [10].

La creación se puede considerar bajo cuatro aspectos distintos, que responden a sus cuatro causas o elementos constitutivos intrínsecos y extrinsecos, según los cuales suelen darse de ella estas cuatro definiciones: 1. Atendiendo a su causa material, término *a quo* o punto de partida material, se define: *Productio ex nihilo* [11], es decir, producción que se hace de la nada o sin que exista materia alguna de la que se produzca el nuevo ser. 2. Por orden al fin de ejecución, término *ad quem* o de arribo, se define: *Productio rei secundum totam substantiam* [12], es decir, producción de todo el ser, materia y forma. 3. Considerándola por parte de su causa eficiente propia, se define: *Emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus* [13]: producción de todo el ser por la causa universal, que es Dios. 4. Considerando el orden entre el término *a quo* y el término *ad quem*, se define: *Transitus de non ente simpliciter ad ens simpliciter* [14]: tránsito del no ser en absoluto al ser subsistente. Santo Tomás añade todavía otra definición descriptiva mediante una propiedad esencial de la creación: *Prima actio quae circa rem exercetur* [15]. La creación es la primera acción que puede ejercerse sobre cualquier ser, puesto que por ella comienza a existir integralmente el ser, y toda otra acción supone ya el ser existente de algún modo. Refundiendo en una todas estas definiciones, la creación se define: "Primera producción de todo el ser, hecha de la nada por la causa universal, que es Dios".

El desenvolvimiento detallado de estas nociones de la creación se hará en el epígrafe VI, al exponer la naturaleza metafísica de la creación según Santo Tomás.

III. Proceso evolutivo del concepto de creación. Origen cristiano de la idea exacta de la creación

"El proceso evolutivo del creacionismo dentro del terreno científico—escribe G. M. Manser—fué sobremanera fatigoso y confuso: una lucha de más de mil años contra el dualismo y el panteísmo hasta el esclarecimiento de la idea de la creación bajo el influjo de la revelación cristiana" [16]. La solución integral del problema sobre el origen del mundo es efectivamente uno de los hechos que evidencian históricamente la insuficiencia moral de la inteligencia humana para el esclarecimiento de ciertas verdades naturales, que en absoluto pudieran conocerse por las solas fuerzas de la razón. De hecho, ni Platón ni

[10] 1 q.45 a.1.
[11] 1 q.45 a.1.
[12] Conc. Vat. (D 1805).
[13] 1 q.45 a.1.
[14] *Cont. Gent.* 2,21; 1 q.45 a.2 ad 2
[15] *Cont. Gent.* 2,21.
[16] *La esencia del tomismo*, trad. de V. G Yebra, p.611

Aristóteles llegaron a ver con claridad la creación, ni como hecho ni como verdad especulativa. Los demás filósofos precristianos alcanzaron en este respecto todavía menos que los dos grandes genios helénicos; si en algunos de ellos se encuentra alguna alusión a la creación, es precisamente para negarla, como en el caso del epicúreo Lucrecio [17]. Unicamente Filón de Alejandría, fundador de la escuela judaico-alejandrina y tan entusiasta de su religión judía como de la filosofía griega, particularmente la platónica, usó una terminología expresamente creacionista. Pero, aparte de ser hoy muy discutible la mente del autor, su dudosa doctrina creacionista es solamente un intento de conciliar el Dios creador del Antiguo Testamento con el Demiurgo de la escuela platónica.

Respecto de Platón, parece hoy cosa cierta que no tuvo idea de la creación. Su célebre Demiurgo, agente misterioso que introduce al fin de su vida en el *Timeo* [18] para explicar el origen del mundo sensible, y que algunos identificaron con el auténtico Creador, mientras otros le creen al menos conciliable con él, es solamente, según los mejores intérpretes modernos, un enigmático agente muy secundario, que ni crea de la nada ni produce seres reales [19].

El caso de Aristóteles es diferente, siguiendo todavía hoy en obscuridad su mente sobre la creación. La opinión de que *Aristóteles no tuvo ningún conocimiento consciente de la creación de la nada* es compartido por los agustinianos, por la mayoría de los tomistas y por gran número de críticos modernos, como L. Rougier, J. E. Erdmann, H. Ritter, Ed. Zeller, A. Stökl, De Wulf, etc. Por otra parte, Santo Tomás, en su habitual condescendencia con el Filósofo, parece atribuirle semejante conocimiento en las cuestiones disputadas *De potentia* (q.3 a.5). Según Manser [20], mantuvo el Santo esta posición en la SUMA (p.1.ª q.44 a.1). Gilson [21] y Maritain [22] opinan lo contrario, a nuestro parecer con mejor fundamento que Manser. Conocedores modernos de Aristóteles, como Chr. A. Brandis, Von Hertling, Francisco Brentano, F. Rolfes y Trendelenburg, siguen manteniendo la supuesta posición de Santo Tomás en *De potentia*. Los defensores de una y otra opinión convienen, sin embargo, en que la creación está en perfecta armonía con los principios metafísicos del Filósofo, aunque él no llegase ciertamente a sacar de ellos semejante conclusión. El hacerlo estaba reservado a Santo Tomás de Aquino, que, como en tantos otros casos, supo aprovechar el método y los principios aristotélicos mejor que el propio Aristóteles [23]. G. M. Manser, después de seguir las interesantísimas polémicas sobre este particular entre E. Rolfes

[17] «Principium hinc cuius nobis exordia sumit,—Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam» (LUCRET., *De rerum natura* 1 v.148-149). «Nequaquam nobis divinitus esse creatam—Naturam mundi quae tanta est praedita culpa» (ibid., lín.180).
[18] V. 49a (ed. Didot).
[19] Para el esclarecimiento de la mente de Platón en este respecto, pueden verse: A. E. TAYLOR, *Plato* (London 1926) p.444; LAGRANGE, O. P.: «Rev. Thom.» (1926) p.106; A. BREMOND, *Note sur le Dieu de Platon:* «Arch. de Phil.» 10,2; «Dict. de Théol. Cath.» (1908): *Création.*
[20] *La esencia del tomismo* p.614
[21] *The spirit of mediaeval philosophy* (London 1936) p.438.
[22] *La phil. bergsonienne* (París 1930) p.642.
[23] El abismo que, en todo caso, media entre Santo Tomás y Aristóteles en su actitud respecto de la creación, bastaría para evidenciar la independencia y superioridad con que el Santo utilizó siempre los principios y métodos aristotélicos y a la vez para justificar la conclusión que sobre este hecho tan repetido formuló Gilson: «... Saint Thomas établissait solidement que sa philosophie ne relevait que d'elle même, et qu'elle constituait une synthèse originale irreductible par essence à l'un quelconque des systèmes du passé» (*La phil. du moyen âge* [París 1930] p.103).

y A. Stöckl y entre Brentano y Zeller y hacer por sí mismo un concienzudo análisis crítico-filológico de multitud de pasajes aristotélicos a la luz de las investigaciones modernas, formula las tres siguientes proposiciones, que parecen hoy lo más aceptable: Primera: "Aristóteles no afirmó ni negó la creación, porque no la conoció". Segunda: "La creación no está en contradicción con los principios metafísicos de Aristóteles". Tercera: "La creación está incluso implícita en los principios metafísicos de Aristóteles, como una conclusión que él mismo no sacó porque no llevó hasta el fin la doctrina del acto y la potencia" [24].

Efectivamente, Aristóteles no trató de la creación ex profeso en ninguna de sus obras, ni en éstas se han encontrado textos que expresamente la afirmen o la nieguen; no recurre a la creación, como era tan natural y lógico si la hubiese conocido, al refutar, mediante las nociones de acto y de potencia, el célebre principio eleático "de nada, nada se hace" [25], ni al tratar de explicar el origen de la materia prima y de las formas simples espirituales [26], ni incluso al admitir el tránsito del no-ser absoluto al ser [27]. A la materia prima y al alma humana las hace *ingeneradas,* e incluso atribuye un carácter *divino* a la parte superior del alma, y al propio tiempo las hace depender de Dios en su origen, lo cual es implícitamente hacerlas creadas. Sin embargo, no llegó Aristóteles a sacar o al menos a formular esta conclusión tan evidente. Por el "tránsito del no-ser absoluto ál ser", que parece la prueba más concluyente en favor de haber admitido la creación, sólo intenta Aristóteles contraponer la generación del nuevo ser substancial a la generación del ser accidental. como está claro por el contexto.

El negar la creación implícitamente. o en virtud de los principios, se le atribuye a Aristóteles por haber enseñado la eternidad del mundo y porque el aristotélico *motor inmóvil* no puede crear sin cambiarse él mismo en virtud del llamado *principio de contacto.* Ambas razones carecen en absoluto de fundamento. Como ha observado el P. Garrigou-Lagrange [27*], el mundo pudo haber sido creado tanto en la suposición de su existencia eterna como en el hecho de su origen temporal [28]. Los que esgrimen este tan débil argumento contra Aristóteles podrían darle algún valor lógico, a nuestro juicio, completándole con la identificación que hace Aristóteles de lo *aeternum* y lo *necessarium* al negar simplemente a todo lo eterno el acto y la potencia para no existir [29]. Tal vez por haber advertido esto, y en un intento de salvar la creación en Aristóteles, se esfuerza Santo Tomás en defenderle de haber enseñado la eternidad del mundo [30]. La supuesta contradicción entre el motor inmóvil y la creación se funda en un desconocimiento burdo de la verdadera noción que tiene Aristóteles de Dios como acto purísimo y como agente que obra, no por contacto físico, sino por contacto virtual, lo cual hace posible el obrar sin cambio alguno por parte del que así obra.

En cambio, la doctrina metafísica de Aristóteles sobre la necesidad y naturaleza de una causa primera, sobre la potencia y el acto, y particularmente su principio "lo actual es antes que lo potencial" [31], están en perfecta conformidad y armonía con la creación y lógicamente la exigen. Santo Tomás hará un continuo uso de estas nociones y principios aristotélicos para fundamentar y desenvolver su doctrina creacionista. Sin embargo, preciso es confesar que Aristóteles no llevó sus propios principios hasta hacerlos desembocar en la creación. Es posible que Aristóteles viese la necesidad metafísica de la creación, pero se resistió a admitirla por no poderla concebir. ¡De cuántos errores le hubiese librado el haber sacado esta conclusión tan lógica y natural y cuántas lamentables lagunas hubiesen desaparecido de sus obras! En lugar de haber hecho a Dios solamente causa primera del movimiento, le hubiese hecho también causa primera del ser en cuanto ser, y ¡cuántas cosas que no se explicó se hubiese explicado con esto! Mas *habent sua fata libelli,* y lo mismo sucede también a los grandes hombres.

La realidad de este hecho, penoso para todos los que se benefician de la herencia del padre y fundador de la metafísica, nos fuerza a incluir la doctrina creacionista entre aquellas verdades de las que, en frase concisa, dijo Lessing: "Muchas grandes verdades naturales no eran racionales cuando fueron reveladas; pero fueron reveladas para que pudieran hacerse racionales" [32]. La doctrina exacta y precisa de la creación es una de esas verdades que el entendimiento humano puede en absoluto conocer por sí solo, pero que de hecho no conoció sin el auxilio de la revelación cristiana.

Los Santos Padres nos dan ya, unánimemente, la idea de la creación y el hecho de la misma respecto del mundo [33]. Las dificultades que suelen suscitarse sobre algunos de ellos, como San Justino [34], Atenágoras [35], Metodio [36] y Eusebio Cesariense [37], no rompen esta unanimidad. Si alguna vez estos escritores parecen negar que el mundo haya sido hecho de la nada, es para afirmar que la nada no ha sido la materia de que se han hecho las cosas o que las cosas no han sido hechas de la nada integral, es decir, excluyendo incluso la causa eficiente. En este último sentido ciertamente están todos ellos conformes con la sublime frase de Bossuet: "Si por un instante dejase de existir Dios, eternamente no existiría nada".

Sin embargo, el desarrollo completo con toda exactitud y precisión metafísica del concepto y del hecho substancialmente de la creación, tal como hoy le tenemos, procede de Santo Tomás, quien lo hizo genialmente a base de la doctrina filosófica de Aristóteles y de la revelación cristiana.

Los pilares fundamentales del Santo para este desenvolvimiento fueron su doctrina del acto y la potencia, la distinción real de la esencia y la existencia en todos los seres creados y el análisis de los seres sujetos a nuestra experiencia sensible. De las tres grandes concepciones ontológicas del ser que ambientan originariamente todas

[24] *La esencia del tomismo* p.615.
[25] I *Physic.* 8 (Did. II 259,10).
[26] II *Physic.* 9 (Did. 200,20); III *De anima* c.5,1 (Did. III 467,8).
[27] V *Physic.* 1 (Did. II 309,6).
[27*] *Dieu:* «Dict. apol. de la foi cathol.» 1037.
[28] 1 q.46 a.1.
[29] I *De caelo* 12 (Did. II 387,19)
[30] 1 q.46 a.1
[31] VIII *Metaphys.* 8 (Did. II 569,38).
[32] Citado por M. GUEROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte* (Strasbourg 1930) vol.1 p.15.
[33] Sobre el desarrollo de la idea de la creación en la época patrística puede verse el gigantesco acopio de textos y fuentes que ha hecho H. Pinard, S. I., en el *Diccionario de teología católica* 2,2058ss.
[34] I *Apol.* n.10 y 67: MG 6,341.
[35] *Legatio pro christianis* n.19: MG 6,929.
[36] *De libero arbitrio:* MG 18,245
[37] IV *Demonstratio evangelica* c.1: MG 22,252

las modalidades del pensar filosófico, a saber: como ser puro, como devenir puro, como ser y devenir, es evidente que Santo Tomás se mueve siempre desde el principio hasta el fin de su pensamiento filosófico, dentro de la tercera, y a la modalidad peculiar aristotélico-tomista de esta tercera concepción, *ser-devenir,* es a lo que llamamos doctrina de Santo Tomás sobre el acto y la potencia. No vamos a entrar ahora a detallar este punto, que esperamos quede manifiesto al exponer en el epígrafe sexto de esta introducción la doctrina del Santo sobre la naturaleza metafísica de la creación. Sólo adelantamos la idea indiscutible de que no cabe cambio o transformación real de ningún género sin una distinción y composición reales de acto y de potencia, puesto que no se conciben la recepción o pérdida de algo, como lo exige toda transformación, sin haber distinción real entre el *sujeto* y *lo que* éste recibe o pierde. Toda transformación natural es, en efecto, a modo de *alteración,* que supone composición real de substancia y accidentes, o a modo de *generación* y *corrupción* substanciales, que suponen composición real de materia y forma, o, por último, a modo de *creación* y *aniquilación,* inconcebibles sin distinción y composición reales de una potencia o aptitud real para existir o para dejar de existir y del acto de la existencia, es decir, sin distinción y composición reales de esencia y existencia. Egidio Romano, que durante varios años había oído de labios del Santo la exposición enfática de estos postulados, concluía ya en el siglo XIII: "Por tanto, los que niegan la composición real de esencia y existencia podrán escapar de las consecuencias con subterfugios y paliativos, pero nunca podrán explicar racionalmente cómo toda criatura es mudable y factible y cómo recibe el ser por la creación o le pierde y deja de existir por la aniquilación [38].

IV. Principales errores acerca de la creación

Los errores filosóficos y teológicos sobre la creación del mundo son tan múltiples y variados, que ni siquiera para catalogarlos disponemos de espacio dentro del carácter de esta introducción. De ellos, unos se refieren a la substancia del hecho de la creación, otros versan sobre la circunstancia del tiempo de la misma o sobre la libertad y finalidad de Dios al crear.

Los primitivos filósofos, a quienes Santo Tomás califica de burdos o bisoños [39], no alcanzaron a elevarse sobre la materia ni a sospechar siquiera que ésta pudiera proceder de una causa superior a ella. Poco a poco y como a tientas, se fué progresando en la aproximación al conocimiento de la verdad de la creación. Pero ni los dos grandes genios del paganismo filosófico, Platón y Aristóteles, lograron desentenderse por completo del dualismo primordial respecto del origen del mundo, como hemos visto anteriormente.

Los filósofos y seudo-científicos anticreacionistas posteriores a la aparición del cristianismo, más inexcusables que los anteriores, unos

[38] «Ergo non ponentes compositionem essentiae et esse, poterunt fugere vel cavillare, sed nunquam vere salvare poterunt quo modo omnis creatura sit mutabilis et factibilis, et quomodo per creationem accipit esse, et quomodo potest annihilari et desinere esse» (*Sent.* 2 d.3 p.1.ª q.1 a.2).

[39] «A principio enim (antiqui philosophi) quasi grossiores existentes... (1 q.44 a.2)

niegan el hecho y hasta la posibilidad misma de la creación. Otros niegan la temporalidad de la misma y la libertad de Dios para crear, haciendo la creación tan necesaria como Dios mismo. Otros, en fin, niegan o desconocen la verdadera finalidad de Dios al crear. Cousin y Bergson, por el contrario, falseando el auténtico concepto de creación, han atribuído el poder creador a la criatura lo mismo que a Dios. "Dios crea—dice Cousin—al modo como el hombre crea su acción, sacándola no de la nada, sino de sí mismo" [40]. Bergson, con su típico *elan vital* o fuerza evolutiva creadora, que nunca llega a un término permanente, hace consistir a Dios y al mundo en un "hacerse continuo" [41], reproducción paliada de la doctrina de Heráclito y verdadero panteísmo evolucionista, condenado por la Sagrada Congregación del Indice. En todas las formas de panteísmo, de positivismo y de materialismo, así antiguas como modernas, se niega la creación o el verdadero carácter de la misma. Los neoplatónicos y los gnósticos admitían el dualismo de Dios y la materia, atribuyendo algunos al Demiurgo, o Dios inferior, el origen del mundo material. Los maniqueos admitían un verdadero dualismo de principios: un principio esencialmente bueno y origen del bien y otro esencialmente malo y origen de todo el mal. David de Dinant, a quien Santo Tomás tan justamente calificó de "supremamente necio" *(stultissime),* identificó a Dios con la misma materia prima. El idealismo panteísta germánico, el teosofismo y algunas formas del existencialismo de nuestros días destruyen igualmente la verdadera creación al negar la existencia de un Dios personal y supramundano.

La temporalidad de la creación es negada por todos aquellos panteístas, monistas, materialistas, etc., que de cualquier modo admiten la consubstancialidad de Dios y del mundo; por los dualistas de cualquier clase; por los averroístas, especialmente Siger de Brabant, a quien tan vigorosamente refutó Santo Tomás por defender la eternidad del mundo y del movimiento [42]. No deben, sin embargo, confundirse en esta cuestión los dos aspectos del hecho y de la posibilidad abstracta de una creación *ab aeterno.*

Acerca de la libertad absoluta y de la verdadera finalidad de Dios al crear han errado los monistas y evolucionistas de todos los tiempos; Orígenes, al fantasear como verdadera finalidad de Dios al crear el mundo sensible el preparar un lugar de castigo para los ángeles malos y las almas humanas que pecaron; Guenther y los que, como él, tratan de establecer un paralelismo de igualdad entre la procesión de las personas divinas y la procesión de las criaturas creadas por Dios [43]; Hermes, que hace necesaria la creación como complemento y manifestación del conocimiento que Dios tiene de sí mismo; algu-

[40] *Introduction à l'histoire de la philosophie* lect.5.

[41] *Evolution créatrice* p.7.

[42] Cf. MANDONNET, O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme.*

[43] En el origen o procedencia de la segunda y tercera personas divinas y de las cosas creadas hay, entre otras, las siguientes diferencias: 1.ª El Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre por naturaleza, en consubstancialidad y con la misma necesidad con que Dios se conoce y se ama a sí mismo; mientras que las cosas creadas proceden de Dios con distinción de naturaleza y por un acto libérrimo de la voluntad divina. 2.ª La acción divina *ad intra,* por la que se originan la segunda y tercera personas, es formal y exclusivamente inmanente; mientras que la acción *ad extra,* creadora, es formalmente inmanente y virtualmente transeúnte, con un verdadero efecto distinto realmente de Dios. 3.ª La procedencia de las divinas personas no lleva consigo absolutamente ninguna dependencia real entre ellas, mientras que la creación es el fundamento y base de la dependencia omnímoda de las criaturas con respecto a Dios.

nos protestantes, que, siguiendo a Bayle, Kant y Wegschneider, afirman que el fin del universo es única y exclusivamente la felicidad del hombre; Descartes, Hermes y otros, que no pueden concebir que Dios, al crear, se haya propuesto como fin la manifestación de su gloria sin que se le pueda tachar de filautista.

Omitimos otros muchos errores de que hace mención y que refuta Santo Tomás en el texto de la SUMA.

V. Doctrina de la Iglesia sobre la creación

La enseñanza dogmática de la Iglesia acerca de la creación puede resumirse del modo siguiente: Dios solo e inmediatamente ha creado de la nada todos los seres, individualmente las substancias espirituales y en conjunto la materia prima de todas las corporales, en el tiempo, libremente y para su gloria extrínseca, mediante la comunicación y manifestación de su bondad y perfección. Los puntos detallados de esta doctrina son los siguientes:

1.º *Es de fe que Dios es el único principio de todas las cosas, distinto de todas y de cada una de ellas:* doctrina expresamente contenida en la Sagrada Escritura, especialmente en los primeros capítulos del Génesis, en los salmos 8, 18, 64, 144 y 146; en el libro de la Sabiduría, c.11 y 14, y en la Epístola a los Romanos, c.1 [44]; es también doctrina contenida en todos los símbolos de la fe y definida expresamente por los concilios, especialmente el IV Lateranense (D 428) y el Vaticano (D 1782).

2.º *Es de fe que Dios ha creado el mundo en sentido estricto, es decir, sacándole de la nada con sólo su poder infinito:* doctrina definida en los concilios y lugares anteriormente citados.

3.º *Es de fe que no hay materia alguna no producida por Dios o coeterna con El* (ibid.).

4.º *Es de fe que Dios creó el mundo no por alguna indigencia o para obtener o aumentar su felicidad, sino para manifestar su perfección, haciendo a las criaturas partícipes de ella.* Esto significa que el fin principal de la creación es la gloria extrínseca de Dios; pero que tuvo Dios, no obstante, otros fines intermedios, como son la existencia y perfección de las criaturas y la glorificación de las criaturas racionales; por donde toda criatura racional puede decir con el Salvador del mundo y guardada la debida proporción: "Glorifícame, Padre, a fin de que yo te glorifique" [45].

5.º *Es de fe que Dios creó el mundo libérrimamente, sin ninguna necesidad intrínseca ni extrínseca* (D 1783 1805 1908).

6.º *Es de fe que Dios creó el mundo en el tiempo, no "ab aeterno"*, es decir, que a la existencia del mundo precedió su no existencia (D 428 1783 391 501); es doctrina claramente contenida en muchos lugares de la Sagrada Escritura y en la tradición, además de los concilios citados. Respecto a la posibilidad de que Dios hubiese creado el mundo *ab aeterno,* nada hay definido por la Iglesia, como

[44] En el *Indice doctrinal* de la Biblia Nácar-Colunga pueden verse otras muchas referencias de este y los siguientes puntos en la palabra *creación.*
[45] Io. 17,1.

tampoco lo hay concretamente sobre la antigüedad del mundo, pudiendo, por consiguiente, cada uno opinar sobre este punto racionalmente.

7.º *Es de fe que todo lo que Dios ha hecho es bueno y ordenado al bien.* Dios no es en ningún modo causa del pecado o mal moral, formalmente considerado; del mal físico es causa indirectamente, al crear causas defectibles, ordenándolo al bien común del universo, según luego explicaremos, y para sacar de esos aparentes males bienes verdaderos de un orden moral superior: doctrina manifiesta en la Sagrada Escritura y definida, en cuanto a los dos primeros puntos, en los concilios Lateranense IV y Tridentino (D 706 y 816).

La cognoscibilidad natural de la creación, aunque hoy es un hecho, no es de fe, a pesar de que el concilio Vaticano *(De revel.* cn.1) definió que con la sola razón natural se puede conocer a Dios *creador.* El concilio no quiso definir con esto la cognoscibilidad natural de la creación, como declaró la Comisión instituída por el mismo concilio para la interpretación auténtica de sus actas [46]. Tampoco es de fe que Dios no pueda conceder a una criatura el poder creador como causa principal o al menos como asociada instrumentalmente a la acción creadora. Sin embargo, lo primero es absolutamente cierto y unánimemente admitido por la teología católica; lo segundo es doctrina de Santo Tomás y común. No obstante, es de fe que sólo Dios es creador (D 428 y 1783).

VI. La exposición teológica de Santo Tomás acerca de la creación

A) Naturaleza de la creación

Como toda la entidad de un ser o de una acción procede de sus cuatro causas, conocidas éstas, se conocerán perfectamente tal ser y tal acción. De este modo vamos a estudiar ahora la naturaleza de la creación. Tomaremos como base la definición que anteriormente hemos llamado integral, a saber: "Creación es una producción de todo el ser de una cosa sacada de la nada por la causa universal, que es Dios". Esta definición está integrada explícitamente por las cuatro causas de la creación.

1. CAUSAS INTRÍNSECAS: MATERIAL Y FORMAL

En la producción del efecto creado no hay positivamente causa alguna material como materia *ex qua,* o de la cual se hace la cosa creada. El efecto creado se hace de la nada, *ex nihilo,* y se hace todo, completamente. La preposición *ex,* en castellano *de,* significa aquí, dice Santo Tomás: *a)* la negación de toda materia *ex qua,* de la cual se hace el nuevo ser; o *b)* simplemente el orden de sucesión entre la nada y el nuevo ser producido, al modo como decimos que de la mañana se hace el mediodía [47]. La acción creativa no tiene término al-

[46] Cf. *Acta Conc. Vatic.* p.79.
[47] *De pot.* q.3 a.1 ad 7.

guno material positivo como punto de partida. La expresión "hacerse de la nada", *fieri ex nihilo,* puede tener cuatro sentidos diversos: *a)* no hacerse en absoluto, como del que calla decimos que de nada habla; *b)* hacerse de la nada como de sujeto o materia positiva preexistente, como al decir que de la madera se hace la mesa; *c)* hacerse de la nada integral o absoluta, es decir, sin materia y sin causa eficiente; *d)* hacerse sin que haya algo positivo como materia de la que se hace el nuevo ser [48]. En la definición de la creación, la expresión se toma y es verdadera sólo en el cuarto sentido.

Tampoco exige la creación causa material como sujeto o materia *in qua*, o en la cual se produzca el nuevo ser, a la manera como el alma humana se produce en el cuerpo. En *De potentia* (q.3 a.1 ad 17) tiene Santo Tomás una frase tan concisa como luminosa, que, como muy bien se ha hecho observar, "pudiera haber evitado, en ésta y otras cuestiones fundamentales, discusiones de siglos" [49]. Es la siguiente: "Dios, al dar el ser por la creación, simultáneamente produce aquello que recibe el ser" [50]. Para el Santo no hay posibilidad de causación entitativa sin que el ser sea recibido en una potencia o sujeto distinto del ser; pero en la creación se producen simultáneamente los dos elementos, el acto y la potencia subjetiva, el sujeto y la forma, la esencia actual y la existencia por la que la esencia meramente posible, o como potencia, puramente objetiva, se hace subjetiva y formalmente actual. Sin embargo, es una sola producción, y no dos simultáneas, como fácilmente pudiera hacer creer la imaginación en una concepción física de semejante producción. Lo que propiamente se produce u origina por la creación no es la esencia abstracta, que no tiene en sí ningún ser de actualidad intrínseca [51], sino la existencia y la esencia como existente y actual en sí misma, actualizada y existente por la existencia.

Para nuestro modo de concebir esto, debemos distinguir aquí los siguientes momentos o aspectos metafísicos: *a)* consideración de la esencia divina simplemente como constitutivo de Dios: fundamento de la posibilidad de las cosas creadas; *b)* consideración de esta misma esencia vista por el entendimiento divino como parcialmente reproductible e imitable en infinitas participaciones analógicas: los posibles formales como *ordenables* a la existencia; *c)* consideración de algunos de estos posibles como queridos por la voluntad divina y *ordenados* por ella misma libérrimamente a la existencia absoluta o condicionalmente: futuros y futuribles o esencias propiamente dichas, que existirán o existirían en el tiempo y del modo decretados por la voluntad, a diferencia de los meros posibles, que no tienen ningún orden actual a la existencia; *d)* consideración de las cosas como existentes en sí mismas o en sus causas segundas. La creación consiste en el tránsito del momento *c)*, en que las esencias no tienen en sí absolutamente ningún ser actual intrínseco,

[48] Ibid.
[49] ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ, en rev. «Arbor» (Madrid) n.23 p.272.
[50] «Deus simul dans esse producit id quod recipit esse» (l.c.).
[51] Descartes enseñó que no sólo la existencia y la esencia como actual, sino también la esencia pura o como tal es creada por Dios. Tal vez fué éste el origen de otro error suyo mayor, el de enseñar que las esencias dependen de la voluntad divina, que, por tanto, puede cambiarlas cuando quiera. Efectivamente, si las esencias son creadas y la creación es un acto libre de Dios, pierden entonces las esencias su carácter de inmutables y necesarias y adquieren como tales la contingencia y mutabilidad de toda existencia y de toda esencia actual creadas.

ni en orden de existencia ni en orden de esencia, ni en cuanto a la forma ni en cuanto a la materia, al momento *d)*, en que existen actualmente en sí mismas, produciéndose todo su ser intrínseco actual de esencia y de existencia, de forma y de materia. En este tránsito del no-ser absoluto, que es la nada—causa material negativa, o mejor, negada,—, al ser total subsistente, consiste la formalidad o causa formal de la creación.

Ahora se podrá comprender mejor la definición corriente de la creación: *Productio rei ex nihilo sui et subiecti;* y se comprenderá también por qué decía Santo Tomás [52] que toda producción se hace del no-ser: la producción del hombre por generación se hace del no-ser que es no-hombre, y la producción por creación se hace del no-ser absoluto, que es la nada. Efectivamente, en toda producción se produce un nuevo ser que no existía antes como tal, y, puesto que es tal por la forma que le da formalmente el ser, se hace de nada de sí mismo en cuanto a la forma: *ex nihilo sui;* si la producción se hace por generación, es decir, por transformación de una materia ya existente, se hace de algo de sí mismo en cuanto a la materia: *ex nihilo sui,* mas no *ex nihilo subiecti;* pero si la producción se hace por creación, en este caso se hace de nada de sí mismo en cuanto a la forma y en cuanto a la materia: *ex nihilo sui* (forma) *et subiecti* (materia), totalmente, del no-ser absoluto.

Estos dos términos: el término *a quo,* o punto de partida, que es la nada, y el término *ad quem,* o término de arribo, que es el ser total subsistente, como fin de la acción creativa, dan a la creación el carácter de "acción nobilísima y primaria entre todas las acciones" [53]. De ellos, el que esencialmente caracteriza a la creación no es la nada o término *a quo,* como a primera vista pudiera parecer, sino el ser totalmente producido o término *ad quem* [54].

De esta naturaleza intrínseca de la creación se deducen consecuencias trascendentales, inadvertidas por los adversarios de la doctrina católica creacionista al oponerse a ella.

Primera consecuencia.—En la creación no hay propiamente cambio o mutación ni movimiento o devenir. Toda mutación exige un sujeto permanente que pasa de un extremo o término positivo a otro también positivo; en la creación, y lo mismo en la aniquilación, que responde a ella como la corrupción responde a la generación, uno de los términos es la nada, algo totalmente negativo, y el sujeto no existe realmente bajo este término; nosotros imaginamos, no obstante, el sujeto en este término como no existente, y por eso concebimos y expresamos la creación a modo de mutación o cambio; pero en realidad no hay tal mutación. Tampoco hay en la creación movimiento o devenir; porque, en la creación, el estar creándose o haciéndose el nuevo ser y el estar ya creado o hecho totalmente son simultáneos y una misma cosa; esta acción no tiene principio y fin de duración como dos momentos distintos [55].

Segunda consecuencia.—La acción creativa no pertenece al predicamento de acción y pasión, sino al de relación [56]; toda acción pre-

[52] 1 q.45 a.1.
[53] 1 q.45 a.1 ad 2.
[54] Véase 1 q.45 a.1 ad 2.
[55] «Simul aliquid dum creatur, creatum est» (*Cont. Gent.* 2,19). «In his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse» (1 q.45 a.2).
[56] Como acción divina, es evidente que no pertenece en sí misma a ningún predicamento, puesto que los predicamentos sólo comprenden el ser real finito.

dicamental supone siempre una nueva forma y mutación en el sujeto en que se recibe, con anterioridad al término producido; mas en la creación no se verifica esto, en virtud de la consecuencia anterior y en virtud de que el sujeto-término de la creación no existe con anterioridad a la acción creativa: todo el nuevo ser se origina simultánea e instantáneamente.

Tercera consecuencia.—Esta relación es real predicamental por parte de la criatura, como una dependencia en el ser; es relación de razón por parte del creador, que manifiestamente ni se cambia ni adquiere ni pierde algo por tal acción.

Cuarta consecuencia.—En virtud de las anteriores consecuencias, la creación por parte del creador es formalmente inmanente y virtualmente transeúnte; es decir: sin qûe medie nada distinto entre el creador y la criatura, la acción tiene un efecto real distinto, que es el nuevo ser producido. Lo que podría suponerse y que han supuesto algunos intermedio, como lo exige toda acción formalmente transeúnte, tendría que ser o increado o creado, o el creador o una criatura; manifiestamente que no puede ser increado, como algo distinto del creador; creado o criatura tampoco puede ser, porque esta criatura exigiría otra criatura, y así indefinidamente.

Quinta consecuencia.—La creación exige que su efecto o término *ad quem* esté antes de ser creado en pura potencia objetiva; la mínima potencia subjetiva supone ya algún ser intrínseco actual, y en este caso ya no se partiría de la nada ni se produciría absolutamente todo el nuevo ser.

Sexta consecuencia.—Lo que propiamente se crea no es la esencia ni la existencia, sino el conjunto, o sea la esencia como existente en sí misma por la existencia y subsistente por una existencia propia y terminada. Como ni la esencia ni la existencia por separado son seres o entes totales y completos, a los cuales exclusivamente compete con propiedad el ser, y, por tanto, el ser creados [57], sino que son co-seres, si se nos permite la expresión, más bien que creadas son concreadas, de un modo parecido al que afirma Santo Tomás respecto de la materia y la forma [58]. La esencia sola no puede ser creada, puesto que en sí misma, como tal, no tiene ningún ser intrínseco actual, sino sólo un ser real potencial; por lo cual puede ser creada o totalmente producida en unión con la existencia; el ser actual extrínseco que tiene está en la esencia, entendimiento y potencia de Dios, de donde le vienen sus caracteres de necesidad e inmutabilidad. La existencia tampoco puede ser creada en sí misma, porque ninguna existencia, fuera de la de Dios, es subsistente; es, sí, el aspecto bajo el cual el término o efecto de la creación es creado, al modo, dice Santo Tomás, como decimos que el primer visible es el color, a pesar de que lo que se ve es el objeto con color [59]. El ser subsistente, conjunto de esencia y existencia, es lo que se crea, cuando nada de ambas partes existe actualmente antes de la producción.

[57] I q.45 a.4.
[58] I q.44 a.2.
[59] I q.44 a.4 ad 1.

2. CAUSA EFICIENTE DE LA CREACIÓN

En todos los lugares de sus obras en que Santo Tomás trata de la creación, insiste particularmente en hacer resaltar estos dos caracteres de la misma: a) *El crear es un privilegio exclusivo e inalienable del poder infinito de Dios, que ni instrumental ni ministerialmente puede convenir a criatura alguna.* b) *La acción de crear es absolutamente libre por parte de Dios.* En algunos lugares hasta parece el Santo mostrarse avaro de multiplicar los argumentos en favor de esta doble aserción [60]. La primera de estas aserciones la formula el Santo con frases concisas y tajantes: "Es imposible atribuir a criatura alguna la acción creadora, ni por virtud propia ni como instrumento o ministerialmente" [61]. "Por eso afirmamos, según la fe católica, que Dios ha creado inmediatamente todas las substancias espirituales y la materia de las corporales, teniendo por herético el decir que haya sido creado algo por los ángeles o criatura alguna" [62]. Conoce el Santo las aberraciones en esta parte de los neoplatónicos y las vacilaciones de Avicena e incluso del Maestro de las Sentencias, que admitían la posibilidad de una acción creadora, por lo menos instrumentalmente, por las criaturas, como él mismo parece haberlo admitido de joven; mas después de aludir a estas opiniones afirma: "Pero esto no puede ser" [63].

No es menos riguroso su lenguaje al afirmar la completa libertad de Dios al crear: "Es necesario afirmar, sin ningún género de duda, que Dios sacó las criaturas al ser por el libre albedrío de su voluntad sin ninguna necesidad natural" [64].

La razón fundamental para probar que la creación es una acción propia y exclusiva de Dios la toma el Santo del concepto mismo de la creación. Al crear se produce "todo el ser", "el ser en cuanto ser o en absoluto". Esto exige una causa infinita y universal, como es el efecto; una causa cuya forma propia de ser y de obrar sea el ser mismo y que pueda salvar la distancia infinita que hay entre la nada y el ser [65]. Evidentemente, en ningún ser creado se pueden encontrar estas condiciones. Los que niegan la posibilidad de la creación porque nadie la ha visto ni ha experimentado un solo caso de ella, confirman con ello nuestra tesis. Efectivamente, vemos que todas las causas particulares o creadas producen siempre *algo de algo* y producen solamente *algo* de su efecto; originan un nuevo ser que no existía como tal, pero que ya existía bajo otra forma, no haciendo más que *transformar* la materia existente: del mármol hacen la estatua, de la madera la mesa, del lienzo y la combinación de los colores hacen el cuadro artístico; nunca lo producen todo, ni serán capaces de producir uo átomo de materia. En este orden de causas es verdadero que "de nada, nada se hace" y que "en la naturaleza nada se origina ni se destruye totalmente". Las ciencias naturales modernas, que no

[60] I q.45 a.5; *Cont. Gent.* 2,21; *De pot.* q.3 a.4; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.4; *Compend theol.* c.69.
[61] I q.45 a.5.
[62] *De pot.* q.3 a.4.
[63] I q.45 a.5.
[64] *De pot.* q.3 a.15; I q.19 a.4.
[65] Aunque en la creación se produzca un efecto finito, que, como tal, no exige un poder infinito, el modo de producirle, esto es, de la nada, es un efecto infinito. Cf. I q.45 a.5 ad 3.

trascienden este orden y hablan siempre en la suposición exclusiva de él, pueden afirmar simplemente que "todo se hace de algo". Donde yerran es en extender esta afirmación, saliendo de su campo, a la metafísica y al orden de la causa primera.

En contraste con este modo de obrar de la naturaleza y de todas las causas particulares está el obrar de la causa universal, que es Dios. Este, siendo el ser mismo por esencia, precontiene en sí todo el ser, y por eso lo puede producir en participaciones potencialmente infinitas. Su causalidad se extiende a todo lo que puede haber de ser en cualquier efecto [66]. Semejante causa no puede ser más que una y única: Dios. Por ser el mismo ser y todo el ser, esta causa excluye cualquier posibilidad de multiplicación; otra cualquiera que se quiera suponer como ella tendrá que distinguirse de ésta por tener o por no tener algo que ella tenga; el primer caso es imposible por lo dicho, y en el segundo, semejante causa ya no sería infinita y universal.

En la producción total de un efecto no hay lugar para la acción de una causa instrumental. El instrumento, si ha de obrar algo, necesita estar adaptado al efecto a cuya producción ha de contribuir: nadie utiliza, por ejemplo, una esponja para introducir un clavo; mas no puede haber instrumento alguno adaptado al efecto de la creación, porque toda acción instrumental es siempre anterior a la acción de la causa principal y se limita a preparar la materia para el efecto de ésta; pero, como hemos dicho, en la creación no hay materia que disponer, y, por otra parte, la creación es absoluta y necesariamente la primera acción que se puede ejercer sobre el efecto creado [67].

3. CAUSA EJEMPLAR DE LA CREACIÓN

Como agente intelectivo e infinitamente perfecto, Dios necesita, por una parte, preconcebir el plan de su obra creadora, teniendo en su mente el modelo o ejemplar conforme al cual ha de realizarla, y, por otra parte, este modelo o ejemplar no puede ser algo distinto ni fuera de Dios mismo, porque esto limitaría su perfección al hacerle depender de semejante modelo. Además, antes de la creación nada absolutamente había fuera de Dios que pudiera servirle de ejemplar. Luego el ejemplar necesariamente fué El mismo, su misma esencia en cuanto imitable y participable extrínsecamente de un modo analógico e inagotable por la sola acción de su entendimiento y de su voluntad conjuntamente. Este modelo o ejemplar es *uno* en sí mismo por identificación de la esencia divina con el entendimiento divino; pero al ser reproducido en imitaciones parciales, distintas y múltiples terminativamente, como son las cosas, adquiere toda la maravillosa variedad y diversidad que vemos en la multitud de seres creados que integran el universo [68].

4. CAUSA FINAL DE LA CREACIÓN

Con la misma necesidad con que el agente intelectivo obra siempre conforme a un modelo preconcebido, obra también por un fin

[66] «Causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re» (*Sent.* 2 d.1 q.1 a.2).
[67] *Cont. Gent.* 2,21.
[68] 1 q.44 a.3.

determinado. En el caso de la creación, este fin, como terminativo de la acción creadora en sí misma, es el ser total de las cosas subsistentes creadas. Por parte de la intención del agente no puede ser otro que Dios mismo. Si Dios al crear, lo mismo que en cualquiera otra de sus acciones *ad extra,* obrase por algún fin último que no fuese El mismo, dejaría de ser Dios; porque se subordinaría a algo que no era El, lo cual le haría necesitado e imperfecto. Por otra parte, sólo aquello que tiene realmente naturaleza de bien puede tener carácter verdadero de causa final; luego el bien sumo y total es el fin de todos los seres y de todas las acciones ordenadas. Este bien sumo es Dios mismo, que nada hace ni puede hacer sin orden perfectísimo.

Pero ¿qué pudo Dios pretender para El al crear el mundo y la multitud de seres que le integran? Este fin no pudo ser otro que la gloria extrínseca de Dios, es decir, la comunicación de su bondad y perfecciones en un libérrimo acto de amor, a fin de que, participadas y representadas de algún modo esta bondad y perfección en la diversidad y multiplicidad de las criaturas (gloria extrínseca fundamental u objetiva), algunas de las criaturas, las racionales, pudiesen conocerle, amarle, alabarle, glorificarle y gozarle, primero en esta vida meritoriamente y después en la bienaventuranza eterna como premio (gloria extrínseca formal de Dios).

El mundo fué hecho—escribe Lactancio describiéndonos la jerarquía de fines de la creación—para que nosotros pudiéramos nacer. Nosotros nacimos para poder conocer a Dios. Conocemos a Dios para que podamos darle culto. Le damos culto para poder conseguir la inmortalidad. Se nos recompensa con la inmortalidad a fin de que, hechos semejantes a los ángeles, podamos servir a nuestro Padre y Señor para siempre y ser el reino eterno de Dios" [69].

Con exquisita belleza literaria y apostrofando al hombre, expresa esto mismo nuestro Fr. Luis de Granada: "Finalmente, todo el mundo a muy grandes voces te está diciendo: mira cuánto es lo que te amó mi Señor y Hacedor, y que por ti creó a mí, y por El quiere que sirva a ti, porque tú sirvas y ames a aquel que crió a mí por ti y a ti por sí" [70].

Al obrar Dios con estos fines en la creación, lo ha hecho con absoluta libertad e independencia, sin ninguna necesidad intrínseca o extrínseca, no por conseguir algo, sino por comunicarlo por sola su bondad y beneplácito. Con razón le llama Santo Tomás *liberalísimo, maxime liberalis* [71], porque sólo El nada hace por su utilidad, sino todo por sola su bondad. En nada pueden acrecentarle su felicidad las criaturas, porque, además de ser El la plenitud de la bienaventuranza, nada pueden darle que antes no lo hayan recibido de El. La misma diversidad de las criaturas, entre sí y con respecto a Dios, manifiesta que tampoco proceden de El por naturaleza o necesidad intrínseca, sino por voluntad libre. Toda actividad natural está ordenada a un efecto y a una forma determinados e idénticos específicamente a la naturaleza del ser cuya es tal actividad [72]. Ni siquiera existe para Dios la dependencia que implica para nosotros

[69] *Instit.* 7,6.
[70] *Guía de pecadores* 1,3.
[71] 1 q.44 a.4 ad 1.
[72] 1 q.47 a.1 ad 1.

el fin respecto de los medios; porque Dios, aunque quiere y ordena que unas cosas sean por otras y para otras, no quiere, sin embargo, unas cosas por querer otras [73].

En los diversos lugares citados de Santo Tomás pueden verse otras razones de esta verdad, que el concilio Vaticano definió como de fe: "Si alguno dijere que Dios creó el mundo no por voluntad libre de toda necesidad, sino tan necesariamente como necesariamente se ama a sí mismo, o negase que el mundo fué fabricado para la gloria de Dios, sea anatema" [74].

B) El hecho de la creación del mundo

El problema del origen del mundo se entrelaza en la historia del pensamiento humano con la mayoría de los grandes problemas de la filosofía: la unidad del ser y pluralidad de los seres, la existencia del mal, las relaciones del ser finito con el ser infinito, etc. Cada religión y cada filosofía han resuelto este magno problema de modo diferente, de ordinario en conformidad con el punto de vista desde el cual le han enfocado. Dejando a un lado todas las cosmogonías populares, más o menos fantasmagóricas, estas soluciones pueden reducirse a cuatro. En verdad, no puede concebirse el mundo más que en uno de estos cuatro modos: o como un atributo de Dios, en el panteísmo monista; o como el sujeto de que Dios es predicado, en el positivismo materialista; o separados y divorciados Dios y el mundo, en el dualismo gnóstico y maniqueísta; o reduciendo a Dios y al mundo a una unidad armónica que es unión sin confusión y distinción sin separación, en el creacionismo [75]. La teoría evolucionista, más bien que una hipótesis, es una tesis gratuita, que nada resuelve; aunque se supongan millones de años de evolución, esto explicaría a lo sumo *cómo*, pero no *por qué* existe el mundo; alejándonos del comienzo, no hacemos más que agrandar el problema.

El panteísmo enfoca el problema desde el punto de vista de la unidad del ser y de la aparente imposibilidad de la multiplicidad de los seres; para explicar esta pluralidad, la suprime. El materialismo niega a Dios, trasladando los atributos divinos a la materia. El dualismo, no pudiendo reducir a Dios de ningún modo el mal del mundo, recurre a un coprincipio de Dios, que sería esencialmente malo y origen directo de todo el mal existente en el mundo. El creacionismo, partiendo del análisis empírico de los seres del mundo, llega a deducir, por las cinco vías para probar la existencia de Dios, la necesidad de que exista un ser trascendente, distinto del mundo y superior a él, ser único que existe por sí mismo con la plenitud del ser y que con sólo su poder infinito ha producido de la nada todos los demás seres. Ni según la fe ni según la razón se puede explicar racionalmente la existencia del mundo si no es por la creación del mismo.

Es necesario deslindar bien aquí tres aspectos o cuestiones distintas, que son: El mundo, ¿ha sido creado por Dios? ¿Cuándo lo creó? ¿Cómo lo creó? La primera cuestión se refiere a la substancia del hecho; la segunda, a la circunstancia del tiempo; la tercera,

[73] «Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc» (1 q.179 a.5).
[74] D 1805 y 1783.
[75] JUAN VÁZQUEZ DE MELLA, *Fil. de la Eucaristía* (Barcelona 1928) p.124.

al modo accidental o condición en que el mundo fué creado. De esta tercera cuestión no vamos a tratar aquí, puesto que el Santo la reserva para las cuestiones 65-74 de la primera parte de la SUMA.

1. PRUEBAS DE LA CREACIÓN DEL MUNDO SEGÚN SANTO TOMÁS

Consciente Santo Tomás de que los principales escollos contra la creación han sido, particularmente en Platón y Aristóteles, la materia prima y las substancias espirituales, aduce un doble género de pruebas en favor de ella: unas para probar la creación en general y otras para probar particularmente la creación de la materia y de las substancias espirituales. Unas y otras las expone más detalladamente en el II *Contra Gent.* (c.6.15.68.85.97) y en *De potentia* (q.3 a.1-19; q.4 a.1.2). La base de todas ellas son las cinco vías. Compendiosamente esbozadas, son las siguientes:

1. Por ser Dios la única causa sin causa, todo lo demás tiene que ser en absoluto causado por El.
2. Por ser Dios la única causa universal, la causa de todas las demás causas, todas las demás, como particulares, han de ser causadas por El y dependientes de El, sin que El dependa en absoluto de ninguna de ellas.
3. Por ser Dios el ser máximo y la plenitud del ser, todas las demás cosas que participan en menor o mayor grado del ser han de tenerlo de El.
4. Por ser Dios el ser por esencia y no poder ser tal más que El, necesariamente todas las cosas han de tener todo su ser por participación de El.
5. Por ser Dios el único ser absolutamente necesario, todos los otros seres han de ser contingentes o potenciales, incluso aquellos que tienen una necesidad relativa o causada.
6. Por ser Dios la perfección absoluta que contiene en sí todas las perfecciones posibles, todos los demás seres han de recibir de El todas sus perfecciones, y en primer lugar la del ser en cuanto tal.

El *substratum* de todas estas pruebas es el contraste entre la universalidad del ser y de la causalidad por parte de Dios y la participación o limitación de ser y de causalidad por parte de todos los demás seres. El ser por esencia no puede ser más que uno, acto puro sin mezcla alguna de potencia pasiva, absolutamente inmutable, infinitamente espiritual. Luego todo lo demás que exista ha de ser por participación de ese único ser, y esta participación sólo cabe en razón de causa eficiente y ejemplar; de ningún modo en razón de causa material o formal, puesto que el ser por esencia es único y absolutamente inmaterial e inmutable; luego todo lo demás ha de ser, en cuanto a todo su ser, hecho o causado por El y, total o parcialmente, hecho o causado por El de la nada.

Fácilmente se comprenderá que esta explicación de la necesidad de la creación está hecha a base de la doctrina aristotélica del acto y la potencia y, consiguientemente, a base de la distinta proporción entre la esencia y la existencia en Dios y en las criaturas. Si las criaturas son múltiples y limitadas en su ser, no son su ser o existencia, sino participaciones limitadas, diversificadas y multiplicadas *realmente* por algo distinto *realmente* del ser; sin este doble elemento real no puede concebirse la participación del ser, y sin la participación del ser no cabe explicación alguna racional de la creación. Los que piensan

de otro modo podrán salvar sin conexión lógica la creación, la participación, la limitación, la contingencia y la multiplicación de las criaturas; pero no podrán salvarlas filosóficamente o sin echar la lógica por la borda. Santo Tomás, en las *Sentencias* y en la SUMA TEOLÓGICA, no aduce más argumento de la creación que el fundado en la noción del ser por esencia y ser por participación, y al servirse en la SUMA de este argumento para probar la necesidad de que también los ángeles hayan sido creados, expresamente le reduce a la composición de esencia y existencia en todos los seres que no son Dios:

"Solamente Dios es su ser; en todas las demás cosas se distinguen la esencia de la cosa y su ser; de esto se deduce que sólo Dios es el ser por esencia y que todos los demás seres lo son por participación. Ahora bien, todo lo que es por participación es causado por aquel que es por esencia. Luego es necesario que los ángeles hayan sido creados por Dios" [76].

Decir que el Santo atribuya un efecto tan real a un ser o distinción de razón, no deja de ser un expediente de tan poco valor objetivo como la afirmación misma de que el Santo habla sólo de una distinción de razón.

La necesidad de que la materia prima haya sido también creada por Dios, la deduce Santo Tomás, por una parte, de que la causa universal; al producir su efecto propio, que es el ser en cuanto ser, debe producir "todo el ser", materia y forma, lo cual equivale a producirle de la nada [77]; y, por otra parte, de que la materia prima, como ser real potencial, en cuanto real, procede de la causa universal, y en cuanto potencial, necesariamente ha de ser posterior, al menos en orden de naturaleza, a lo absolutamente actual [78]. Certeramente señala el Santo el origen del error de considerar a la materia prima como increada. Los antiguos filósofos, dice, no alcanzaron a distinguir entre la acción propia de la causa universal, que es producir *el ser en cuanto ser, todo el ser,* y la acción de las causas particulares, que sólo producen el ser parcialmente, es decir, un nuevo modo de ser de una materia ya existente bajo otra forma distinta de la nueva que adquiere. En el orden de causas particulares, todo se produce de algo; nunca hay producción total o de la nada [79]. Sin embargo, como el ser no producido de ningún modo no puede ser más que uno, y éste inmaterial e inmutable, todo lo demás ha de ser producido, y es imposible que todo sea producido de *algo:* este *algo primordial,* no pudiendo ser improducido y no debiendo suponer nada de que se produzca, por necesidad ha de ser producido de la nada.

2. CUÁNDO FUÉ CREADO POR DIOS EL MUNDO

También aquí es preciso distinguir y separar dos cuestiones: *a)* cuándo fué creado el mundo de hecho; y *b)* cuándo pudo haber sido creado. Según Santo Tomás, la respuesta a la primera de estas cuestiones la tenemos solamente mediante la fe: "Que el mundo no ha existido siempre, lo sabemos sólo por la fe y no puede demostrarse" [80], ni por parte de Dios, que fué siempre capaz y libre para crearlo; ni

[76] *1 q.61 a.1.*
[77] *1 q.44 a.2.*
[78] *Cont. Gent. 2,16.*
[79] *Cont. Gen. 2,10.*
[80] *1 q.46 a.2.*

por parte del mundo, que por su naturaleza no exige ser creado, y menos aún serlo en algún momento de duración determinado; ni por parte de la acción creativa, que no exige tiempo para su realización, por ser instantánea. El Santo conoce y analiza todos los argumentos filosóficos y científicos con los que se ha pretendido demostrar que el mundo no ha existido *ab aeterno,* sino que ha comenzado a existir en el tiempo. Pero hace ver que todos estos argumentos son vulnerables y deficientes. Con ocasión de esto, advierte con gran cordura práctico-doctrinal que no se debe insistir mucho en tales pruebas, ni en este caso ni en otros similares, presumiendo demostrar intrínsecamente las cosas que son de fe; no sea que, al dar para ello razones que no son demostrativas, se dé ocasión de irrisión a los que no creen, haciéndoles juzgar que por razones como éstas creemos los fieles en otros casos las cosas que son de fe [81].

A la cuestión de carácter puramente especulativo, si el mundo pudo haber sido creado *ab aeterno,* a la que se han dado diversas y opuestas soluciones [82], Santo Tomás responde en la SUMA afirmativamente, fundándose en las mismas razones que da para probar que no puede demostrarse que el mundo no haya existido siempre. Para el Santo, la causa eficiente, en cuanto tal, no en cuanto ésta o la otra, sólo exige prioridad de naturaleza, no prioridad de duración [83], y, por consiguiente, puede obrar desde que es o existe. El ser contingente, como tal, tampoco requiere que su existencia sea posterior a la de la causa. Luego no se ve ninguna imposibilidad para que el mundo pudiera haber sido creado *ab aeterno.* Si respecto de algún ser particular son inadmisibles las consecuencias que ciertamente se seguirían de su creación *ab aeterno,* esto probaría solamente que tal ser no pudo ser creado *ab aeterno;* pero no probaría que otros seres o el mundo en conjunto no hayan podido existir *ab aeterno* [84]. Ni la revelación ni los Santos Padres enseñan nada en concreto sobre esta cuestión de carácter puramente especulativo; por tanto, puede opinarse racionalmente sobre ella.

C) Objeciones y dificultades contra la creación

Objeción 1.ª—Nadie ha visto la creación, ni tenemos un solo caso experimental de ella que nos pueda servir de base para justificar la admisión de su posibilidad. Por otra parte, la imaginación se resiste a hacer representación alguna de ella bajo cualquier símbolo [85]. Nos horroriza también tratar de violentar nuestra mente para que forme la idea de la nada, sin la cual no es concebible la creación. En una palabra: no podemos probar experimentalmente, ni imaginar, ni concebir la creación. Luego es inadmisible [86].

Respuesta.—Esta objeción no tiene más valor que el del positivismo crítico, sobre el cual está basada. Suponemos que ninguno de los que así objetan habrá visto tampoco, ni se lo habrán referido otros

[81] *1 q.46 a.2.*
[82] Algunos autores antiguos y modernos afirman la imposibilidad *a priori* de la creación *ab aeterno*; otros están por la posibilidad; algunos la creen posible respecto de los seres permanentes, negándola para los seres sucesivos. Véase HUGON, *Tract. dogmat.: De Deo creatore* q.3 a.2.
[83] «Nec oportet omnem causam effectum duratione praecedere, sed natura tantum, sicut patet in sole et splendore» *(De pot.* q.3 a.13 ad 5).
[84] *1 q.42 a.2.*
[85] SPENCER, *Les premiers principes* p.I.ª c.I n.II.
[86] Véase BALMES, *Filosofía fundamental* 10 c.12.

que lo hayan visto, el nacimiento del sol o el origen del primer hombre. Es verdad que la imaginación no puede representar la creación bajo ningún símbolo; pero esto sólo puede probar que la creación no es algo sensible en sí misma, sino que es una acción de orden metafísico. La creación es incomprensible en sí misma para nosotros, no porque implique contradicción o repugnancia, sino por la limitación de nuestro entendimiento; ya hemos dicho que es una acción infinita por el modo de realizarse. Sin embargo, si no alcanzamos a ver su posibilidad intrínseca, vemos perfectamente que no es imposible intrínsecamente; y, por otra parte, demostramos con toda evidencia y certeza su necesidad de hecho, al existir los seres del mundo, que no pueden existir más que por la creación. Lo que sí es a todas luces y de todos los modos incomprensible es el hecho—admitido explícita o implícitamente por los que niegan la creación—de que exista algo incausado, fuera de Dios, o algo causado que, al menos en su primer origen, no haya sido creado, única razón suficiente de su existencia.

Objeción 2.ª—Ningún filósofo de la antigüedad enseña la creación ni probablemente la creyó posible. Luego no se debe admitir.

Respuesta.—Esta objeción, admitido su contenido, lo único que probaría es lo que hemos dicho en la página 479 s. al aplicar a la creación la frase de Lessing: "Muchas grandes verdades naturales no eran racionales, es decir, cognoscibles *de hecho* por la sola razón humana, cuando fueron reveladas; pero fueron reveladas para que pudieran hacerse racionales".

Objeción 3.ª—La creación, de ser posible y un hecho, sería una acción divina que supondría en Dios mutación o cambio, necesidad y esfuerzo.

Respuesta.—Semejante dificultad, como hemos dicho (p.470 s.), procede de desconocer la naturaleza de Dios, de su obrar y de la acción creadora, y podría además formularse igualmente respecto de cualquier otra acción divina en relación con las criaturas. Dios, como simplicísimo y acto purísimo, desde toda la eternidad ha hecho y continúa haciendo principiativamente todo cuanto hace en cualquier diferencia de duración o tiempo, sin mutación o cambio alguno en sí mismo. En virtud de su infinito poder, que se extiende uniformemente a todas las diferencias de ser y de duración, puede hacer que a su acción no se siga el efecto terminativamente sino cuando El quiere y como El quiere; llegado el momento fijado por Dios para que aparezca el efecto que El, por su parte, ha producido desde toda la eternidad, aparece este efecto sin necesidad de un nuevo acto por parte de Dios [87]. Ya hemos explicado, al tratar de la causa final de la creación, cómo al crear Dios las cosas no obra por ninguna necesidad extrínseca ni intrínseca, sino que las hace por voluntad absolutamente libre y para comunicarles su bondad por solo su beneplácito. Finalmente, la acción creadora no supone esfuerzo alguno por parte de Dios, puesto que la acción divina, identificada con la esencia misma de Dios, se realiza sin movimiento alguno, incluso el metafísico, es decir, sin pasar de la potencia al acto, y sin el auxilio de potencias ejecutivas; en este tránsito de la potencia al acto y en el uso de facultades ejecutivas radican el esfuerzo y trabajo que supone el obrar en los demás seres [88].

[87] «Potentia Dei semper est coniuncta operationi; sed operatio non semper est coniuncta effectui» *(De pot.* q.1 a.1 ad 8).

Objeción 4.ª—La creación destruiría la unidad del ser y limitaría el infinito.

Respuesta.—La respuesta a esta objeción no es fácilmente susceptible de la clarividencia de las anteriores. Sin embargo, adviértase que la multiplicación y limitación no se hacen por la sola *distinción,* sino por la distinción con *subsistencia* e *independencia* de los seres distintos. Mi existencia no se multiplica ni limita por el hecho de que participen de ella realmente mis brazos o las nuevas substancias asimiladas en el fenómeno de la ageneración. Mis ideas y mi pensar tampoco se limitan ni multiplican porque se reproduzcan en otro con entera dependencia de mí; se multiplicarían y limitarían las ideas y el pensar si otro los tuviese distintos de los míos o los mismos con independencia de mí. Aunque estos ejemplos disten tanto de lo que se trata de ejemplarizar, particularmente por haber en ellos una participación formal que no puede haber en las criaturas respecto de Dios, todavía demuestran que no basta para la multiplicación y limitación la sola distinción sin subsistencia e independencia. Los seres creados son reales y distintos realmente de Dios. Pero mediante ellos, aunque haya nuevos y más seres, no hay más ser que el que había en Dios antes que ellos existiesen. Se multiplican los seres, pero no se multiplica ni se limita el ser, como se multiplican los hombres por la generación sin que el hombre pierda su unidad. Los seres creados no destruyen la unidad del ser ni ponen un tope al Infinito, como si ellos fueran lo que no es él; porque son meramente una participación analógica en razón de causa ejemplar y eficiente de lo que es el Infinito; son seres precarios que existen por él y dependen absolutamente de él; no se constituyen y distinguen por ser algo que no es él, sino por no ser todo lo que es él y por ser lo que son con dependencia y de distinto modo que lo es él; este modo distinto en que son no es alguna entidad y perfección positivas de que él carezca, sino más bien alguna carencia de ser o imperfección en el modo de ser, que no se encuentran en el Infinito.

Objeción 5.ª—El mundo no ha podido ser creado por Dios, porque no se compagina la abundancia de mal de todo género que hay en él con los atributos divinos de infinita sabiduría, infinita bondad e infinito poder. Así objetan los anticreacionistas pesimistas con el epicúreo Lucrecio [89].

Respuesta.—A esta dificultad se responderá al explicar detalladamente, en la solución del problema del mal, cómo entra perfectamente dentro del plan divino de la creación el tolerar Dios el mal moral y querer indirectamente el mal físico como factores conducentes al fin universal y último de la creación, haciendo resaltar más el bien y las perfecciones divinas en el universo, al modo como las sombras y los silencios contribuyen al fin armónico en la pintura y la música. Todo lo que llamamos mal en el mundo es principio u ocasión de bienes mayores, que no se darían sin esos males en el plan divino de la creación.

[88] «Potentia in Deo non dicitur sicut principium actionis, sed sicut principium facti» *(Cont. Gent.* 2,10).

[89] Han sido muchos los que, blasfemando contra la Providencia divina, han afirmado con Lucrecio: «Nequaquam nobis divinitus esse creatam—Naturam mundi, quae tanta est praedita culpa» (II *De rerum natura* lín.180).

CUESTION 44

(In quatuor articulos divisa)

De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa

Del origen divino de las criaturas y de la causa primera de todos los seres

Después de haber tratado de las personas divinas, réstanos examinar el origen divino de las criaturas. Este examen constará de tres partes: Primero trataremos de la producción de las criaturas; después, de su distinción, y en tercer lugar, de su conservación y gobierno. Tocante a la producción de las criaturas, debemos investigar tres cosas: Primera: cuál sea la causa primera de los seres. Segunda: de qué modo las criaturas proceden de esa causa primera. Tercera: cuál sea el principio de duración de los seres.

Respecto de la causa primera de los seres hay cuatro problemas que resolver.

Primero: si Dios es la causa eficiente de todos los seres.

Segundo: si la materia prima ha sido creada por Dios o es con El, por igual, principio de los seres.

Tercero: si Dios es la causa ejemplar de las cosas o hay fuera de El otros ejemplares.

Cuarto: si es Dios mismo la causa final de las cosas.

Post considerationem divinarum Personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo (cf. q.2 introd.). Erit autem haec consideratio tripartita: ut primo consideratur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione (q.47); tertio, de conservatione et gubernatione (q.103). Circa primum tria sunt consideranda: primo quidem, quae sit prima causa entium: secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa (q.45); tertio vero, de principio durationis rerum (q.46).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Deus sit causa efficiens omnium entium.

Secundo: utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex aequo coordinatum ei.

Tertio: utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria praeter ipsum.

Quarto: utrum ipse sit causa finalis rerum.

ARTICULO 1

Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo [a]

Si es necesario que todo ser haya sido creado por Dios [1]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo.

1. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium: quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Praeterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse: quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

3. Praeterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet, in III «Metaphys.» [1]**. Non igitur omnia entia sunt a Deo sicut a causa agente.**

Sed contra est quod dicitur Rom. 11,36: «Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in ali-

Dificultades. Parece que no es necesario que todo ser haya sido creado por Dios.

1. No se ve inconveniente en que una cosa exista sin aquello que no es de su esencia, como el hombre sin la blancura. Ahora bien: la relación de dependencia entre causado y causa no parece ser de la esencia de los seres, puesto que sin esta relación pueden concebirse algunos de ellos; luego pueden existir sin tal relación de dependencia. Por consiguiente, nada impide que existan algunos seres sin ser creados por Dios.

2. Si algo necesita de causa eficiente, es para existir. Pero ningún ser necesario puede no existir, porque lo que necesariamente es no es posible que no sea. Luego, habiendo muchas cosas necesarias, parece que no todos los seres provienen de Dios.

3. Todo lo que tiene causa, puede demostrarse mediante ella. Mas en las matemáticas no se da demostración por la causa eficiente, como atestigua Aristóteles. Luego no todos los seres proceden de Dios como de causa eficiente.

Por otra parte, dice el Apóstol: "De El, y por El, y en El son todas las cosas".

Respuesta. Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo existe, existe por Dios [2]. Porque, si

---

[a] Infra q.65 a.1; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.2; d.37 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,15; *De div. nom.* c.5 lect.1; *De pot.* q.3 a.5; *De angelis* c.9; *Compend. theol.* c.68.

[1] Para esta serie de notas entre corchetes, véase el *Apéndice: Notas complementarias.*

[1] II c.2 n.1 (Bk 996a99): S.Th., lect.4.

algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Ahora bien, se ha demostrado anteriormente, al tratar de la simplicidad divina, que Dios es esencialmente el ser subsistente, y asimismo se ha probado que el ser subsistente no puede ser más que uno, así como, si la blancura fuese subsistente, no podría ser más que una sola, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en que se recibe. Es, pues, preciso que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es soberanamente perfecto.—Por esto afirmó Platón que es necesario suponer la unidad antes de toda multitud, y Aristóteles dice que lo que es por excelencia ente y por excelencia verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es sumamente cálido es causa de todo lo cálido [3].

Soluciones. 1. Aunque la relación a la causa no entre en la definición del ente que es causado, esta relación es, sin embargo, una consecuencia necesaria de la esencia de lo causado; porque, de ser ente por participación, se sigue que ha de ser causado por otro. Por consiguiente, tal ser no puede existir sin ser causado, al modo como tampoco puede existir el hombre sin ser visible. Sin embargo, como el ser causado no pertenece en modo alguno a la esencia del ente en cuanto tal, por eso existe un ente no causado [4].

2. Por esta razón afirmaron algunos, según refiere Aristóteles, que lo que es necesario no tiene causa. Mas la falsedad de semejante razonamiento aparece clara en las ciencias demostrativas, en las cuales, principios necesarios son causa de conclusiones también necesarias. Es obvio, por tanto, como dice el mismo Aristóteles, que hay cosas necesarias que tienen causa de su necesidad. La exigencia, por tanto, de una causa eficiente no radica únicamente en que el efecto pueda no existir, sino en que el efecto no existiría si la causa no existiese, pues esta condicional es verdadera, bien sean posibles o imposibles el antecedente y el consiguiente.

3. El objeto de las matemáticas es abstracto según nuestro modo de concebirlo; sin embargo, no es tal según su existencia real. Ahora bien, el tener causa eficiente conviene a un ser en cuanto que existe. Aunque, pues, el objeto de las matemáticas tenga causa eficiente, el matemático no considera estos objetos según su relación causal, y por eso en las matemáticas nada se demuestra por la causa agente.

quo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (q.3 a.4), cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est (q.7 a.1 ad 3; a.2) quod esse subsistens non potest esse nisi unum: sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.—Unde et Plato dixit [2] quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II «Metaphys.» [3], quod id quod est maxime ens et maxime verum est causa omnis entis et omnis veri: sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in VIII «Physic.» [4] Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causae conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles, in V «Metaphys.» [5], quod sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse: sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quae sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

[2] *Parmenides* c.26.—Cf. AUGUST., *De civ Dei* 7,4: ML 41,231.
[3] 1 *a* c.1 n.5 (BK 993b21): S.TH., lect.2 n.290.

ARTICULO 2

Utrum materia prima sit creata a Deo [a]

Si la materia prima ha sido creada por Dios

Ad secundum sic procedituur. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo.

1. Omne enim quod fit, componitur ex subiecto et ex aliquo alio, ut dicitur in I «Physic.» [6] Sed materiae primae non est aliquod subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

2. Praeterea actio et passio dividuntur contra se invicem.

Dificultades. Parece que la materia prima no ha sido creada por Dios.

1. Todo lo que se hace se compone de un sujeto y de algo más, según dice Aristóteles [5]. Mas la materia prima no tiene sujeto. Luego la materia prima no puede haber sido hecha por Dios.

2. La acción y la pasión se oponen entre sí. Ahora bien, como Dios

[a] *Cont. Gent.* 2,16: *De pot.* q.3 a.5; *Physic.* 8 lect.2; *Compend. theol.* c.69.
[4] C.1 n.15 (BK 252a35): S.TH., lect.3 n.5.
[5] IV c.5 n.5 (BK 1015b9): S.TH., lect.6 n.838.
[6] C.7 n.6 et 9 (BK 190a31-17): S.TH., lect.12 n.10.

es el primer principio activo, así la materia es el principio pasivo. Luego Dios y la materia prima son dos principios contrapuestos, de los cuales ninguno procede del otro.

3. Todo agente produce un efecto semejante a sí, y, por tanto, obrando todo agente en cuanto actualmente existe, todo lo que es hecho existe actualmente de algún modo. Mas la materia prima, en cuanto tal, es pura potencia. Luego el ser hecha es contra la naturaleza de la materia prima.

Por otra parte, dice San Agustín: "Dos cosas habéis hecho, Señor: una próxima a vos", que es el ángel; "otra próxima a la nada", que es la materia.

Respuesta. Los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad poco a poco y como a tientas. Los de los más remotos tiempos, como de más primitiva rudeza, no sospecharon hubiese otros seres fuera de los cuerpos sensibles. Algunos de entre ellos, que admitían movimiento en los cuerpos, solamente se fijaron en el movimiento accidental, como el de enrarecimiento y de densidad, el de agregación y disgregación, y como suponían increada la substancia de los cuerpos, señalaban ciertas causas de estos cambios accidentales, tales como la amistad, la discordia, la inteligencia y otras a este tenor [6].

Elevándose otros después algo más, distinguieron ya racionalmente entre la forma substancial y la materia, suponiendo ésta increada, y advirtieron también en los cuerpos cambios según sus formas esenciales. Estos cambios los atribuyeron a causas más universales, como el círculo oblicuo [7], en opinión de Aristóteles, o las ideas, según Platón.

Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Praeterea, omne agens agit sibi simile: et sic, cum omne agens agat inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, inquantum huiusmodi. Ergo contra rationem materiae primae est, quod sit facta.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII «Confess.» [7]**: «Duo fecisti, Domine, unum prope te», scilicet angelum, «alium prope nihil», scilicet materiam primam.**

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi.

Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem [8]**, vel ideas, secundum Platonem** [9]**.**

[7] *C.7*: ML 32,828.
[8] *De generat.* l.2 c.10 n.3 (BK 336a32).
[9] In *Timaco* c.18.

Debe advertirse, sin embargo, que la materia es restringida por la forma a una especie determinada, al modo como la substancia de cualquier especie es restringida a un modo particular de ser por los accidentes advenedizos; por ejemplo, el "hombre" por la "blancura". Unos y otros, por consiguiente, consideraron el ser bajo un aspecto particular, ya sea en cuanto son "éstos" o en cuanto son "tales", y, en consecuencia, señalaron a las cosas causas eficientes particulares.

Otros se elevaron aún más, hasta considerar el ser en cuanto ser, y éstos investigaron la causa de las cosas, no sólo en cuanto son esto o aquello, sino bajo la razón absoluta de ser. Ahora bien, lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ellas no sólo según que son éstas por sus formas accidentales o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas. Según esto, es necesario admitir que aun la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres.

Soluciones. 1. Aristóteles habla en el lugar citado del hacerse o cambio particular, que consiste en pasar la materia de una forma a otra, sea ésta accidental o substancial; mas aquí hablamos de las cosas según su procedencia del principio universal del ser, y de esta emanación ni aun la materia está excluída, aunque lo esté en el modo de que habla Aristóteles.

2. Como toda pasión es efecto de alguna acción, lógicamente el primer principio pasivo debe ser efecto del primer principio activo, pues todo lo imperfecto es causado por lo perfecto, y por eso el primer principio necesariamente ha de ser perfectísimo, como enseña Aristóteles.

Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut «homo» contrahitur per «album». Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est «hoc ens», vel inquantum est «tale ens». Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt.

Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt «haec» vel «talia», sed secundum quod sunt «entia». Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt «talia» per formas accidentales, nec secundum quod sunt «haec» per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in I «Physic.» loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam, sive accidentale sive substantiale: nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi: nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles, in XII «Metaphys.» [10]

[10] XI c.7 n.8 (BK 1072b29): S.TH., lect. 8 n.2545.

3. Esta razón no prueba que la materia no sea creada, sino que no puede ser creada sin alguna forma; pues aunque todo lo creado sea actual, no es, sin embargo, acto puro. Es, por tanto, necesario que también sea creada la parte potencial al crearse todo lo que pertenece a su ser [8].

Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

ARTICULO 3

Utrum causa exemplaris sit aliquid praeter Deum [a]

Si la causa ejemplar es algo distinto de Dios [9]

Dificultades. Parece que la causa ejemplar sea algo distinto de Dios.

1. Lo ejemplarizado se asemeja al ejemplar. Mas las criaturas distan mucho de la semejanza divina. Luego Dios no es su causa ejemplar.

2. Todo lo que existe por participación se reduce a algo existente por sí mismo, como todo lo que es igneo se reduce al fuego, según hemos dicho. Ahora bien, todas las cosas sensibles no son sino participación de alguna especie; lo cual es manifiesto por el hecho de que en ninguna de ellas se encuentra solamente lo que pertenece al concepto de la especie, sino que al constitutivo de la especie van unidos los principios individuales. Luego es preciso admitir estas especies como existentes por sí mismas; por ejemplo, el hombre y el caballo que sean simplemente hombre o caballo, sin ser tal hombre o tal caballo [10]; y tales especies constituyen lo que llamamos ejemplares. Por consiguientes, los ejemplares son algo real fuera de Dios.

3. Las ciencias y las definiciones se refieren a las especies en sí mismas y no en cuanto éstas se hallan en los singulares, puesto que no se da ciencia ni definición de los singulares. Luego se dan algunos seres o especies separadas de las singulares a las cuales llamamos ejemplares. Luego tenemos lo mismo que antes.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid praeter Deum.

1. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturae longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut iam (a.1) dictum est. Sed quaecumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicuius speciei: quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adiunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut «per se hominem», et «per se equum», et huiusmodi. Et haec dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quaedam extra Deum.

3. Praeterea, scientiae et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus: quia particularium non est scientia nec definitio. Ergo sunt quaedam entia, quae sunt entia vel species non in singularibus. Et haec dicuntur exemplaria. Ergo idem quod prius.

4. Praeterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit, 5 cap. «De div. nom.» [11], quod «ipsum secundum se esse, prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse».

Sed contra est quod exemplar est idem quod idea. Sed ideae, secundum quod Augustinus libro «Octoginta trium quaest.» [12] dicit, sunt «formae principales, quae divina intelligentia continentur». Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur: artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum: quas supra (q.15 a.1) diximus «ideas», id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. — Possunt

[a] *Supra* q.15; *Sent.* 1 d.36 q.2; *De verit.* q.3 a.1.2; *Cont. Gent.* 1,54; *De div. nom.* c.5 lect.3; *Metaph.* 1 lect.15.

4. Esto mismo parece afirmar Dionisio cuando dice que "el simplemente ser subsistente es antes que el ser vida subsistente o sabiduría subsistente".

Por otra parte, ejemplar es lo mismo que idea; mas las ideas, como dice San Agustín, son "las formas primeras contenidas en la esencia divina". Luego los ejemplares de las cosas no están fuera de Dios.

Respuesta. Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas. Para entender esto, téngase en cuenta que la producción de cualquier cosa exige un ejemplar, a fin de que el efecto tenga una forma determinada, pues el artífice produce en la materia una forma determinada según el ejemplar a que mira, bien sea que tenga este ejemplar exteriormente ante sus ojos o bien que lo tenga previamente concebido en su mente. Ahora bien, es manifiesto que las cosas naturales tienen formas determinadas, y esta determinación de las formas es necesario reducirla, como a su primer principio, a la sabiduría divina, que es quien ideó el orden del universo, el cual radica en la distinción de las cosas. Es necesario, por consiguiente, afirmar que existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, o sea formas ejemplares existentes en la mente divina. Estas tales, aunque se multipliquen miradas en las cosas, no son, sin embargo, algo realmente distinto de la esencia divina, según que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres. Así,

[11] § 5: MG 3,820; S.Th., lect.1.
[12] Q.46: ML 40,30.

pues, Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas.—También puede decirse que algunas de las criaturas son tipos o ejemplares de otras, por cuanto las hay hechas a semejanza de otras, ya porque son de la misma especie, ya por alguna analogía de imitación.

Soluciones. 1. Aunque las criaturas no lleguen a asemejarse a Dios en naturaleza con asimilación de especie, como el hombre engendrado al hombre que lo engendra, llegan, sin embargo, a asemejarse a El según la representación que de ellas tiene en su mente, como la casa existente se asemeja a la casa en la mente del artífice.

2. No puede darse un hombre sin materia, porque la materia es parte esencial del hombre. De ahí que, aunque el hombre individuo sea una participación de su especie, no puede, sin embargo, reducirse a algo subsistente en la misma especie, sino a otra especie superexcedente [11], cuales son las substancias separadas. Lo mismo hay que decir de las demás cosas sensibles.

3. Verdad es que la ciencia y la definición tienen por objeto los seres universales; sin embargo, no es necesario para esto que las cosas tengan al existir el mismo modo que tienen en el entendimiento al ser entendidas, puesto que nosotros, por la virtud del entendimiento agente, abstraemos las especies universales de las condiciones particulares. No es, pues, necesario que subsistan los universales separados de las cosas particulares como ejemplares de éstas.

4. Como dice el mismo Dionisio, las expresiones "vida subsistente por sí misma, sabiduría subsistente por sí misma", unas veces denotan a Dios mismo y otras veces esas mismas formas como existentes en las cosas singulares, pero nunca significan realidades subsistentes, según pensaron los antiguos.

Ad primum ergo dicendum quod, licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus quae est in materia, domui quae est in mente artificis.

Ad secundum dicendum quod de ratione hominis est quod sit in materia: et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiae separatae. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum quod, licet quaelibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim, per virtutem intellectus agentis, abstrahimus species universales a particularibus conditionibus: non tamen oportet quod universalia praeter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, 11 cap. «De div. nom.» [12], «per se vitam» et «per se sapientiam» quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas: non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

[14] § 6: MG 3,953; S.TH., lect.4.

ARTICULO 4

Utrum Deus sit causa finalis omnium [a]

Si es Dios la causa final de todas las cosas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium.

1. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Praeterea, finis generationis et forma generati et agens non incidunt in idem numero, ut dicitur in II «Physic.» [14]: quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Praeterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt: quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Praeterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius. Quod est impossibile.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16,4: «Universa propter semetipsum operatus est Dominus».

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter: unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta: et his convenit quod

Dificultades. Parece que no es Dios la causa final de todas las cosas.

1. El obrar por un fin parece ser propio del que necesitá de tal fin. Mas Dios no necesita de nada. Luego no es propio de Dios obrar por un fin.

2. El fin y la forma del obrar no pueden identificarse numéricamente con el agente, según enseña el Filósofo; porque el fin de la generación es la forma de lo engendrado. Mas Dios es el primer hacedor de todas las cosas. Luego Dios no es el fin de todas las cosas.

3. Todos los seres apetecen su fin. Mas no todos los seres apetecen a Dios, puesto que no todos le conocen. Luego Dios no es el fin de todas las cosas.

4. La causa final es la primera de las causas. Luego, si Dios es la causa agente y la causa final, preciso es poner en El antes y después; lo cual es imposible.

Por otra parte, en los Proverbios se dice: "Todas las cosas ha hecho el Señor por sí mismo".

Respuesta. Todo agente obra por algún fin; de otro modo no se seguiría de su acción un efecto determinado, a no ser por casualidad. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tal, aunque de distinto modo: exactamente idéntico es lo que intenta comunicar el agente y lo que tiende a recibir el paciente. Hay, sin embargo, algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales

[a] Infra q.65 a.2; q.103 a.2; *Sent.* 2 d.1 q.2 a.1.2; *Cont. Gent.* 3,17.18; *Compend. theol.* c.100,101.

[14] C.7 n.3 (Bk 198a26): S.TH., lect.11.

son agentes imperfectos; a estos tales compete el que, aun al obrar ellos, intenten adquirir algo. Mas al primer agente, que es exclusivamente activo, no puede convenirle el obrar por la adquisición de algún fin, sino que únicamente intenta comunicar su perfección, que es su bondad. Por el contrario, todas las criaturas intentan conseguir su perfección, que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas. Así, pues, la bondad divina es el fin de todas las cosas [12].

Soluciones. 1. El obrar a impulsos de alguna indigencia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluído de Dios, el cual es la liberalidad misma, puesto que nada hace por su utilidad, sino todo por sólo su bondad.

2. La forma de lo generado no es fin de la generación sino en cuanto que es una semejanza de la propia forma que el generante intenta comunicar. Si no fuera así, la forma de lo generado superaría al generante, porque el fin es más excelente que los medios que a él se ordenan.

3. Todos los seres apetecen a Dios como fin al apetecer cualquier bien, ya le apetezcan con el apetito intelectivo o sensitivo, o con el apetito natural, que no va acompañado de conocimiento. La razón de esto es porque ninguna cosa tiene naturaleza de bien y de apetecible sino en cuanto que participa de alguna semejanza de Dios.

4. Siendo Dios la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, y procediendo de El la materia prima, es manifiesto que el primer principio de todas las cosas es realmente uno solo. Esto no impide, sin embargo, que en el orden del conocimiento se le pueda considerar bajo diversos aspectos, de los cuales unos son antes que otros según nuestro modo de entender.

etiam in agendo intendant aliquid adquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis: quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quod forma generati non est finis generationis nisi inquantum est similitudo formae generantis, quod suam similitudinem communicare intendit. Alioquin forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quae sunt ad finem.

Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum quod, cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quaedam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

CUESTION 45

(In octo articulos divisa)

De modo emanationis rerum a primo principio

Del modo como las cosas proceden del primer principio

Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio (cf. q.44 introd.).

De qua quaeruntur octo.

Primo: quid sit creatio.

Secundo: utrum Deus possit aliquid creare.

Tertio: utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura.

Quarto: cui competit creari.

Quinto: utrum solius Dei sit creare.

Sexto: utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicuius Personae.

Septimo: utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis.

Octavo: utrum opus creationis admisceatur in operibus naturae et voluntatis.

Debemos examinar ahora cómo las cosas proceden del primer principio, es decir, la creación.

Sobre la creación se plantean ocho cuestiones:

Primera: qué es la creación.

Segunda: si Dios puede crear algo.

Tercera: si la creación es algo real.

Cuarta: a qué seres compete ser creados.

Quinta: si el crear es exclusivo de Dios.

Sexta: si el crear es común a las tres personas divinas o es propio de alguna de ellas.

Séptima: si en las cosas hay algún vestigio de la Trinidad.

Octava: si la operación de crear interviene en las obras de la naturaleza y de la voluntad.

ARTICULO 1

Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere [a]

Si crear es hacer algo de la nada

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere.

1. Dicit enim Augustinus, «Contra adversarium Legis et Prophetarum» [1]: «Facere est quod omnino non erat, creare vero est ex eo quod iam erat educendo aliquid constituere».

2. Praeterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quae ex bono in bonum est, et ex en-

Dificultades. Parece que crear no es hacer algo de la nada.

1. Dice San Agustín: "Hacer es producir lo que absolutamente no existía; pero crear es constituir algo en orden, sacándolo de lo que ya era".

2. La excelencia de la acción y del movimiento se aprecia por sus términos; es, por tanto, más excelente la acción que procede del bien

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.2.

[1] L.1 c.23: ML 42,633.

al bien y del ser al ser que lo que procede de la nada a algo. Mas la creación parece ser la acción más excelente y la primera entre todas las acciones. Luego no procede de la nada a algo, sino del ser al ser.

3. Esta preposición "de" ("ex") implica una relación de causalidad, principalmente de causalidad material como cuando decimos que una estatua se hace de bronce. Mas la "nada" no puede ser materia del ente ni la causa de él de modo alguno. Luego crear no es hacer de nada algo.

Por otra parte, sobre aquello del Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", dice la Glosa que "crear es hacer de nada algo".

Respuesta. Como ya se ha dicho, debe considerarse no sólo la procedencia de un ser particular con relación a su causa particular, sino también la emanación de todo ser procedente de la causa universal, que es Dios; y esta emanación es precisamente lo que designamos con el nombre de "creación". Lo que se origina por la emanación particular, no se presupone a tal emanación; como, al engendrarse un hombre, no era antes tal hombre, sino que de no hombre se hace hombre, y blanco de no blanco. De igual manera, si se considera la emanación de todo el ser universal respecto a su primer principio, es imposible presuponer algún ser a esta emanación. Ahora bien, la "nada" es lo mismo que la negación de todo ser. Por tanto, como la generación del hombre se hace del no-ser que es no hombre, así la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser que es la nada.

Soluciones. 1. San Agustín usa en este lugar equívocamente la palabra "creación", según suele decirse que "son creadas" aquellas cosas que

te in ens, quam quae est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Praeterea, haec praepositio «ex» importat habitudinem alicuius causae, et maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex aere. Sed «nihil» non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra est quod super illud Gen. 1,1: «In principio creavit Deus caelum» etc., dicit Glossa[2] quod «creare» est aliquid ex nihilo facere.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.44 a.2) dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine «creationis». Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi: sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est «nihil» quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus aequivoce utitur nomine creationis, secundum quod «creari» dicuntur ea quae in me-

[2] *Glos. ordin.*—Vide MAGISTRUM *Sent.* 2 d.1 c.2

lius reformantur, ut cum dicitur aliquis «creari in episcopum». Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino «a quo», sed a termino ad «quem». Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis: tamen privatio substantialis formae, quae est terminus a quo in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus a quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio «ex» non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, «ex mane fit meridies», idest, «post mane fit meridies». Sed intelligendum est quod haec praepositio «ex» potest includere negationem importatam in hoc quod dico «nihil», vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus», «fit ex nihilo», idest «non fit ex aliquo»; sicut si dicatur, «iste loquitur de nihilo», quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio «ex» importat ordinem, ut dictum est:

se transforman en otra cosa mejor, como cuando se dice que alguno "es creado obispo". No hablamos aquí de la creación en este sentido, como se desprende de lo dicho en el cuerpo del artículo.

2. Los cambios se especifican y dignifican, no por su punto de partida (término "a quo"), sino por el término final (término "ad quem"). Y así, toda mutación es tanto más perfecta y principal cuanto lo es su término final, aunque el término de procedencia que a éste se opone sea más imperfecto. Así, la generación propiamente tal es más excelente y principal que la alteración, porque la forma substancial es más excelente que la forma accidental, no obstante que la privación de forma substancial, punto de partida en la generación, es más imperfecta que una forma contraria, de la cual parte la alteración. Asimismo, la creación es también más perfecta y principal que la generación y que la alteración, por tener como término final todo el ser de la cosa creada, aunque su punto de partida sea la nada absoluta.

3. Al decir que se hace algo de la nada, la preposición "de" ("ex") no designa una causa material, sino solamente un orden; como decir que el "mediodía" se hace de la mañana, significa que "viene después de la mañana". Adviértase, no obstante, que esta preposición "de" puede incluir la negación que significa la palabra "nada", o, al contrario, estar incluida en ella. Si la preposición incluye la negación, el orden queda afirmado, expresándose entonces el orden de sucesión entre lo que es y el no-ser precedente; mas, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y el sentido es éste: "se hace de la nada", es decir, "no se hace de algo"; como si se dice que uno habla de nada, queriendo significar que no habla de algo. Ambos sentidos son verdaderos al decir que se hace algo de la nada. En el pri-

mer sentido, la preposición "de" expresa el orden, como se ha dicho; en el segundo hace relación a la causa material, negando tal causa.

secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur.

ARTICULO 2

Utrum Deus possit aliquid creare [a]

Si Dios puede crear algo

Dificultades. Parece que Dios no puede crear algo.

1. Según Aristóteles, los antiguos filósofos admitieron como una verdad de sentido común que "de nada, nada se hace". Mas el poder de Dios no se extiende a lo que es contrario a los primeros principios; por ejemplo, a hacer que el todo no sea mayor que la parte o que la afirmación y negación sean verdaderas al mismo tiempo. Luego Dios no puede hacer de nada algo, o sea crear [13].

2. Si crear es hacer de nada algo, ser creado es ser hecho algo. Mas todo hacerse es mudarse; luego la creación en una mutación. Ahora bien, toda mutación o cambio exige un sujeto, como se desprende de esta definición aristotélica del movimiento: movimiento es "el acto de lo que existe en potencia". Luego es imposible que algo sea hecho por Dios de la nada.

3. Lo que es hecho es preciso que en algún tiempo se estuviese haciendo. Pero no puede decirse que lo que es creado, al mismo tiempo se esté haciendo y sea hecho; porque, en los seres permanentes, lo que se está haciendo no es todavía, y lo que está hecho, ya es; por consiguiente, sería y no sería a la vez. Luego, si se hace algo, el hacerse debe preceder al estar hecho. Ahora bien, esto es imposible, a menos que preexista un sujeto que sea supuesto del hacerse. Luego es imposible hacer algo de la nada.

4. Una distancia infinita no se puede rebasar. Mas entre el ser y la nada hay una distancia infinita. Luego no es factible el hacerse algo de la nada.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid creare.

1. Quia secundum Philosophum, I «Physic.» [3], antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, «ex nihilo nihil fieri». Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum; utpote quod Deus faciat quod totum non sit maius sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Praeterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est ex subiecto aliquo, ut patet per definitionem motus: nam motus est «actus existentis in potentia» [4]. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit: quia in permanentibus, quod fit, non est, quod autem factum est, iam est; simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo, si aliquid fit, fieri eius praecedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi praeexistat subiectum in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Praeterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,1: «In principio creavit Deus caelum et terram».

Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (q.44 a.1.2) quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum quod antiqui philosophi, sicut supra (q.44 a.2) dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione: et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tan-

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,16; *De pot.* q.3 a.1; *Physic.* 8 lect.2; op.37 *De quatuor opposit.* c.4; *Compend. theol.* c.69

[3] C.4 n.2-3 (Bk 187a26-29): S.Th., lect.9 n.2.

[4] *Physic.* 3 c.1 n.6 (Bk 201a10): S.Th., lect.2 n.2.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra".

Respuesta. No sólo no es imposible que se cree algo por Dios, sino que es necesario afirmar que todas las cosas han sido creadas por Dios, como se desprende de lo dicho anteriormente [14]. Pues todo el que hace algo de algo, aquello de que lo hace se presupone a su acción y no es producido por esa misma acción; así obra el artífice sobre las cosas naturales, como sobre la madera y el bronce, que no son producidas por la acción del arte, sino por la acción de la naturaleza. Incluso la misma naturaleza produce las cosas naturales en cuanto a la forma, pero presupone la materia. Por consiguiente, si Dios no obrase sino presuponiendo alguna materia, esta materia presupuesta no sería producida por El. Mas hemos probado anteriormente que no puede haber nada en los seres sin que proceda de Dios, que es la causa universal de todo el ser. Luego es necesario afirmar que Dios saca las cosas de la nada al ser [15].

Soluciones. 1. Los antiguos filósofos, como se ha dicho, sólo se fijaron en la producción de efectos particulares por causas particulares, las cuales necesariamente suponen algo anterior a su acción. En este sentido era opinión común entre ellos que "de la nada, nada se hace". Sin embargo, esto no tiene lugar en la producción primera por el principio universal de las cosas.

2. La creación no es mutación más que según nuestro modo de entender. De esencia de la mutación

es que un mismo sujeto tenga distinto modo de ser antes y después de ella. A veces este sujeto es un mismo ser en acto, que se cambia accidentalmente, como sucede en las mutaciones cuantitativas, cuyo objeto es la materia. Pero en la creación, por la cual se produce todo el ser de la cosa creada, no se puede suponer algo permanente bajo distintos estados antes y después, si no es según nuestro modo de entender, es decir, en cuanto nos representamos la cosa creada primero como no existiendo en absoluto y después como existiendo. Mas, como a la acción y a la pasión es común el mismo ser del movimiento y difieren solamente en cuanto a las diversas relaciones, según dice el Filósofo, de ahí que, quitando el movimiento, no queden sino esas diversas relaciones en el creador y en la cosa creada.—No obstante, como el modo de expresarnos sigue a nuestro modo de entender, expresamos la creación a modo de mutación, y por eso decimos que crear es hacer de nada algo; si bien las palabras "hacer" y "ser hecho" son más propias que "mudar" y "mudarse", porque "hacer" y "ser hecho" expresan la relación de la causa al efecto, y viceversa, incluyendo la mutación sólo como consecuencia.

3. En las cosas que se hacen sin movimiento, son simultáneos el estarse haciendo y el estar hechas, ya sea la acción término de un movimiento, como en la iluminación, en que al mismo tiempo está algo iluminándose y es iluminado [16], o ya no sea la acción término de movimiento alguno, como la concepción mental, que a un mismo tiempo se está formando y está formada. En estos casos, lo que está haciéndose, ya es; mas al decir que es hecho se significa que es por otro y que no era antes. Por tanto, verificándose la creación sin movimiento, a un mismo tiempo se está creando algo y está ya creado.

tum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius: nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III «Physic.» [5], **oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato.—Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est (q.13 a.1), creatio significatur per modum mutationis: et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere. Quamvis «facere» et «fieri» magis in hoc conveniant quam «mutare» et «mutari»: quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.**

Ad tertium dicendum quod in his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse: sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est); sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est: sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

[5] C.3 n.5 (BK 203b29): S. TH., lect.5 n.7.

Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens: quod patet esse falsum. Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens.

4. Esta dificultad procede de imaginar, equivocadamente, que entre la nada y el ser hay un medio infinito; lo cual es evidentemente falso. El origen de esta falsa imaginación consiste en concebir la creación como una mutación entre dos términos positivos [17].

ARTICULO 3

Utrum creatio sit aliquid in creatura [a]

Si la creación es algo real en la criatura

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura.

1. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturae, ita creatio active accepta attribuitur Creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in Creatore: quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Praeterea, nihil est medium inter Creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque: non enim est Creator, cum non sit aeterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem qua ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid.

3. Praeterea, si creatio est aliquid praeter substantiam creatam, oportet quod sit accidens eius. Omne autem accidens est in subiecto. Ergo res creata esset subiectum creationis. Et sic idem esset subiectum creationis et terminus. Quod est impossibile: quia subiectum prius est accidente, et conservat accidens; terminus autem posterius est actione et passione cuius est terminus, et eo existente cessat ac-

Dificultades. Parece que la creación no es algo real en la criatura.

1. Como la creación pasiva se atribuye a la criatura, así la activa al Creador. Mas la creación activa no es algo real en el Creador, porque de otro modo se pondría algo real temporal en Dios. Luego tampoco la creación pasiva es algo real en la criatura.

2. No se puede suponer algo real intermedio entre el Creador y la criatura. Sin embargo, la creación se toma como un medio entre ambos; puesto que no es el Creador, por no ser eterna, y tampoco es la criatura, porque exigiría asimismo otra creación por la que tal criatura fuese creada, y así indefinidamente. Luego la creación no es algo real en la criatura.

3. Si la creación es algo distinto de la substancia creada, ha de ser un accidente de ella. Mas, como todo accidente está en un sujeto, el sujeto de la creación sería la cosa creada, y de este modo la cosa creada sería a la vez sujeto y término, lo cual es imposible, pues el sujeto es antes que el accidente y le sostiene, mientras que el término es posterior a la acción y a la pasión de que es término, y, además, una vez que

[a] *Sent.* 1 d.40 q.1 a.1 ad 1; 2 d.1 q.1 a.2 ad 4; *Cont. Gent.* 2,18; *De pot.* q.3 a.3

existe el término, cesan la acción y la pasión. Luego la creación no es algo real.

Por otra parte, ser hecho en cuanto a todo el ser, es más que ser hecho solamente en cuanto a la forma substancial o accidental. Sin embargo, la generación absoluta o relativa, es decir, según la forma substancial o según la forma accidental, es algo real en la cosa generada; luego con mayor razón la creación, por la cual se produce algo en cuanto a todo su ser, es algo real en la cosa creada.

Respuesta. La creación es algo real en la cosa creada, a modo de relación solamente. La razón de esto es porque lo que se crea, se hace sin movimiento o mutación. Todo lo que es hecho mediante movimiento o mutación, se hace de algo preexistente; lo cual se verifica en las producciones particulares de algunos seres. Mas no puede verificarse esto en la producción de todo el ser por la causa universal de todos los seres, que es Dios. Dios produce, por tanto, las cosas sin movimiento al crearlas. Ahora bien, suprimido el movimiento en la acción y pasión, no queda en ellas más que la relación, según hemos dicho. Por consiguiente, la creación no es en la criatura más que una relación real al Creador, como al principio de su ser; del mismo modo que en la pasión que se verifica con movimiento va incluída la relación al principio de tal movimiento.

Soluciones. 1. La creación activa es la acción divina, que es la misma esencia de Dios relacionada con la criatura. Pero esta relación de Dios a la criatura no es real, sino solamente de razón. Por el contrario, la relación de la criatura a Dios es real, como hemos dicho al tratar de los nombres divinos.

2. Por expresar nosotros la creación a modo de mutación, como se ha dicho anteriormente, y por intermediar de algún modo la mutación entre el motor y el móvil, concebimos también la creación como algo intermedio entre el Creador y la criatura. Sin embargo, en realidad, la creación pasiva está en la criatura y ella misma es algo creado. No es necesario, a pesar de esto, que sea creada mediante otra creación distinta; porque las relaciones, al incluir en su misma esencia orden a otro, no se refieren a él por otras relaciones, sino por sí mismas, como ya se dijo también anteriormente al tratar de la igualdad de las personas divinas.

3. La creación, concebida a modo de mutación, tiene por término a la criatura; concebida a modo de relación, según es en realidad, tiene por sujeto a la criatura, que es anterior en ser a ella, como el sujeto es anterior al accidente. Tiene, sin embargo, la relación cierta razón de prioridad respecto de la cosa creada, por parte del objeto a que dice orden, que es el principio de la criatura. Sin embargo, no es necesario que la criatura pueda decirse que está siendo creada durante todo el tiempo que existe; porque la creación incluye en su concepto una relación de la criatura al Creador con novedad o comienzo en el existir.

tio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed contra, maius est fieri aliquid secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est (a.2 ad 2). Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra (q.13 a.7) dictum est, cum de divinis Nominibus ageretur.

Ad secundum dicendum quod, quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est (a.2 ad 2); mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum: ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur: quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam supra (q.42 a.1 ad 4) dictum est, cum de aequalitate Personarum ageretur.

Ad tertium dicendum quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus: sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae. Neque tamen oportet quod, quandiu creatura sit, dicatur crearl: quia creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate seu incoeptione.

ARTICULO 4

Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium [a]

Si el ser creados pertenece exclusivamente a los seres compuestos y subsistentes

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium.

1. **Dicitur enim in libro «De causis»** [b]: «Prima rerum creata-

Dificultades. Parece que el ser creados no sea exclusivo de los compuestos y subsistentes.

1. En el libro "De causis" se dice: "La primera de las cosas creadas es

[a] *De verit.* q.27 a.3 ad 9; *De pot.* q.3 a.1 ad 12; a.3 ad 2; a.8 ad 3; *Quodl.* 9 q.5 a.1; op.37 *De quatuor opposit.* c.4.

[b] Prop.4: S.Th., lect.4.

el ser". Mas el ser de las cosas creadas no es subsistente. Luego la creación no recae propiamente sobre lo subsistente y compuesto.

2. Lo que se crea, se hace de la nada. Mas los seres compuestos no proceden de la nada, sino de sus partes componentes. Luego a los compuestos no les compete el ser creados.

3. Por la primera emanación se produce propiamente lo que se supone en la segunda, como por la generación natural se produce el ser natural que se supone en las operaciones del arte. Mas lo que se supone en la generación natural es la materia. Luego la materia es lo que propiamente se crea, no el compuesto.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Mas el cielo y la tierra son compuestos subsistentes. Luego a éstos es a los que propiamente compete la creación.

Respuesta. Ser creado es un modo de ser hecho, como se ha dicho. Mas el hacerse se ordena al ser de la cosa. Luego a aquellos seres propiamente compete el ser hechos y ser creados a los que compete el ser, y éstos son propiamente los seres subsistentes, sean simples, como las substancias separadas, o compuestos, como las substancias materiales; pues el ser conviene propiamente al que tiene ser propio y subsiste en él. Mas las formas y los accidentes y los similares no se dice que sean seres como en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal por ellos, como la blancura se dice que es en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo, al accidente, más bien que ser en sí mismo, se le denomina "ser de otro ser". Por consiguiente, así como los accidentes y las formas y

rum est esse». Sed esse rei creatae non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

2. Praeterea, quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Praeterea, illud proprie producitur per primam emanationem, quod supponitur in secunda: sicut res naturalis per generationem naturalem, quae supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quae proprie creatur, et non compositum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,1: «In principio creavit Deus caelum et terram». Caelum autem et terra sunt res compositae subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

Respondeo dicendum quod creari est quoddam fieri, ut dictum est (a.2 ad 2). Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus: sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum Philosophum [1], accidens magis proprie dicitur «entis» quam «ens». Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.

[1] *Metaphys.* 7 c.1 n.3 (BK 1028a18): S.TH., lect.1 n.1248.

otros tales que no subsisten son más propiamente coexistentes que seres, así, con mayor propiedad, deben decirse concreados que creados. Los seres, pues, propiamente creados son los subsistentes.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, «prima rerum creatarum est esse», ly «esse» non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est (a.1). Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod «primum visibile est color», quamvis illud quod proprie videtur, sit «coloratum».

Ad secundum dicendum quod creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praeexistentibus: sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa non probat quod sola materia creetur; sed quod materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae.

Soluciones. 1. Cuando se dice que "la primera de las cosas creadas es el ser", la palabra "ser" no designa la substancia creada, sino el aspecto propio bajo el cual se considera el objeto creado. En efecto, se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en cuanto que es tal ser; puesto que, como se ha dicho, la creación es producción de todo el ser por el ente universal. Este modo de hablar es semejante al que usamos cuando decimos que "el color es el primer objeto visible", no obstante que lo que propiamente se ve son los objetos coloreados.

2. La creación del ser compuesto no consiste en formarlo de sus principios preexistentes, sino en producir simultáneamente el compuesto y sus principios componentes, sacándolos juntamente de la nada al ser.

3. El argumento de esta dificultad no prueba que la materia sea creada aisladamente, sino que la materia no existe sin ser creada (concreada); porque la creación es producción de todo el ser y no de la materia sola.

ARTICULO 5

Utrum solius Dei sit creare [a]

Si el crear es exclusivo de Dios

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non solius Dei sit creare.

1. Quia secundum Philosophum [2], «perfectum» est quod pot-

Dificultades. Parece que el crear no es exclusivo de Dios.

1. "Perfecto", según el Filósofo, es aquello capaz de producir algo se-

[a] Infra q.65 a.3; q.90 a.3; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.3; 4 d.5 q.1 a.3 q.3; *De verit.* q.5 a.9; *Cont. Gent.* 2,20.21; *De pot.* q.3 a.4; op.15 *De angelis* c.10; *Quodl.* 3 q.3 n.1; *Compend. theol.* c.70; op.37; *De quatuor opposit.* c.4.

[2] *Metcor.* 4 c.3 n.1 (BK 380a14); *De anima* 2 c.4 n.2 (BK 415a26): S.TH., lect.7.

mejante a sí. Mas las criaturas inmateriales son más perfectas que las materiales, y éstas producen semejantes suyos, como el fuego engendra fuego y el hombre engendra al hombre. Luego la substancia inmaterial puede producir otra substancia semejante a sí. Ahora bien, la substancia inmaterial no puede ser producida más que por creación, porque no tiene materia de la cual se haga. Luego. alguna criatura puede crear.

2. Cuanto más resistencia ofrece la producción de una cosa, tanto mayor poder exige en el agente. Es así que un contrario resiste más que la nada. Luego mayor poder se necesita para hacer una cosa de su contraria, lo cual realizan las criaturas, que para hacer algo de la nada. Por tanto, con mayor razón pueden hacer esto último las criaturas.

3. El poder de un agente se aprecia conforme a la medida de lo que hace. Mas el ser creado es finito, como se ha demostrado al tratar de la infinitud de Dios. Luego para producir algo por creación no se requiere sino un poder finito. Ahora bien, tener un poder finito no es contra la naturaleza de la criatura. Luego no es imposible que la criatura cree.

Por otra parte, dice San Agustín que ni los ángeles buenos ni los malos pueden crear cosa alguna. Mucho menos, por consiguiente, las otras criaturas.

Respuesta. Es patente a primera vista, por lo dicho anteriormente, que el crear no puede convenir más que a Dios. Porque es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales y más elevadas; mas, entre todos los efectos, el más universal es el ser mismo; por lo cual es preciso que sea efecto propio de la causa primera y univer-

est sibi simile facere. Sed creaturae immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quae faciunt sibi simile: ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem: cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Praeterea, quanto maior est resistentia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario, quod tamen creatura facit, quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Praeterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram eius quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra (q.5 a.2ss) probatum est, cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturae. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed. contra est quod Augustinus dicit, in III «De Trin.» [9], **quod neque boni neque mali angeli possunt esse creatores alicuius rei. Multo minus igitur aliae creaturae.**

Respondeo dicendum quod satis apparet in primo aspectu, secundum praemissa (a.1; q.44 a.1.2), quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est

[9] *C.8*: ML 42,876.

salísima, que es Dios. Por esto mismo, se dice en el libro "De causis" que ni la inteligencia ni el alma dan el ser sino en cuanto obran por la operación divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste o tal ser, es lo que constituye la acción de crear. Luego es manifiesto que la creación es acción exclusiva de Dios.

Se da, sin embargo, que un ser participe de la acción exclusiva de otro, no según su virtud propia, sino instrumentalmente, en cuanto que obra por virtud ajena, como el aire puede calentar y encender por la virtud del fuego. Según esto, opinaron algunos que, aunque la creación sea acción propia de la causa universal, puede, no obstante, alguna de las causas inferiores crear, en cuanto que obra por virtud de la causa primera. Así, por ejemplo, Avicena enseñó que la primera substancia separada, creada por Dios, crea después otra y la substancia del orbe y el alma del mismo, y que la substancia del orbe crea la materia de los cuerpos inferiores. Asimismo, el Maestro de las Sentencias dice que Dios puede comunicar a alguna criatura poder creador, de suerte que cree como causa instrumental, no como causa principal.

Pero esto es imposible; porque la causa segunda instrumental no participa en la acción de la causa superior sino en cuanto que aquélla, por alguna virtud propia suya, obra dispositivamente en la producción del efecto de la causa principal; pues, si no contribuyese nada con su virtud propia, la causa principal inútilmente usaría de ella y no sería preciso elegir instrumentos determinados para determinadas acciones. Vemos, en efecto, que la sierra, cortando la madera, lo cual hace por su propia forma dentada, produce la for-

Deus. Unde etiam dicitur libro «De causis» [10] **quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.**

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna [11] **quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit, in 5 dist. IV «Sent.», quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.**

Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum: nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod prae-

[10] Prop.3: S.TH., lect.3.
[11] *Metaphys.* tr.9 c.4.

ma de banco, que es efecto propio del carpintero, como causa principal. Ahora bien, el efecto propio de Dios al crear es algo que se supone anterior a toda otra acción, es decir, el ser en absoluto. Por consiguiente, ninguna causa puede obrar dispositiva e instrumentalmente en la producción de este efecto, ya que en la creación no se presupone materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental.—Luego es de todo punto imposible que el crear competa a criatura alguna, ni por virtud propia ni por virtud instrumental o ministerial.

Y es especialmente contra razón el afirmar que algún cuerpo puede crear, puesto que, no obrando ningún cuerpo sino por contacto y movimiento, todo cuerpo exige para su acción algo preexistente que se pueda tocar y mover, lo cual contradice el concepto de creación.

Soluciones. 1. Algunos seres perfectos que participan de una naturaleza producen otros seres semejantes a sí; pero al hacer esto no producen absoluta y totalmente dicha naturaleza, sino que la comunican a otro ser [18]. No es posible, por ejemplo, que un hombre particular produzca absolutamente la naturaleza humana, porque, al producirla de este modo, sería causa de sí mismo; sólo hace que la naturaleza humana se reproduzca en otro hombre particular engendrado, y para esto supone, con anterioridad a su acción, una materia determinada de la cual se hace tal hombre particular. Ahora bien, a la manera que el hombre singular participa de la naturaleza humana, así también todo ser creado participa, como si dijéramos, de la naturaleza de ser; porque sólo Dios es su ser, como queda dicho. Ningún ente creado puede, pues, producir absolutamente otro ser, sino en cuanto que causa el ser en tal sujeto; y para esto es preciso que lo que hace que tal sujeto sea este ser par-

supponitur omnibus aliis, scilicet esse absoluto. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis.—Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium.

Et hoc praecipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet: cum nullum corpus agat nisi tangendo vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid praeexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum quod aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi: quia solus Deus est suum esse, ut supra (q.7 a.1 ad 3; a.2) dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat «in hoc»: et sic oportet quod praeintelligatur id per quod aliquid est «hoc», actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest praeintelligi aliquid per quod sit «haec»: quia est haec per suam formam, per quam habet esse, cum sint formae subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse eius; sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quod superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit [12]. Secundum quem modum etiam in caelestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet, Eph. 3,15: «Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur». Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo. Quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in I «Physic.» [13]: per se autem fit aliquid ex subiecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu in quem intendit reducere agens: sicut ignis intendit reducere materiam aquae in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo maior potentia requiritur in agente, si nulla potentia praeexistat. Sic ergo patet quod multo maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex contrario.

ticular, sea anterior a la acción por la cual el agente hace algo semejante a sí mismo. Ahora bien, en las substancias inmateriales no es posible presuponer algo por lo que sean tales individualmente, porque, siendo formas subsistentes, se individualizan por la misma forma que las da el ser. Luego la substancia inmaterial no puede producir otra substancia inmaterial copia suya en cuanto al ser substancial, aunque pueda hacer un semejante suyo en cuanto a alguna perfección accidental, como los ángeles superiores, los cuales iluminan a los inferiores, según dice Dionisio. De la misma manera se atribuye cierta paternidad a los seres celestes, según aquello del Apóstol: "Dios Padre, de quien procede toda familia en los cielos y en la tierra". Esto evidencia de nuevo que ningún ser creado puede producir algún otro ser sin presuponer algo, lo cual está en contra del concepto de creación.

2. Hacerse una cosa de su contraria se verifica indirectamente, como dice el Filósofo. Directamente una cosa se hace de otra que es ya tal potencialmente. El contrario resiste efectivamente al agente en cuanto impide que lo potencial se haga actual, como intenta el agente; por ejemplo, el fuego tiende a hacer al agua actualmente cálida, como es él; pero encuentra resistencia en la forma y disposiciones contrarias del agua, por las cuales la potencia de ésta para ser actualmente cálida está como ligada y obstaculizada para actualizarse. Cuanto más ligada esté dicha potencia, tanto mayor poder se requiere en el agente para actualizarla. De ahí que se requiera mayor poder aún en el agente cuando no existe potencia alguna. Por tanto, mayor poder se requiere para hacer una cosa de la nada que para hacerla de su contraria.

---

[12] *De cael. hier.* c.8 n.2: MG 3,240
[13] C.7 n.13 (BK 190b27): S.TH., lect.13 n.3.

3. El poder del agente no se ha de medir solamente por la substancia de lo que hace, sino también por el modo de hacerlo; un calor más intenso, por ejemplo, no sólo calienta más, sino también más pronto. De ahí que, aunque el producir un efecto limitado no indique poder infinito, sin embargo, el producirlo de la nada demuestra una potencia infinita, como queda claro por lo dicho. En efecto, si se requiere tanto mayor poder en el agente cuanto más dista del acto la potencia pasiva, preciso es que el poder del agente creador, que no supone ninguna potencia subjetivo-positiva, sea infinito; porque, así como no existe proporción alguna entre el no-ser y el ser, así tampoco existe entre la negación de toda potencia y la potencia, que supone siempre la virtud del agente natural. No teniendo, pues, ninguna criatura una potencia infinita en absoluto, como se ha demostrado, es evidente que ninguna criatura puede crear.

Ad tertium dicendum quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi: maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis (ad 2) patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita: quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra (q.7 a.2) probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare.

ARTICULO 6

Utrum creare sit proprium alicuius Personae [a]

Si el crear es propio de alguna de las divinas personas

Dificultades. Parece que el crear es acción propia de alguna de las personas.

1. Lo que es antes, es causa de lo que viene después, y lo perfecto, causa de lo imperfecto. Mas los orígenes de las divinas personas son antes que el origen de las criaturas y son también más perfectos, pues las divinas personas proceden en semejanza perfecta con su principio, mientras que en las criaturas sólo hay asimilación imperfecta. Luego las procesiones de las divinas personas son causa de la procesión de las criaturas, y, por tanto, el crear es acción personal.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod creare sit proprium alicuius Personae.

1. Quod enim est prius, est causa eius quod est post; et perfectum imperfecti. Sed processio divinae Personae est prior quam processio creaturae: et magis perfecta, quia divina Persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum Personarum sunt causa processionis rerum. Et sit creare est proprium Personae.

[a] *Sent.* 2 prol.; *De pot.* q.9 a.5 ad 20.

2. Praeterea, Personae divinae non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis Personis, hoc convenit eis secundum processiones et relationes Personarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis Personis: nam in Symbolo Fidei (Nicaeno) Patri attribuitur quod sit «Creator omnium visibilium et invisibilium»; Filio autem attribuitur quod «per eum omnia facta sunt»; sed Spiritui Sancto, quod sit «Dominus et vivificator». Causalitas ergo creaturarum convenit Personis secundum processiones et relationes.

3. Praeterea, si dicatur quod causalitas creaturae attenditur secundum aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui Personae, hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia: et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non deberet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni Personae magis quam alii, nisi distinguerentur in creando secundum relationes et processiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 cap. «De div. nom.» [14], quod communia totius divinitatis sunt «omnia causalia».

Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu: ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse: quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati.

[14] § 3: MG 3,637; S.TH., lect.1.

2. Las personas divinas no se diferencian entre sí más que por sus orígenes y relaciones. Luego lo que se atribuye diferentemente a cada una de las personas, les conviene por razón de sus orígenes y relaciones. Ahora bien, la producción de las criaturas se atribuye distintamente a cada una de las personas; pues en los Símbolos de la Fe se atribuye al Padre el ser "Creador de todas las cosas visibles e invisibles", al Hijo se atribuye que "todas las cosas han sido hechas por El", y al Espíritu Santo se atribuye el ser "Señor y vivificador". Luego la producción de las criaturas compete a las personas en razón de las procesiones y relaciones.

3. Si se dice que la producción de las criaturas se mira según algún atributo esencial que se apropia a alguna de las personas, esto no parece suficiente; porque cada efecto divino es causado por todos los atributos esenciales, a saber, por el poder, por la bondad y por la sabiduría, de tal modo que no pertenece a uno con preferencia a los demás. Luego no debe atribuirse algún modo determinado de causalidad a una persona con preferencia a otras si, al crear, no se diferencian según las relaciones y procesiones.

Por otra parte, afirma Dionisio que "todo lo referente a las cosas causables" es común a toda la Trinidad.

Respuesta. Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Produciendo, pues, todo agente algo semejante a sí, el principio de la acción puede conocerse por el efecto de la misma; vemos, por ejemplo, que el fuego es producido por el fuego. Según esto, el crear conviene a Dios por razón de su ser, que es su misma esencia, la cual es idéntica en las tres divinas personas. Por consiguiente, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad.

Sin embargo, las personas divinas tienen, en cuanto a la creación de los seres, una causalidad respectiva según el modo de su procedencia. Efectivamente, como se ha demostrado al tratar de la ciencia y de la voluntad divinas, Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad, como lo es el artífice de sus artefactos. El artífice obra según la concepción de su entendimiento y por el amor de su voluntad hacia algún fin. Asimismo ha producido también Dios Padre las criaturas por su Verbo, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. Y, según esto, las procesiones de las personas son las razones de la producción de las criaturas, por cuanto las procesiones incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad [19].

Soluciones. 1. Las procesiones de las divinas personas son causa de la creación, según el modo que acabamos de decir.

2. Como la naturaleza divina, aunque es común a las tres personas, sin embargo les conviene con cierto orden, por cuanto el Hijo la recibe del Padre, y el Espíritu Santo la recibe del Padre y del Hijo, así también el poder de crear, aunque sea común a las tres personas, les conviene con cierto orden; pues el Hijo le tiene del Padre, y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo. Por eso el ser creador se atribuye al Padre, como a quien no tiene el poder de otro; del Hijo se dice que es por quien han sido hechas todas las cosas, en cuanto tiene idéntico poder, pero de otro modo; puesto que la preposición "por" suele denotar una causa media, o sea un principio que tiene principio; por último, al Espíritu Santo, que tiene también el mismo poder de ambos, se le atribuye el gobernar como Señor y vivificar las cosas creadas por el Padre mediante el Hijo.—Puede tomarse igualmente la razón para esta atribución de la

Sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra (q.14 a.8; q.19 a.4) ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones Personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod processiones divinarum Personarum sunt causa creationis sicut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus Personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus Personis, ordine tamen quodam eis convenit; nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Unde Creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur «per quem omnia facta sunt», inquantum habet eandem virtutem, sed ab alio: nam haec praepositio «per» solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui Sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, et vivificet quae sunt creata a Patre per Filium.— Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra (q.39 a.8) dictum est, Patri appropriatur

potentia, quae maxime manifestatur in creatione: et ideo attribuitur Patri Creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur: et ideo dicitur de Filio, «per quem omnia facta sunt». Spiritui Sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines et vivificatio: nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas.

Ad tertium dicendum quod, licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem: sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et iustificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quae est productio ipsius substantiae rei, reducitur ad potentiam.

apropiación de los atributos esenciales. Porque, como se ha dicho, al Padre se apropia el poder, que se manifiesta principalmente en la creación, atribuyéndosele por este motivo el ser creador; mas al Hijo se le apropia la sabiduría, mediante la cual obra el agente intelectivo, y por eso se dice del Hijo que es por quien todas las cosas han sido hechas; finalmente, al Espíritu Santo se le apropia la bondad, a la cual pertenecen la gobernación, que conduce las cosas a sus fines debidos, y la vivificación, puesto que la vida consiste en un cierto movimiento interior, y el primer motor es el fin y la bondad.

3. Aunque cada uno de los efectos de Dios procede de todos los atributos divinos, sin embargo, cada uno de los efectos se reduce a aquel atributo con el que tiene mayor conveniencia según su noción propia: así, el orden de los seres se reduce a la sabiduría; la justificación del pecador, a la misericordia y bondad, que se difunde superabundantemente, y la creación, que es producción de la substancia misma del ser, se reduce al poder.

ARTICULO 7

Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis [a]

Si en las criaturas se encuentra necesariamente algún vestigio de la Trinidad

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.

1. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas Personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra (q.32 a.1) habitum est. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

Dificultades. Parece que no es necesario que se encuentre en las criaturas algún vestigio de la Trinidad.

1. Por los vestigios propios puede investigarse cualquier ser. Mas la Trinidad de las personas no puede investigarse mediante las criaturas, según queda dicho. Luego no hay en las criaturas vestigio alguno de la Trinidad.

[a] Infra q.93 a.6; *Sent.* 1 d.3 q.3 a.3; *Cont. Gent.* 4.26; *De pot.* q.9 a.9.

2. Todo cuanto hay en las criaturas es creado. Si, pues, el vestigio de la Trinidad se encuentra en la criatura según algunas de sus propiedades, y todo lo creado tiene algún vestigio de la Trinidad, será preciso que en cada una de dichas propiedades se encuentre también el vestigio de la Trinidad, y así indefinidamente.

3. El efecto no representa más que a su causa. Ahora bien, la causalidad divina respecto de las criaturas pertenece a la naturaleza común y no a las relaciones por las que se diferencian y numeran las personas. Luego en la criatura no hay vestigio de la Trinidad, sino solamente de la unidad de esencia.

Por otra parte, dice San Agustín que "en las criaturas aparece el vestigio de la Trinidad".

Respuesta. Todo efecto representa algo de su causa, aunque de modos diversos. Hay efectos que representan sólo la causalidad de su causa, sin representar la forma de la misma; así representa, por ejemplo, el humo al fuego. Esta es la que se denomina representación de "vestigio"; pues el vestigio evoca el paso de algún transeúnte, sin indicar detalladamente cuál sea éste. Otros efectos representan a la causa por asimilación con la forma de ésta; así representa un fuego a otro fuego, y a Mercurio su estatua. Esta representación es a modo de "imagen".

Ahora bien, las procesiones de las personas divinas, según queda dicho, se conciben como actos del entendimiento y de la voluntad; porque el Hijo procede, como verbo, del entendimiento, y el Espíritu Santo, como amor, de la voluntad. Luego en las criaturas racionales, dotadas de entendimiento y de voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad a modo de imagen, en cuanto se da en ellas concepción mental y amor originado.

Mas en todas las criaturas se encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es preciso reducir a las personas divinas como a su causa. Efectivamente, toda criatura subsiste en su ser, y tiene una forma por la que pertenece a alguna especie determinada, y dice orden a alguna otra cosa. Según, pues, que cada una de ellas es una substancia creada, representa su causa y principio, y de este modo evoca la persona del Padre, que es principio sin principio; en cuanto tiene una forma y pertenece a una especie determinadas, representa al Verbo, según que la forma del artefacto procede de la concepción del artífice; y en cuanto está ordenada, representa al Espíritu Santo bajo el aspecto de amor, porque la ordenación del efecto a otra cosa procede de la voluntad del creador.

Por esto mismo dice San Agustín que el vestigio de la Trinidad se encuentra en cada una de las criaturas, según que "cada una de ellas es algo, está formada en alguna especie y tiene cierto orden".—A esto mismo se reducen aquellos tres términos del libro de la Sabiduría: "número", "peso" y "medida"; porque la "medida" se refiere al ser de la cosa limitada por sus principios, el "número" se refiere a la especie, y el "peso" o "gravitación" se refiere al orden del mundo. — También se reducen a esto los tres términos empleados por San Agustín: el "modo", la "especie" y el "orden", y las expresiones que el mismo emplea al decir: "por lo que subsiste" la cosa, "por lo que se distingue" y "por lo que conviene con otros"; pues cada cosa subsiste por su substancia, se diferencia por su forma y conviene por el orden.—Fácil es reducir a esto mismo cuantas expresiones similares se usan a este propósito.

2. Praeterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis: et sic in infinitum.

3. Praeterea, effectus non repraesentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem: non autem ad relationes, quibus Personae distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI «De Trin.» [15], quod «Trinitatis vestigium in creatura apparet».

Respondeo dicendum quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem: et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio «vestigii»; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium: et haec est repraesentatio «imaginis».

Processiones autem divinarum Personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra (q.27) dictum est: nam Filius procedit ut Verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut Amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas Personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium: et sic demonstrat Personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat Verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, inquantum est Amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis.

Et ideo dicit Augustinus, in VI lib. «De Trin.» (l.c.), quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod «unum aliquid est», et secundum quod «aliqua specie formatur» et secundum quod «quendam ordinem tenet».—Et ad haec etiam reducuntur illa tria, «numerus, pondus» et «mensura», quae ponuntur Sap. 11,21: nam «mensura» refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, «numerus» ad speciem, «pondus» ad ordinem. — Et ad haec etiam reducuntur alia tria quae ponit Augustinus [16], «modus, species» et «ordo».—Et ea quae ponit in libro «Octoginta trium quaest.» [17], «quod constat, quod discernitur, quod congruit»: constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. — Et in idem de facili reduci possunt quaecumque sic dicuntur.

[15] C.10: ML 42,932.

[16] *De nat. boni* c.3: ML 42,553.
[17] Q.18: ML 40,15.

Soluciones. 1. La representación a modo de vestigio se considera en relación con la apropiación de los atributos, y según ella puede venirse por las criaturas al conocimiento de la Trinidad, como hemos dicho [20].

2. La criatura es propiamente el ser subsistente, en el cual es dado encontrar los tres caracteres susodichos. No es, sin embargo, necesario que en cada una de las propiedades inherentes a la criatura se encuentren también dichos caracteres, en virtud de los cuales se atribuye al ser subsistente la razón de vestigio.

3. Del modo que queda dicho, también las procesiones de las personas divinas son causa y razón de la creación.

Ad primum ergo dicendum quod repraesentatio vestigii attenditur secundum appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum Personarum veniri potest ut dictum est (in c; cf. q.32 a.1 ad 1).

Ad secundum dicendum quod creatura est res proprie subsistens, in qua est praedicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quae ei insunt, haec tria invenlantur: sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum quod etiam processiones Personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est (a.6).

ARTICULO 8

Utrum creatio admisceatur in operibus naturae et artis [a]

Si hay creación en las obras de la naturaleza y del arte [21]

Dificultades. 1. Parece que hay creación en las obras de la naturaleza y del arte.

1. En toda operación de la naturaleza y del arte se produce alguna forma. Mas esta forma no se produce de algo, porque no tiene materia como parte de ella. Luego se produce de la nada, y, por tanto, en toda operación de la naturaleza y del arte hay creación.

2. El efecto nunca es superior a su causa. Mas en las cosas naturales no hay agente alguno fuera de la forma accidental, activa o pasiva. Luego por la operación de la naturaleza no se produce la forma substancial. Resta, pues, que ésta sea producida por creación [22].

3. La naturaleza produce algo semejante a sí. Mas en la naturaleza se originan seres sin semejantes que los engendren, cuales parecen ser los animales originados en la putrefac-

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturae et artis.

1. In qualibet enim operatione naturae et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo. Et sic in qualibet operatione naturae et artis est creatio.

2. Praeterea, effectus non est potior sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quae est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturae producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Praeterea, natura facit sibi simile. Sed quaedam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putre-

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.3 ad 5; a.4 ad 4: *De pot.* q.3 a.8; *Metaphys.* 7 lect.7.

factionem. Ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione. Et eadem ratio est de aliis.

4. Praeterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quae sunt a natura non adiungatur creatio, sequitur quod ea quae sunt a natura, non sunt creaturae. Quod est haereticum.

Sed contra est quod Augustinus, «Super Gen. ad litt.» [18], distinguit opus propagationis, quod est opus naturae, ab opere creationis.

Respondeo dicendum quod haec dubitatio inducitur propter formas. Quas quidam [19] posuerunt non incipere per actionem naturae, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum.—Et hoc accidit eis ex ignorantia materiae, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum: quia enim formae praeexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter praeexistere.

Alii [20] vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato, per modum creationis. Et secundum hoc cuilibet operationi naturae adiungitur creatio.—Sed hoc accidit eis ex ignorantia formae. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed «quo» aliquid est: et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra (a.4) dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed «concreata» esse.

Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturae non admiscetur creatio: sed praesupponitur ad operationem naturae.

ción. Luego la forma de éstos no viene de la naturaleza, sino de la creacion; y lo propio debe decirse de otras cosas similares

4. Lo que no es creado, no es criatura. Si, pues, no interviene creación en aquellas cosas que provienen de la naturaleza, síguese que éstas no son criaturas; lo cual es herético.

Por otra parte, San Agustín distingue entre la obra de la creación y la obra de la propagación, que pertenece a la naturaleza.

Respuesta. Esta cuestión se plantea por razón de las formas, las cuales afirmaron algunos que no comenzaban a existir por la acción de la naturaleza, sino que existían ya en la materia como en un estado latente. — Estos pensadores opinaron así por desconocer la materia, no alcanzando a distinguir entre la potencia y el acto. Existiendo, en efecto, las formas potencialmente en la materia, supusieron que existían en absoluto.

Otros, por el contrario, supusieron que estas formas eran causadas a modo de creación por un agente extraño; y en esta suposición la creación se mezclaba en toda acción de la naturaleza.—El error de estos segundos provenía de desconocer las formas; pues no advertían que las formas naturales de los cuerpos no son subsistentes por sí mismas [23], sino aquello por lo que algo es tal; y así, puesto que, según hemos dicho el ser hecho y ser creado no compete propiamente sino al ser subsistente, a las formas no las conviene propiamente ser hechas ni ser creadas, sino ser concreadas [24].

Ahora bien, lo que propiamente se produce por el agente natural es el compuesto, que se hace de la materia. Por consiguiente, en las obras de la naturaleza no interviene la creación, sino que en ellas se presupone.

[18] L.5 c.11.20: ML 34,330.335.
[19] Anaxagoras iuxta Aristot., *Physic.* 1 c.4 n.2 (Bk 187a29); cf. *De pot.* q.3 a.8.
[20] Cf. *De pot.* l.c. et *In Sent.* 2 d.18 q.2 a.3.

Soluciones. 1. Las formas comienzan a existir de hecho al hacerse los compuestos; pero no son hechas directamente y en sí mismas, sino indirectamente al ser hecho el compuesto.

2. En la naturaleza, las cualidades activas obran en virtud de las formas substanciales, y ésta es la razón de que el agente natural produzca un semejante a sí, no sólo en cuanto a la cualidad, sino también en cuanto a la especie [25].

3. Para la producción de los animales imperfectos es suficiente un agente universal, como la virtud celeste, a la cual se asemejan, no según la especie, sino con cierta analogía. No es, pues, necesario decir que sus formas sean creadas por un agente extraño. Mas el agente universal no es suficiente para la generación de los animales perfectos, sino que se requiere el agente propio, que es un generante unívoco [26].

4. La operación de la naturaleza presupone siempre los principios materiales creados; y, por consiguiente, a todo lo producido por la naturaleza conviene propiamente el nombre de criatura.

Ad primum ergo dicendum quod formae incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsae fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum quod qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium. Et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Ad tertium dicendum quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus caelestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quandam: neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale: sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum quod operatio naturae non est nisi ex praesuppositione principiorum creatorum: et sic ea quae per naturam fiant, creaturae dicuntur.

CUESTION 46

(In tres articulos divisa)

De principio durationis rerum creatarum

Del principio de duración de las cosas creadas

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum (cf. q.44 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum creaturae semper fuerint.

Secundo: utrum eas incoepisse sit articulus fidei.

Tertio: quomodo Deus dicatur in principio caelum et terram creasse.

Después de esto, debemos ocuparnos del comienzo de la duración de las criaturas, sobre lo cual se plantean tres cuestiones.

Primera: si las criaturas han existido siempre.

Segunda: si es de fe que han comenzado a existir.

Tercera: en qué sentido se dice que Dios creó en el principio el cielo y la tierra.

ARTICULO 1

Utrum universitas creaturarum semper fuerit [a]

Si el conjunto de las criaturas ha existido siempre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod universitas creaturarum, quae «mundi» nomine nuncupatur, non incoeperit, sed fuerit ab aeterno.

1. Omne enim quod incoepit esse, antequam fuerit possibile fuit ipsum esse: alioquin impossibile fuisse ipsum fieri. Si ergo mundus incoepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quae est in potentia ad esse, quod est per formam, et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incoepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma: materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam

Dificultades. Parece que el conjunto de las criaturas, lo que entendemos hoy por "mundo", no ha comenzado a existir, sino que ha existido "ab aeterno" [27].

1. Todo lo que ha comenzado a existir, antes de existir ya tenía posibilidad de existir, porque, de otro modo, sería imposible que existiese. Si, pues, el mundo comenzó a existir, era posible que existiese antes de existir. Ahora bien, lo que tiene posibilidad de existir es la materia, que está en potencia para existir por la forma y para no existir por la privación de la misma. Luego, si el mundo comenzó a existir, antes de él había materia. Mas la materia no puede darse sin alguna forma, y la materia del mundo, junto con alguna forma, constituye el mundo.

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gent.* 2,31ss; *De pot.* q.3 a.17; *Physic.* 8 lect.2; *Metaphys.* 12 lect.5; *De caelo* 1 lect.6.20; *Quodl.* 3 q.14 a.2; *Compend. theol.* c.98

Luego habría mundo antes de que éste comenzase a existir; lo cual es una contradicción.

2. Ningún ser con potencia para existir siempre puede existir y no existir alternativamente; porque naturalmente cada ser existe tanto cuanto puede. Mas todo lo incorruptible tiene potencia para ser siempre, pues no la tiene determinada a un tiempo limitado de duración. Luego nada incorruptible es y no es alternativamente. Por otra parte, todo lo que comienza a ser, a veces es y a veces no es; luego nada incorruptible comienza a ser. Ahora bien, en el mundo hay muchas cosas incorruptibles, como los cuerpos celestes y todas las substancias intelectivas. Luego el mundo no ha comenzado a existir.

3. Nada ingénito comienza a existir. Mas el Filósofo prueba que la materia y los cielos son ingénitos. Luego el conjunto de las cosas no comenzó a existir.

4. El vacío es un lugar donde no hay ningún cuerpo, pero puede haberlo. Mas, si el mundo comenzó a existir, donde está ahora la masa del mundo no había antes cuerpo alguno, y, no obstante, podía haberlo; de otro modo, no lo habría tampoco ahora. Por consiguiente, había vacío antes del mundo; lo cual es imposible.

5. Nada comienza a moverse de nuevo sin algún cambio del motor o del móvil. Mas lo que se cambia se mueve. Luego antes de todo movimiento que comienza de nuevo, había algún movimiento, y, por tanto, siempre hubo movimiento. Luego siempre hubo también móvil, porque no es posible movimiento sin móvil.

6. Todo motor es natural o voluntario, ninguno de los cuales comienza

esse incoperet: quod est impossibile. [1]

2. Praeterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est et quandoque non est: quia ad quantum se extendit virtus alicuius rei, tandiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper: non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nullum ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora caelestia et omnes substantiae intellectuales. Ergo mundus non incoepit esse [2].

3. Praeterea, nullum ingenitum incoepit esse. Sed Philosophus probat in I «Physic.» [3], **quod materia est ingenita; et in I «De caelo et mundo»** [4], **quod caelum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incoepit esse** [5].

4. Praeterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incoepit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus: et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum: quod est impossibile [6].

5. Praeterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem, fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo et mobile: quia motus non est nisi in mobili. [7].

6. Praeterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere, nisi aliquo motu praeexistente. Natura enim semper eodem modo operatur. Unde, nisi praecedat aliqua immutatio vel in natura moventis vel in mobili, non incipiet a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit: sed hoc non est nisi per aliquam immutationem quam imaginatur, ad minus ex parte ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras, et non hodie, expectat aliquid futurum cras, quod hodie non est; et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat: quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quod prius [8].

7. Praeterea, quidquid est semper in principio et semper in fine, nec incipere nec desinere potest: quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine: quia nihil est temporis nisi «nunc», quod est finis praeteriti, et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest. Et per consequens nec motus, cuius numerus tempus est [9].

8. Praeterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, ergo, cum Deus sit ab aeterno, et mundus est ab aeterno. Si autem est prior duratione; prius autem et posterius in duratione constituunt tempus: ergo ante mundum fuit tempus; quod est impossibile [10].

9. Praeterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus: causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens

[1] Cf. MAIMONIDEM, *Doct. Perplex.* p.2 c.14; AVERROEM, *Destruct. Destruct.* disp.1; *In Phys.* c.8 comm.4.
[2] ARISTOT., *De caelo* l.1 a.12 n.3 (BK 281b18): AVERROES, *In I De caelo comm.* 119.
[3] C.2 n.4 (BK 192a28): S.TH., lect.15 n.11.
[4] C.3 n.1 (BK 270a12): S.TH., lect.6 n.1.
[5] Cf. MAIMONIDEM, l.c. nt.1 c.13.
[6] Cf. AVERROEM, *In III De caelo* comm.39.
[7] Vide nt.1.

a mover sin algún movimiento previo. En efecto, la naturaleza obra siempre del mismo modo, y, por tanto, el agente natural no comienza a mover con un movimiento nuevo sin que preceda algún cambio en el motor o en el móvil. Asimismo, la voluntad puede diferir la ejecución de lo que se propone sin cambio por su parte; pero no puede diferirlo sin imaginar algún cambio, al menos por parte del tiempo; como el que quiere hacer una casa mañana, y no hoy, espera que se dé mañana alguna circunstancia que no se da hoy, o al menos espera que pase el día de hoy y llegue el de mañana, lo cual no se verifica sin algún cambio, porque el tiempo es la medida del movimiento. Resta, pues, que antes de todo movimiento que se realiza de nuevo haya otro movimiento precedente; y así tenemos lo mismo que antes.

7. Lo que está siempre en el comienzo y siempre en el fin, no puede ni comenzar ni cesar; porque lo que comienza no está en su término, y lo que cesa no está en su comienzo. Mas el tiempo está siempre en su principio y en su fin, porque no hay más tiempo que el momento presente, que es fin del pasado y comienzo del futuro. Luego el tiempo no puede ni empezar ni cesar, y, por tanto, tampoco puede el movimiento, cuya numeración es el tiempo.

8. Dios es anterior al mundo, o con prioridad de naturaleza solamente o con prioridad de duración. Si lo primero, siendo Dios eterno, también lo será el mundo; si lo segundo, el antes y después en razón de duración constituyen el tiempo; luego hubo tiempo antes de existir el mundo, lo cual es inadmisible.

9. Puesta la causa suficiente, se pone el efecto; porque una causa a la cual no sigue el efecto, es una causa imperfecta que necesita algo para que se siga el efecto. Ahora bien, Dios

[8] AVICENNA, *Metaphys.* tr.9 c.1; AVERROES, l.c. nt.1.
[9] ARISTOT., *Physic.* 8 c.1 n.11 (BK 251b19).
[10] Cf. nt.8

es causa suficiente del mundo: causa final suficiente, por razón de su bondad; causa ejemplar suficiente, por razón de su sabiduría, y causa efectiva suficiente, por razón de su poder, como está claro por lo dicho anteriormente. Luego, existiendo Dios "ab aeterno", también el mundo ha existido "ab aeterno".

10. Aquel cuya acción es eterna, también su efecto es eterno. Mas la acción de Dios es su misma substancia, que es eterna. Luego el mundo es también eterno.

Por otra parte, dice el Señor en el Evangelio de San Juan: "Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve, cerca de ti, antes que el mundo existiese". Y en los Proverbios se dice también: "Túvome Yavé como principio de sus actos ya antes de sus obras".

Respuesta. No es necesario que haya existido algo "ab aeterno", excepto Dios. Afirmar esto no implica ninguna contradicción. Se ha demostrado, en efecto, que la voluntad de Dios es la causa de las cosas. Luego en tanto alguna cosa será necesaria en cuanto es necesario que Dios la quiera, puesto que la necesidad del efecto proviene de la necesidad de su causa, según dice Aristóteles. Asimismo se ha demostrado que, hablando en absoluto, no es necesario que Dios quiera algo, excepto a sí mismo; no es, pues, necesario que Dios haya querido que el mundo haya existido siempre, sino que en tanto el mundo existe en cuanto Dios quiere que exista; porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como de su causa. Luego no es necesario que el mundo haya existido siempre, y, por tanto, tampoco se puede demostrar su existencia eterna.

Las razones que para demostrar la

causa mundi: et finalis, ratione suae bonitatis; et exemplaris, ratione suae sapientiae; et effectiva, ratione suae potentiae; ut ex superioribus (q.44 a.1.3.4) patet. Cum ergo Deus sit ab aeterno, et mundus fuit ab aeterno [11].

10. Praeterea, cuius actio est aeterna, et effectus aeternus. Sed actio Dei est eius substantia, quae est aeterna. Ergo et mundus est aeternus [12].

Sed contra est quod dicitur Io. 17,5: «Clarifica me, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret», et Prov. 8,22: «Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio».

Respondeo dicendum nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra (q.19 a.4) quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa: cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat, ut dicitur in V «Metaphys.» [13] Ostensum est autem supra (q.19 a.3) quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse: cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest.

Nec rationes quas ad hoc Aris-

[11] Ibid. Cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.1 n.64; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.1 p.1 a.1 q.2.
[12] AVICENNA, l.c.; MAIMONIDES, *Doct. Perplex.* p.2 c.18. Cf. AUGUST., *Confess.* II c.10: ML 32,814; BONAVENT., l.c. nt.11.
[13] IV c.5 n.5 (BK 1015b18): S.TH., lect.6.

toteles inducit [14], sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid: scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in VIII «Physic.» [15] quam in I «De caelo» [16], praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit.—Secundo, quia, ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum: quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis.—Tertio, quia expresse dicit in I lib. «Topic.» [17], quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut «utrum mundus sit aeternus».

Ad primum ergo dicendum quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur «impossibili», ut patet per Philosophum, in V «Metaphys.» [18].

Ad secundum dicendum quod illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoque est et quandoque non est: sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde haec ratio, quae ponitur ab Aristotele in I «De caelo» [19], non concludit simpliciter quod incorruptibilia non incoeperunt esse: sed quod non incoe-

eternidad del mundo aduce Aristóteles son demostrativas, no absoluta, sino relativamente, es decir, como argumentos "ad hominem" contra aquellos que señalaban ciertos modos inadmisibles de comenzar el mundo. Que fuese ésta la mente de Aristóteles, aparece claro por tres razones. Primero, porque en el libro VIII "De los Físicos" y en el I "De Caelo" anticipa ciertas opiniones, como la de Anaxágoras, la de Empédocles y la de Platón, contra las cuales aduce estas razones contradictorias. — Segundo, porque siempre que habla de esta materia cita testimonios de los antiguos; lo cual no es propio de quien demuestra, sino de quien persuade con probabilidad. — Tercero, porque el mismo Aristóteles afirma expresamente que hay ciertos problemas dialécticos sobre los cuales no tenemos pruebas demostrativas, y entre éstos menciona el problema de "si el mundo es eterno".

Soluciones. 1. Antes que el mundo existiese, era posible su existencia; pero esta posibilidad no se fundaba en alguna potencia pasiva, cual es la materia, sino en la potencia activa de Dios y en la potencia lógica u objetiva, que no es ninguna potencia real, sino la mera relación de dos términos que no se excluyen entre sí, en el sentido en que se opone lo posible a lo "imposible", según consta por el Filósofo.

2. Lo que tiene potencia para existir siempre no es posible que exista a veces y a veces no exista desde que tiene tal potencia; sin embargo, antes de tenerla no existía. De suerte que esta razón, aducida por Aristóteles, no prueba absolutamente que los seres incorruptibles no hayan comenzado a existir, sino que no han podido comenzar a existir

[14] *Physic.* 8 c.1 n.4ss. (BK 250b24): S.TH., lect.2 n.1-20; *De caelo* 1.1 c.12 (BK 281b18): S.TH., lect.26ss.
[15] C.1 n.2 (BK 250b21): S.TH., lect.1 n.5.
[16] C.10 n.2.4 (BK 279b4): S.TH., lect.22 n.7; c.10 n.10 (BK 280a30): S.TH., lect.23 n.4.
[17] C.9 n.3 (BK 194b16).
[18] IV c.12 n.8 (BK 1019b19): S.TH., lect.14 n.971.
[19] C.12 n.3 (BK 281b18): S.TH., lect.26.

por el modo natural como comienzan los seres generables y corruptibles.

3. Aristóteles prueba que la materia es ingénita porque no tiene sujeto de que se haga. Respecto de los cielos, prueba también que son ingénitos porque no tienen contrario del cual sean engendrados. De lo cual se sigue que ni la materia ni los cielos han comenzado a existir por generación, contra lo que afirmaban algunos antiguos, particularmente respecto de los cielos. Pero nosotros afirmamos que la materia y los cielos han sido producidos por creación, según lo dicho.

4. Para el concepto completo del vacío no basta que "no haya nada"; se requiere un espacio capaz de contener algún cuerpo sin contenerlo de hecho, según consta por Aristóteles. Ahora bien, nosotros decimos que antes del mundo no había ningún lugar ni espacio [28].

5. El primer motor permaneció siempre inmutable; no así el primer móvil, que comenzó a existir después de no haber existido. Sin embargo, no se verificó esto por mutación, sino por creación, que no es verdadera mutación, como se ha dicho antes. Es, pues, evidente que el razonamiento de Aristóteles se dirige contra los que suponían cosas eternas movibles sin admitir movimiento eterno, como era el caso de Anaxágoras y Empédocles. Pero nosotros afirmamos que, desde que comenzaron los seres móviles, hubo siempre movimiento.

6. El primer agente es un agente voluntario, y, aunque haya tenido eternamente la voluntad de producir algún efecto, no por eso ha producido efecto alguno eterno. Y no es necesario suponer mudanza alguna, ni siquiera en relación a la representación del tiempo; porque es preciso

perunt esse per modum naturalem, quod generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum quod Aristoteles, in I «Physic.», probat materiam esse ingenitam, per hoc quod non habet subiectum de quo sit. In I autem «De caelo et mundo», probat caelum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et caelum non incoeperunt per generationem, ut quidam ponebant, praecipue de caelo. Nos autem dicimus quod materia et caelum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis (q.45 a.2) patet.

Ad quartum dicendum quod ad rationem vacui non sufficit «in quo nihil est»; sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem, in IV «Physic.» [20]**. Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.**

Ad quintum dicendum quod primus motor semper eodem modo se habuit: primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incoepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quae non est mutatio, ut supra (q.45 a.2 ad 2) dictum est. Unde patet quod haec ratio, quam ponit Aristoteles in VIII «Physic.» [21]**, procedit contra eos qui ponebant mobilia aeterna, sed motum non aeternum; ut patet ex opinionibus Anaxagorae et Empedoclis** [22]**. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incoeperunt, semper fuisse motum.**

Ad sextum dicendum quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuit voluntatem aeternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit aeternum effectum. Nec est necesse quod praesupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Alli-

[20] C.1 n.6 (BK 208b26): S.TH., lect.1 n.8; c.7 n.4 (BK 213b30): S.TH., lect.10 n.1. *Cf. De caelo* 1.1 c.9 n.9 (BK 279a13): S.TH., lect.21 n.2.
[21] C.1 n.7 (BK 251a25): S.TH., lect.2 n.6.
[22] Ibid., c.1 n.2 (BK 250b24): S.TH., lect.1 n.5.

ter enim est intelligendum de agente particulari, quod praesupponit aliquid, et causat alterum; et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam, et praesupponit materiam; unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiae ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in Deo, qui simul producit formam et materiam: sed consideratur rationabiliter in eo, quod ipse producit materiam congruam formae et fini.—Agens autem particulare praesupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori et non in priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius, secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur eius actioni: sed considerandum est in eo, quod dedit effectui suo tempus quantum voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad septimum dicendum quod, sicut dicitur in IV «Physic.» [23]**, prius et posterius est in tempore, secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Supposita autem aeternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus:**

concebir de distinto modo el agente particular, que presupone siempre algo al causar cualquier cosa, y el agente universal, que lo produce todo. Como el agente particular produce la forma y presupone la materia, necesariamente aplica la forma con proporción a la materia determinada; por lo cual con razón se supone que aplica la forma a tal materia y no a otra, en virtud de la diferencia que hay entre materia y materia. Pero no hay razón para suponer esto mismo en el agente que produce simultáneamente la forma y la materia; al contrario, en éste se debe suponer razonablemente que él mismo produce la materia con adaptación a la forma y al fin.—El agente particular supone el tiempo, como supone la materia; por lo cual se debe atender a que tal agente obra en el tiempo posterior y no en el anterior según la representación de sucesión entre tiempo y tiempo. Mas respecto del agente universal, que produce el ser y el tiempo, no se puede suponer que obre ahora y no antes según la imaginación de un tiempo después de otro, como suponiendo algún tiempo a su efecto, tanto y cuanto quiso y según era conveniente para manifestar su poder. Ahora bien, de manera más manifiesta conduce al conocimiento del poder divino creador el que el mundo no haya existido siempre que lo contrario; porque es evidente que todo aquello que no ha existido siempre, ha tenido causa. y, en cambio, no es todo tan manifiesto respecto de lo que ha existido siempre.

7. Como dice Aristóteles, en el tiempo hay "antes" y "después", del mismo modo que en el movimiento, y, por tanto, el principio y el fin hay que concebirlos también en el tiempo como en el movimiento. Ahora bien, supuesta la eternidad del movimiento, necesariamente cada momento que se tome de él es principio y fin del mismo; pero no hay tal

[23] C.11 n.4 (BK 219a22): S.TH., lect.17 n.9.

necesidad si se supone que el movimiento comienza. Y esto mismo hay que decir respecto de los momentos del tiempo [29]. Es, pues, evidente que el concepto de un instante presente que sea siempre principio y fin del tiempo presupone la eternidad del tiempo y del movimiento. Aristóteles mismo aduce este argumento contra aquellos que afirmaban la eternidad del tiempo y negaban la del movimiento.

S. Dios es anterior al mundo en duración; mas esta prioridad de duración no es prioridad de tiempo, sino de eternidad.—O bien, puede decirse que la prioridad se entiende respecto de una eternidad de tiempo imaginario y no existente en realidad; como, al decir que "sobre el cielo no hay nada", se entiende por la palabra "sobre" un lugar solamente imaginario, en cuanto es posible imaginar que a las dimensiones de los cuerpos celestes se añaden otras.

9. Del modo que el efecto sigue a la causa que obra naturalmente en conformidad con su forma, así el efecto de la causa que obra por voluntad se sigue de ella conforme a la forma preconcebida y determinada por esta causa, como se ha dicho anteriormente. Por tanto, aunque Dios haya sido desde toda la eternidad causa suficiente del mundo, no es necesario suponer que el mundo ha sido producido por Dios sino en conformidad con lo que predeterminó su voluntad, es a saber, que el mundo recibiera la existencia después de no haber existido, para que así evocase de una manera más patente a su autor.

10. Puesta la acción, se sigue el efecto, pero en conformidad con la naturaleza de la forma que es principio de la acción. Mas en los agentes voluntarios lo que ha sido preconcebido y determinado se toma como forma que es principio de la ac-

quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de «nunc» temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis «nunc», quod semper sit principium et finis temporis, praesupponit aeternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit, in VIII «Physic.» [24], contra eos qui ponebant aeternitatem temporis, sed negabant aeternitatem motus.

Ad octavum dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly «prius» non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis.—Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis. Sicut, cum dicitur, «supra caelum nihil est», ly «supra» designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum quod, sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae formae, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo praeconceptam et definitam, ut ex superioribus (q.19 a.4; q.41 a.2) patet. Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis; ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum Auctorem.

Ad decimum dicendum quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formae quae est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et praedefinitum, accipitur ut forma quae est principium actionis. Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus: sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

[24] C.1 n.11 (Bk 251b29): S.TH., lect.2 n.12.

ción. De la acción eterna de Dios no se sigue, por consiguiente, el efecto eterno, sino tal cual Dios lo quiso, a saber, que tenga el ser después del no ser [30].

ARTICULO 2

Utrum mundum incoepisse sit articulus fidei [a]

Si es artículo de fe que el mundo ha comenzado a existir

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mundum incoepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis.

1. Omne enim factum habet principium suae durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi: et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt [25]. Ergo demonstrative probari potest quod mundus incoeperit [26].

2. Praeterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia sic materia mundi praecessisset mundum: contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis caelum ingenitum (cf. a.1). Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse incoeperit [27].

3. Praeterea, omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est eius effectus, non fuit semper [28].

4. Praeterea, manifeste apparet artes aliquas, et habitatio-

Dificultades. Parece que no es artículo de fe, sino conclusión demostrable, el hecho de que el mundo ha comenzado a existir.

1. Todo lo que es hecho, tiene principio de su duración. Mas se puede demostrar apodícticamente que Dios es la causa efectiva del mundo, como lo admitieron los más acreditados filósofos. Luego puede probarse apodícticamente que el mundo ha comenzado a existir.

2. Si es necesario admitir que el mundo ha sido hecho por Dios, o lo hizo de la nada o lo hizo de algo. Mas no pudo hacerlo de algo, porque en este caso la materia del mundo precedería al mundo; contra lo cual militan las razones de Aristóteles con las que prueba que el mundo es ingénito. Luego necesariamente se ha de decir que lo hizo de la nada, y, por tanto, tuvo ser después de no ser. Luego comenzó a ser.

3. Todo ser que obra intelectivamente, obra partiendo de algún principio, como es de ver en todas las obras de arte. Dios es un agente intelectual. Luego al obrar, parte de algún principio. El mundo, por consiguiente, que es efecto de Dios, no existió siempre.

4. Es cosa indubitable que algunas artes y regiones habitables han

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gent.* 2,38; *De pot.* q.3 a.4; *Quodl.* 12 q.6 a.1; op.27 *De aeternit. mundi.*

[25] Vide q.44 a.2.
[26] Cf. nt.11 et ALBERT. MAGN., *In Phys.* 8 tr.1 c.13; *Summ. theol.* p.2 tr.1 q.4.
[27] ALEX. HALENS., l.c. nt.11.
[28] Cf. ALBERT MAGN., *In Phys.* 8 tr.1 c.12.

comenzado desde tiempos determinados. Mas esto no sería así si el mundo hubiese existido siempre. Luego es manifiesto que el mundo no ha existido siempre.

5. Es absolutamente cierto que nada puede igualar a Dios. Mas si el mundo hubiese existido siempre, igualaría a Dios en la duración. Luego es cierto que el mundo no ha existido siempre.

6. Si el mundo existió siempre, infinitos días han precedido al presente. Mas es imposible rebasar el infinito. Luego hubiese sido imposible llegar al día presente; lo cual evidentemente es falso.

7. Si el mundo fué eterno, también ha habido eternamente generación, y, por tanto, ha habido una serie infinita en la generación humana. Ahora bien, el padre es causa eficiente del hijo. Luego es posible una serie infinita en las causas eficientes; lo cual nadie admite.

8. Si el mundo y la generación humana han existido siempre, han precedido ya infinitos hombres. Mas el alma humana es inmortal. Luego existen ahora infinitas almas actualmente; lo cual es inadmisible. Puede, pues, demostrarse con evidencia ineludible que el mundo no ha existido siempre, y, por consiguiente, esta verdad no es solamente la fe.

Por otra parte, los artículos de la fe no se pueden demostrar apodícticamente, porque la fe, según San Pablo, tiene por objeto "lo que no se ve". Ahora bien, que Dios sea el creador del mundo de tal modo que el mundo haya comenzado a existir, es un artículo de fe; pues decimos en el símbolo de la fe: "Creo en un solo Dios", etc., y además dice San Gregorio que Moisés habló en sentido profético sobre el pasado al de-

nes regionum, ex determinatis temporibus incoepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Praeterea, certum est nihil Deo aequari posse. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in durationo. Ergo certum est non semper mundum fuisse [29].

6. Praeterea, si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum [30].

7. Praeterea, si mundus fuit aeternus, et generatio fuit ab aeterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in II «Physic.» [31]. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum: quod improbatur in II «Metaphys.» [32].

8. Praeterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines praecesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitae animae humanae nunc essent actu: quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus incoeperit; et non sola fide tenetur.

Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt: quia fides de «non apparentibus» est, ut dicitur ad Hebr. 11,1. Sed Deum esse Creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei: dicimus, enim (in Symbolo Nic.): «Credo in unum Deum» etc.—Et iterum, Gregorius dicit, in homil. I «In Ez.» [33], quod Moyses prophetizavit de praeterito, dicens: «In principio creavit

[29] ALEX. HALENS., l.c
[30] Algazel apud AVERROEM, *Destruct. Destruct.* disp.1; Montecallemin apud MAIMONIDEM, *Doct. Perplex.* p.1 c.74; BENAVENT., *In Sent.* 2 d.1 p.1 a.1 q.2.
[31] C.3 n.3 (BK 194m30): S.TH., lect.5 n.5.
[32] I *a* c.2 n.2 (BK 994a5); S.TH., lect.3 n.301.
[33] L.1: ML 76,786.

Deus caelum et terram»; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative.

Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra (q.32 a.1) de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est «quod quid est». Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur [34] quod «universalia sunt ubique et semper». Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit.—Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle: talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est (q.19 a.3).

Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.—Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos

cir: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", en lo cual va incluído el origen temporal del mundo. Luego la novedad del mundo se conoce solamente por la fe, y, por consiguiente, no puede demostrarse apodícticamente.

Respuesta. Que el mundo no ha existido siempre, lo sabemos sólo por la fe, y no puede demostrarse apodícticamente; lo mismo que hemos dicho anteriormente sobre el conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad. La razón de esto es porque el comienzo del mundo no puede tener una demostración tomada de la naturaleza misma del mundo. En efecto, el principio de la demostración es la definición o esencia misma de la cosa demostrada. Ahora bien, cualquier cosa, considerada en cuanto a su esencia o especie, prescinde del tiempo y del espacio; por lo cual se dice que "los universales son en todo lugar y tiempo". Luego no puede demostrarse que el hombre, o el cielo, o la piedra no hayan existido siempre.—Tampoco se puede demostrar por parte de la causa eficiente, por ser ésta un agente que obra a voluntad. La voluntad de Dios es ciertamente inescrutable para la razón humana, a no ser sobre aquellas cosas que es absolutamente necesario que Dios las quiera, y Dios no quiere de este modo nada de cuanto se refiere a las criaturas, según ya lo hemos probado anteriormente.

Puede, sin embargo, la voluntad divina manifestarse al hombre mediante la revelación, en la cual se funda nuestra fe. Por consiguiente, que el mundo ha comenzado a existir, es creíble; pero no es demostrable ni objeto de la ciencia humana.—Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno demostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé a los no creyentes ocasión de irri-

[34] ARISTOTELES, *Analyt. post.* l.1 c.31 n.1 (BK 87b33): S.TH., lect.42 n.5.

sión, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas que son de fe [31].

Soluciones. 1. Como refiere San Agustín, hubo dos clases de opiniones entre los filósofos que defendian la eternidad del mundo. Pues unos afirmaban que la substancia del mundo no procedía de Dios; cuyo error es intolerable y por necesidad se ha de rechazar. Otros sostenían que el mundo es eterno, pero afirmando al mismo tiempo que el mundo había sido hecho por Dios. Estos tales "no querían admitir comienzo de duración" para el mundo; "pero admitían principio de creación, de tal suerte que se esté siempre haciendo de un modo apenas inteligible. Insinuaban ellos cómo entendian esto, del modo siguiente", según refiere el propio San Agustín: "A la manera, dicen, que, si el pie estuviere desde toda la eternidad sobre el polvo, habría tenido siempre bajo sí su huella, la cual nadie dudaría haber sido estampada por el que allí pisara, así también el mundo ha existido siempre, porque existe siempre el que lo ha hecho".—Para entender este razonamiento se debe observar que la causa eficiente que obra con movimiento, por necesidad precede temporalmente a su efecto; porque el efecto no existe hasta el término de la acción, de la cual necesariamente es principio el agente. Pero, si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente preceda en duración a aquello que hace, como lo vemos en la iluminación. Por lo cual dicen que no es necesario que Dios preceda al mundo en duración aunque sea causa activa del mismo; porque la creación, mediante la cual produjo Dios el mundo, no es una mutación sucesiva, conforme se ha dicho más arriba [32].

2. Los que admitiesen que el mundo es eterno, dirían que el mundo fué hecho de la nada por Dios; no en el sentido de que el mundo haya sido hecho después de la nada, según lo que nosotros entendemos por la creación, sino porque no ha sido hecho de algo. Y en este sentido no rehusan algunos admitir el nombre de creación, como, por ejemplo, Avicena en su "Metafísica".

3. Esta es la razón que aduce Anaxágoras, citado por Aristóteles. Pero no concluye necesariamente, si no es tratándose del entendimiento, que averigua mediante deliberación qué es lo que se debe hacer, lo cual se asemeja al movimiento. Así obra el entendimiento humano, pero no el divino, según ya queda probado.

4. Los que admiten la eternidad del mundo admiten también la posibilidad de que algunas regiones hayan pasado infinitas veces de inhabitables a habitables, y viceversa. Asimismo admiten que las artes han sido infinitas veces inventadas y desaparecidas debido a decadencias y otras causas diversas. Por donde dice Aristóteles que es ridículo tratar de fundar alguna opinión sobre la novedad del mundo en conjunto a base de estos cambios particulares [33].

5. Aunque hubiese existido el mundo siempre, no por eso sería igual a Dios en cuanto a la eternidad, como dice Boecio; porque la existencia divina es toda a un mismo tiempo, mientras que la del mundo siempre sería sucesiva.

6. Todo tránsito se verifica de un término a otro. Ahora bien, cualquier día pasado que se tome, desde él hasta el día presente hay un número limitado de días, que puede pasarse. La objeción, por el contrario, supone que entre ambos extremos hay infinitos medios.

7. En la serie de causas eficientes que dependen esencialmente unas

propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XI «De civ. Dei» [35], philosophorum ponentium aeternitatem mundi, duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo. Et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt. «Non enim» mundum «temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus».—«Id autem quomodo intelligant, invenerunt», ut idem dicit in X «De civ. Dei» [36]: «Sicut enim», inquiunt, «si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit».—Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum: quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione: quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est (q.45 a.2 ad 3).

Ad secundum dicendum quod illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis; sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua «Metaphysica» [37].

Ad tertium dicendum quod illa est ratio Anaxagorae, quae ponitur in III «Physic.» [38]. Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet (q.14 a.7).

Ad quartum dicendum quod ponentes aeternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso [39]. Et similiter ponunt quod artes, propter diversas corruptiones et accidentia, infinities fuerunt inventae, et iterum corruptae [40]. Unde Aristoteles dicit, in libro «Meteor.» [41], quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius, in fine «De consol.» [42]: quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad septimum dicendum quod in causis efficientibus impossibi-

[35] C.4: ML 41,311.
[36] C.31: ML 41,311.
[37] Tr.9 c.4.
[38] C.4 n.5 (BK 203a31): S.TH., lect.6 n.8.
[39] Cf. AUGUST., *De civ. Dei* l.12 c.10: ML 41,358; ARISTOT., *Meteor.* 1 c.14 n.3 (BK 351a19).
[40] Cf. AUGUST., ibid.; AVERROEM, *In Metaphys.* 12 comm.50.
[41] L.1 c.14 n.19 (BK 352a26): S.TH., lect.17 n.4.
[42] L.5 prosa 6: ML 63,859.

de otras en el obrar no es posible proceder hasta el infinito, de tal modo que se multipliquen infinitamente las causas que se requieren para la producción de algún efecto; por ejemplo, que la piedra sea movida por el bastón, éste por la mano, y así indefinidamente. Mas no se ve la imposibilidad de tal serie indefinida si se trata de causas que dependen accidentalmente unas de otras, de tal modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola, multiplicándose accidentalmente, como en el caso de que el carpintero utilice accidentalmente muchos martillos porque se van rompiendo unos después de otros; en este caso se ve que es puramente accidental el que un martillo obre después de la acción de otro. Otro tanto sucede al engendrar un hombre después que él ha sido engendrado por otro, pues engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto que es hijo de otro hombre. Todos los hombres que engendran tienen, en efecto, un mismo rango en la escala de causas eficientes, es decir, el de agentes particulares. No es, pues, imposible que el hombre engendre al hombre indefinidamente. Sería imposible esto si la generación de tal hombre dependiera en el obrar de otro hombre, y del cuerpo elemental, del sol, y así indefinidamente.

8. Los que admiten la eternidad del mundo evaden de diversos modos la fuerza de esta razón. Algunos no creen imposible que existan actualmente infinitas almas humanas: por ejemplo, Algazel en su "Metafísica", el cual aduce como razón que éste sería un infinito accidental. Mas esto ya queda reprobado anteriormente. Otros afirman que las almas se corrompen con los cuerpos. Otros dicen que de todas las almas no que-

le est procedere in infinitum «per se»; ut puta si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio: generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum quod hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu; ut patet in «Metaphys.» Algazelis [43], dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius (q.7 a.4). Quidam vero [44] dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam [45] vero quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero, ut Augustinus dicit [46], posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animae separatae a corporibus, post determinata temporum curricula, iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum (q.75 a.6; q.76 a.2; q.118 a.6).—Considerandum tamen quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus; non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno.

[43] L.1 tr.1 c.11. Cf. AVERROEM, *Destruct. Destruct.* disp.1.
[44] Cf. ARISTOT., *Physic.* 8 c.1 n10 (BK 251b16); THEODORETUM CYRENSEM, *Grae. affect. curatio* serm.5: MG 83,932.
[45] AVERROES, l.c. nt.43.
[46] *Serm. ad popul.* serm.241 c.4: ML 38,1135; *De civ. Dei* l.12 c.13: ML 41,316.

da más que una subsistente después de la muerte. Otros creen por este motivo, según refiere San Agustín, que existe una especie de circunvolución de las almas, de tal suerte que, separadas de los cuerpos, después de determinados cientos de años vuelven de nuevo a ellos. De todas estas doctrinas habremos de ocuparnos en su lugar correspondiente.—Por ahora es suficiente advertir que la objeción tiene un alcance particular. Puede uno, en efecto, pensar que el mundo o, por lo menos, algunas de las criaturas, por ejemplo, los ángeles, son eternos, sin que lo sea el hombre [34]. Nosotros, empero, discutimos la cuestión en general, es decir, si alguna criatura ha existido "ab aeterno".

ARTICULO 3

Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis [a]

Si la creación de las cosas se verificó en el comienzo del tiempo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatio rerum non fuit in principio temporis.

1. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore: per creationem enim rerum substantia in esse producta est; tempus autem non mensurat substantiam rerum, et praecipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Praeterea, Philosophus probat [47] quod omne quod fit, fiebat: et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatae in principio temporis.

Dificultades. Parece que la creación de las cosas no se realizó en el comienzo del tiempo.

1. Lo que no está en el tiempo no está en momento alguno de tiempo. Mas la creación no tuvo lugar en el tiempo, porque por la creación se sacó al ser la substancia de las cosas, y el tiempo no mide la substancia de las cosas, particularmente de las incorpóreas. Luego la creación no tuvo lugar en el comienzo del tiempo.

2. Prueba Aristóteles que todo lo que es hecho estuvo haciéndose, de suerte que en todo hacerse hay antes y después. Mas en el principio del tiempo, que es indivisible, no hay antes ni después. Luego, siendo el crearse un modo de hacerse, parece que las cosas no fueron creadas en el principio del tiempo.

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.6.
[47] *Phys.* 6 c.6 n.10 (BK 237b10): S.TH., lect.8 n.13.

S. El tiempo mismo ha sido también creado. Mas el tiempo no puede ser creado en el principio del tiempo, puesto que el tiempo es divisible, y el principio del tiempo es indivisible. Luego la creación de las cosas no tuvo lugar en el principio del tiempo.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra".

Respuesta. El texto del Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", puede exponerse de tres modos a fin de excluir otros tantos errores. Efectivamente, afirmaron algunos que el mundo existió siempre y que el tiempo no tuvo principio [35]; y para excluir este error se interpreta la palabra "en el principio" en el sentido de comienzo "del tiempo".—Otros admitieron dos principios de creación, uno de las cosas buenas y otro de las malas; y para rechazar este error se interpretó "en el principio, en el Hijo"; porque, como el ser principio eficiente se apropia al Padre a título del poder, así el ser principio ejemplar se apropia al Hijo por razón de sabiduría. De suerte que, del mismo modo que se dice en el Salmo: "Vos habéis hecho todas las cosas en vuestra sabiduría", así se entiende que Dios ha hecho todas las cosas en el principio, es decir, en el Hijo, según aquello del Apóstol: "En El (es decir, en el Hijo) fueron creadas todas las cosas".—Finalmente, otros dijeron que las cosas corpóreas fueron creadas por Dios por mediación de las criaturas espirituales; y contra este error se expone el texto "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", en el sentido de que las creó todas antes de que existiese nada. Cuatro cosas se supone que fueron creadas simultáneamente: el cielo empíreo, la materia corporal, significada por la tierra; el tiempo y la naturaleza angélica.

3. Praeterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed non potest creari in principio temporis: cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est quod Gen. 1,1 dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram».

Respondeo dicendum quod illud verbum Gen. 1, «In principio creavit Deus caelum et terram», tripliciter exponitur, ad excludendum tres errores. Quidam [48] enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium (cf. a.1). Et ad hoc excludendum, exponitur: «in principio», scilicet «temporis».—Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum, exponitur: «in principio», idest «in Filio» [49]. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio, propter sapientiam: ut sicut dicitur (Ps. 103,24), «omnia in sapientia fecisti», ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in Filio; secundum illud Apostoli ad Col. 1,16: «In ipso», scilicet Filio, «condita sunt universa».—Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus [50]. Et ad hoc excludendum, exponitur: «In principio creavit Deus caelum et terram», idest «ante omnia». Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum empyreum, materia corporalis (quae nomine «terrae» intelligitur), tempus, et natura angelica.

Ad primum ergo dicendum quod non dicuntur in principio temporis res esse creatae, quasi principium temporis sit creationis mensura: sed quia simul cum tempore caelum et terra creata sunt.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Philosophi intelligitur de fieri quod est per motum vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum: quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus neque terminus motus, ut supra dictum est (q.45 a.2 ad 3; a.3). Unde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi «nunc». Unde non potest fieri nisi secundum aliquod «nunc»; non quia in ipso primo «nunc» sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

[48] Vide a.1; a.2 ad 2.4.8; AUGUST., *De civ. Dei* l.10 c.31; l.11 c.4; l.12 c.16: ML 41,311.319.357.
[49] Cf. *Cont. Gent.* 2,41.
[50] Vide PLATONEM in *Timaeo* c.13; AVICENNAM, *Metaph.* tr.9 c.4

Soluciones. 1. No se dice que las cosas hayan sido creadas en el principio del tiempo en el sentido de que este principio del tiempo sea la medida de la creación, sino en el sentido de que simultáneamente con el tiempo fueron creados el cielo y la tierra.

2. La expresión del Filósofo se refiere al hacerse que se realiza mediante movimiento o que al menos es término de movimiento. En efecto, como en todo movimiento puede señalarse un antes y un después antes de cualquier momento en un movimiento particular, es decir, mientras algo se está moviendo o haciendo, puede tomarse un antes y un después antes de cualque lo que está todavía en el principio del movimiento o está ya en el término del mismo, no se mueve. Pero la creación no es movimiento ni término de movimiento alguno, como se ha dicho antes. Por consiguiente, al crearse algo, lo que se crea no está antes creándose.

3. Nada es hecho sino en cuanto existe, y del tiempo no existe sino el momento presente. Luego del tiempo no puede hacerse más que algún momento presente. Y esto, no en el sentido de que en el primer instante mismo haya ya tiempo, sino en cuanto que desde ese primer instante comienza el tiempo.

INTRODUCCION A LA CUESTION 47

La creación, como conjunto de seres creados, o lo que llamamos universo, está integrada por una multitud de seres, distintos unos de otros y admirablemente escalonados en desigualdad de entidad y de perfección. Este es un hecho que se nos manifiesta por sí mismo. Por todas partes vemos mezclados en el universo el bien y el mal; hay en él seres puramente materiales, que constituyen el mundo corpóreo; seres puramente espirituales, que llamamos ángeles o espíritus puros, y seres mezcla de espirituales y corporales, o sea el hombre. En todo este conjunto hay además un triple orden admirable, que le da unidad y belleza, significadas por la palabra *cosmos:* orden de las partes integrantes de cada uno de los seres para adaptarse a la constitución, conservación y fin particular de cada uno; orden y adaptación de unos seres a otros para servirse y completarse recíprocamente, y orden de todo el conjunto para adaptarse al fin universal de toda la creación, que es la representación y manifestación del poder, la sabiduría y la bondad de Dios, de donde resulta la gloria extrínseca divina, fin supremo de toda la universalidad de los seres creados.

¿De dónde proceden esta distinción y desigualdad tan múltiples de los seres? ¿En qué consisten cada uno de esos seres diversos? ¿Cómo se compaginan entre sí esta múltiple diversidad y la unidad que significa la palabra *universo,* y especialmente con la unidad, el poder, la sabiduría y la bondad de Dios Creador?

Estos son los problemas que se trata de resolver desde la cuestión 47 hasta el final de la primera parte de la SUMA. En la cuestión 47 se trata de la distinción en general, determinando su fundamento, su causa eficiente y su finalidad. La multitud de los seres supone la distinción y diversidad de los mismos; esta distinción y diversidad tienen por fundamento objetivo la limitación. La verdadera causa eficiente de la distinción es Dios mismo, que con su sabiduría ha hecho libremente a los seres distintos en entidad y perfección.

Como en todas las cuestiones fundamentales en relación con el ser de las cosas creadas, nos encontramos también aquí con la necesidad de recurrir a la doctrina aristotélica del acto y la potencia y a la distinción real entre la esencia y la existencia. Sin participación y limitación no puede haber distinción; esto es obvio para cualquiera que entienda estos conceptos filosóficos. En la doctrina de Santo Tomás es igualmente manifiesto que sin una potencia real receptiva, distinta realmente del acto, no puede recibirse éste ni limitarse en su línea. No puede concebirse una cantidad determinada de agua sin referirla a los límites de un recipiente igualmente determinado. El acto y la perfección, como tales, no pueden decir a la vez posesión y carencia de sí mismos, como lo diría un acto limitado en su línea por sí mismo. La causa eficiente tampoco puede hacer por sí sola esta limitación, puesto que al producir el acto le ha de producir tal cual éste es en sí. Para producirle limitado dentro de su línea le ha de

producir en la medida limitada de una potencia real receptiva distinta de él.

La sabiduría de Dios ha creado múltiples y diversos seres para representar y manifestar más adecuadamente su bondad y perfección. Es evidente que ni un solo ser, por perfecto que fuese, ni seres innumerables pueden representar cabalmente la perfección de Dios. Pero el vivo contraste y gradación de múltiples seres diversos son un medio más efectivo que lo sería un solo ser para que las inteligencias creadas puedan formarse una idea de Dios menos inadecuada.

Esta multiplicidad y diversidad de los seres creados en nada destruyen la unidad de Dios y de la creación. Al contrario, la hacen más esplendente al poner de manifiesto la unidad de causa eficiente, de causa ejemplar y de causa final, y la unidad analógica en la participación del ser. De hecho prueban inversamente Platón la unidad del mundo por la unidad de Dios y Aristóteles la unidad de Dios por la unidad del mundo.

CUESTION 47

(In tres articulos divisa)

De distinctione rerum in communi

De la distinción de las cosas en general

Post productionem creaturarum in esse, considerandum est de distinctione earum (cf. q.44 introd.). Erit autem haec consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi; secundo, de distinctione boni et mali (q.48); tertio, de distinctione spiritualis et corporalis creaturae (q.50).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: de ipsa rerum multitudine seu distinctione.

Secundo: de earum inaequalitate.

Tertio: de unitate mundi.

Después de haber tratado de la producción de los seres, debemos examinar la distinción de los mismos. Este examen abarcará tres cuestiones. Porque primero debemos tratar de la distinción en común; segundo, de la distinción del bien y el mal, y tercero, de la distinción de las criaturas espirituales y corporales.

Acerca de la distinción en general, trataremos:

Primero: de la multitud misma de las cosas, o sea de su distinción.

Segundo: de la desigualdad de los seres.

Tercero: de la unidad del mundo.

ARTICULO 1

Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo [a]

Si la multitud y distinción de los seres provienen de Dios

Dificultades. Parece que la multitud y distinción de los seres no provienen de Dios.

1. La unidad siempre produce naturalmente la unidad. Pero Dios tiene la más soberana unidad, como queda anteriormente demostrado. Luego no produce más que un solo efecto.

2. Lo ejemplarizado se asemeja a su ejemplar. Mas Dios es la causa ejemplar de su efecto, como se ha dicho. Luego, siendo Dios uno, su efecto no puede ser sino uno, y no con partes distintas.

3. Las cosas que se ordenan a un fin se adaptan al mismo. Mas el fin de la criatura es uno, a saber, la bondad divina, como se ha dicho. Luego el efecto de Dios no es sino uno.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "Distinguió Dios entre la luz y las tinieblas" y "dividió unas aguas de otras". Luego la distinción y multitud de las cosas proceden de Dios.

Respuesta. La causa de la distinción de los seres fué designada de diversas maneras por los diversos filósofos. Algunos, en efecto, atribuyeron esta distinción a la materia, bien fuese a la materia sola o bien a la materia en unión con el agente. Demócrito y todos los antiguos materialistas la atribuyeron a la materia sola, no admitiendo más causa que la material y enseñando que la distinción de las cosas provenía del acaso, según el movimiento de la materia.—Anaxágoras, que introdujo el entendimiento como principio agente de la distinción, separando lo que estaba entremezclado en la materia, atribuyó la distinción y multitud de las cosas a la materia y al agente juntamente.

Mas esto no puede sostenerse, por dos razones. En primer lugar, porque se ha demostrado que la materia misma ha sido creada por Dios, y, por tanto, toda distinción que puede proceder de la materia es preciso reducirla a una causa superior a la misma materia.—Por otra parte, la razón de ser de la materia es la forma, y no viceversa; mas las cosas se distinguen por sus formas propias; luego las cosas no se distinguen por razón de la materia, sino al contrario, la materia ha sido diversificada para adaptarla a las diversas formas.

Otros atribuyeron la distinción de las cosas a las causas segundas; por ejemplo, Avicena, según el cual, Dios, entendiéndose a sí mismo, produjo la inteligencia primera; en la cual, por no ser su existencia, necesariamente entra la composición de potencia y acto, como se declarará después. A su vez esta inteligencia primera, al entender la causa primera, produjo la segunda inteligencia; en cuanto se ve a sí misma como existente en potencia, produjo el cuerpo del cielo, al cual mueve; y en cuanto se entiende a sí misma según lo que tiene de actualidad, produjo el alma del cielo.

Pero esto tampoco puede sostenerse, por dos razones. Primeramente, porque ya se ha demostrado que el crear es acción exclusiva de Dios. Luego aquellas cosas que no pueden venir a la existencia si no es por la creación, no pueden ser producidas más que por Dios. Tales son todas las cosas que no están sujetas a generación y corrupción.—En segundo lugar, porque, según esta opinión, el conjunto de los seres no provendría de la intención del primer agente, sino de la concurrencia de muchas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo.

1. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex praemissis (q.11 a.4) patet. Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Praeterea, exemplatum, assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra (q.44 a.3) dictum est. Ergo, cum Deus sit unus, effectus eius est unus tantum, et non distinctus.

3. Praeterea, ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturae est unus, scilicet divina bonitas, ut supra (q.44 a.4) ostensum est. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,4-7, quod Deus «distinxit lucem a tenebris», et «divisit aquas ab aquis». Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem: secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae [1].—Materiae vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia (ibid.).

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra (q.44 a.2) ostensum est quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorem causam reducere.—Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam: sed potius e converso in materia creata est differmitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus. Sicut Avicenna, qui dixit [2] quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam: in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit (q.50 a.2 ad 3). Sic igitur prima intelligentia, inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli, quod movet; inquantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra (q.15 a.5) ostensum est quod creare solius Dei est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur: et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni.—Secundo, quia secundum hanc positionem, non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concurso multarum causarum agentium. Tale autem dicimus

[a] *Cont. Gent.* 2,39-45; 3,97; *De pot.* q.3 a.1 ad 9; a.16; *De causis* lect.24; *Metaphys.* 12 lect.2; *Compend. theol.* c.71,72,102.

[1] Vide ARISTOTELEM, *Physic.* 1.1 c.4 (BK 187a1); 1.3 c.4 n.5 (BK 203a23); 1.8 c.9 n.3 (BK 265).

[2] *Metaphys.* tr.9 c.4.

causas agentes; lo cual se dice que proviene del acaso. Según esto, la última perfección del universo, que consiste en el conjunto armónico de los seres, provendría del acaso, lo cual es inadmisible.

Debe decirse, por consiguiente, que la distinción y multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente, que es Dios. En efecto, sacó Dios las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como esta bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliese por las otras [36]. Porque la bondad, que en Dios es simple y uniforme, en las criaturas es múltiple y está dividida. Así la bondad de Dios está participada y representada de un modo más perfecto por todo el universo en conjunto que lo estaría por una sola criatura, cualquiera que ésta fuese.—Por eso Moisés, en atención a que la sabiduría divina es la causa de la distinción de las cosas, dice que las cosas han sido hechas distintas por el Verbo de Dios, concepción de su sabiduría. Esto significan aquellas palabras del Génesis: "Dijo Dios: Haya luz. Y separó la luz de las tinieblas".

Soluciones. 1. El agente natural obra por la misma forma por la que existe; y como ésta en cada agente no es más que una, por eso produce un efecto uniforme. Pero todo agente voluntario, cual es Dios, según queda dicho, obra mediante una forma concebida. No oponiéndose, pues, a la unidad y simplicidad divinas el que entienda Dios muchas cosas, como queda demostrado, puede Dios hacer muchas y diversas cosas, no obstante su unidad.

2. Este razonamiento tendría valor si se tratase de algo ejemplarizado que representase perfectamente a su ejemplar; en este caso, lo ejemplarizado sólo podría multiplicarse materialmente. Por eso la imagen increada, que es perfecta, es una solamente. Pero ninguna criatura representa perfectamente a su prototipo, que es la divina esencia, la cual puede, por tanto, ser representada por muchas y diversas cosas.—Y bajo este aspecto de ejemplares que tienen las ideas divinas, a la pluralidad de las cosas ejemplarizadas corresponde cierta pluralidad de ideas en la mente divina.

3. En las ciencias especulativas, el medio de demostración que demuestra perfectamente la conclusión es solamente uno; en cambio, los medios que sólo dan probabilidad pueden ser muchos. De la misma manera, en las cosas prácticas, cuando aquello que se ordena a un fin lo adecua, como si dijéramos, perfectamente, no se necesita que sea más que uno. Mas la criatura no tiene esta adecuación perfecta a su fin, que es Dios, y por eso fué conveniente que se multiplicasen las criaturas.

provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu: quod est impossibile.

Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia: nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. — Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. 1,3-4: «Dixit Deus, Fiat lux. Et divisit lucem a tenebris».

Ad primum ergo dicendum quod agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum est una: et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra (q.19 a.4) ostensum est, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra (q.15 a.2) ostensum est, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repraesentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quae est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia. Et ideo potest per multa repraesentari.—Et tamen, secundum quod ideae dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum: sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem adaequat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus. Unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULO 2

Utrum inaequalitas rerum sit a Deo [a]

Si la desigualdad de las cosas proviene de Dios

Ad secundum sic procedi tur. Videtur quod inaequalitas rerum non sit a Deo.

1. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est malus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia aequalia facere.

2. Praeterea, aequalitas est effectus unitatis, ut dicitur in V «Metaphys.» [3]. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia aequalia.

Dificultades. Parece que la desigualdad de las cosas no proviene de Dios.

1. A lo que es sumamente bueno corresponde producir efectos sumamente buenos. Mas entre las cosas sumamente buenas, unas no lo son más que otras. Luego a Dios, que es sumamente bueno, pertenece producir todas las cosas iguales.

2. Según Aristóteles, el efecto de la unidad es la igualdad. Mas Dios es uno. Luego hizo todas las cosas iguales.

[a] Infra q.65 a.2; *Cont. Gent.* 2,44-45; 3,97; *De div. nom.* c.4 lect.16; *De pot.* q.3 a.16; *Q. de anima* q.7; *Compend. theol.* c.73.

[3] IV c.15 a.4 (Bk 1021a12); S.Th., lect.17 n.1022.

S. No es justo dar desigualmente sino a cosas desiguales. Ahora bien, Dios es justo en todas sus obras. Luego, no habiendo por parte de las cosas ninguna desigualdad con anterioridad a la acción divina por la cual Dios les comunicó el ser, parece que debió hacerlas a todas iguales.

Por otra parte, se dice en el Eclesiástico: "¿Por qué un día es distinto de otro día, mientras la luz todo el año procede del sol? La sabiduría del Señor es la que los diferencia".

Respuesta. Pretendiendo Orígenes refutar la opinión de los que atribuían la distinción en las cosas a la contrariedad de los principios del bien y del mal, enseñó que todas las cosas habían sido creadas iguales por Dios al principio. Según él, Dios creó primero las criaturas racionales solamente, y las hizo todas iguales. La desigualdad se originó en ellas primeramente por el libre albedrío, al convertirse algunas de ellas a Dios más o menos perfectamente y apartarse otras de El también más o menos completamente. Aquellas criaturas racionales, pues, que se convirtieron a Dios por el libre albedrío, fueron promovidas a los diversos órdenes angélicos, según la diversidad de sus méritos. Mas aquellas que se separaron de Dios fueron condenadas a vivir en diversos cuerpos, según la diversidad de culpa. Tal fué, dice Orígenes, la causa de la creación y de la diversidad de los cuerpos.

Según esta teoría, la universalidad de las criaturas corporales no habría sido creada por Dios para comunicar a las criaturas su bondad, sino para castigo del pecado. Lo cual está contra lo que dice el Génesis: "Vió Dios ser muy bueno cuanto había hecho". Y, además, como dice San Agustín: "¿Qué puede decirse más neciamente que el que por este sol, uno en un mundo

3. Praeterea, iustitiae est inaequalia inaequalibus dare. Sed Deus est iustus in omnibus operibus suis. Cum ergo operatione eius, qua esse rebus communicat, non praesupponatur aliqua inaequalitas rerum, videtur quod fecerit omnia aequalia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 33,7-8: «Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum sol solem? A Domini scientia separata sunt».

Respondeo dicendum quod Origenes, volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit[4] a Deo a principio omnia creata esse aequalia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes aequales: in quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur rationales creaturae quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines angelorum, pro diversitate meritorum. Illae autem quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis, secundum diversitatem peccati: et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum.

Sed secundum hoc, universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. 1,31: «Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona». Et ut Augustinus dicit, XI «De civ. Dei»[5]: «Quid stultius dici potest, quam istum solem, ut in uno mundo

[4] *Peri Archon.* l.1 c.6-8: MG 11,166-178; l.2 c.1-2: MG 11,181-187; c.9: MG 11,229.
[5] C.23: ML 41,337.

unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat? Ac per hoc, si centum animae peccassent, centum soles haberet hic mundus».

Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno: in generalibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principaliter est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem: quia, ut dicitur in VIII «Metaphys.»[6], formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur: sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinc-

único, Dios, su autor, no ha tenido la intención de proveer al decoro de la belleza o al bien y conservación de las cosas corpóreas, sino que más bien ha sido hecho porque un alma pecó de tal modo, y, por consiguiente, que, si cien almas hubiesen pecado del mismo modo, cien soles tendría este mundo?"

Por lo cual hay que afirmar que, así como la sabiduría de Dios es la causa de la distinción de las cosas, así también lo es de su desigualdad. Esto se demuestra del modo siguiente. Hay en las cosas una doble distinción: la distinción formal, en aquellas que se diferencian específicamente, y la distinción material, en las que sólo se diferencian numéricamente. Ahora bien, como la materia es por la forma, así la distinción material es por la distinción formal. Así vemos que en las cosas incorruptibles no hay más que un individuo de cada especie; porque la especie se conserva en ellas suficientemente por un solo individuo. Mas en las cosas generables y corruptibles hay muchos individuos en cada especie, para la conservación de dicha especie. De lo cual se deduce que es más principal la distinción formal que la material. Ahora bien, la distinción formal requiere siempre desigualdad; porque, como dice Aristóteles, las formas de las cosas son como los números, en los cuales varían las especies por la adición o substracción de la unidad. Vemos, en efecto, que en las cosas naturales aparecen las especies ordenadas gradualmente: así, los cuerpos compuestos son más perfectos que los elementos o cuerpos simples; y las plantas, más perfectas que los minerales; y los animales, más perfectos que las plantas; y los hombres, más perfectos que los otros animales; y dentro de cada uno de estos géneros se encuentran unas especies más perfectas que

[6] VII c.3 n.8 (BK 1043b34): S.TH., lect.3 n.1723

otras [37]. En conclusión: como la divina sabiduría es la causa de la distinción de las cosas con miras a la perfección del universo, así lo es también de la desigualdad, porque no sería perfecto el universo si en las cosas hubiese un solo grado de bondad.

tionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Soluciones. 1. El agente que es sumamente bueno debe producir un efecto sumamente bueno, pero tomado éste en su conjunto; no que cada una de sus partes sea la mejor absolutamente posible, sino que sea la mejor según la exigencia y conveniencia del efecto total; porque si, por ejemplo, cada una de las partes del animal tuviese la perfección del ojo, esto sería contra la bondad y perfección del animal. Dios hizo, por consiguiente, el universo perfectísimo en conjunto en cuanto era compatible con la naturaleza y fin de la criatura; pero no hizo cada criatura absolutamente perfecta, sino unas más que otras. Por eso en el Génesis se dice: "Y vió Dios ser buena la luz", y así de cada una de las cosas que hizo; mas del conjunto formado por todas ellas se dice al final: "Y vió Dios ser muy bueno cuanto había hecho".

Ad primum ergo dicendum quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum: non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum: tolleretur enim bonitas animalis: si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae: non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. 1,4: «Vidit Deus lucem quod esset bona», et similiter de singulis: sed de omnibus simul dicitur (31): «Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona».

2. De la unidad procede primeramente la igualdad y después la multiplicidad. Esta es la razón de que del Padre, a quien, según San Agustín, se apropia la unidad, procede primero el Hijo, a quien se apropia la igualdad, y después la criatura, a la cual compete la desigualdad. Sin embargo, también las criaturas participan de cierta igualdad, que es sólo igualdad geométrica o de proporción.

Ad secundum dicendum quod primum quod procedit ab unitate est aequalitas, et deinde procedit multiplicitas. Et ideo a Patre, cui, secundum Augustinum [7], appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur aequalitas; et deinde creatura, cui competit inaequalitas. Sed tamen etiam a creaturis participatur quaedam aequalitas, scilicet proportionis.

3. Esta fué la razón por la que Orígenes ideó su teoría. Pero no tiene valor tal razón más que en la retribución de premios, los cuales se deben dar con desigualdad según la desigualdad de los méritos. Pero en la constitución de los seres no hubo desigualdad de las partes por razón de alguna desigualdad precedente, ni de méritos ni de disposición de la materia, sino por razón de la perfección del todo. Así lo vemos también en las obras del arte, puesto que el techo no se diferencia de los cimientos por hacerse de materiales distintos, sino que, para que la cosa resulte perfecta constando de partes diversas, el arquitecto elige diversos materiales, y, si le fuera posible, los haría él mismo.

Ad tertium dicendum quod ratio illa est quae movit Origenem [8]; sed non habet locum nisi in retributione praemiorum, quorum inaequalitas debetur inaequalibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inaequalitas partium per quamcumque inaequalitatem praecedentem vel meritorum vel etiam dispositionis materiae; sed propter perfectionem totius. Ut patet etiam in operibus artis: non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quaerit artifex diversam materiam, et faceret eam si posset.

[7] *De doctr. christ.* l.1 c.5: ML 34,21.
[8] Vide l.c. in corp.

ARTICULO 3

Utrum sit unus mundus tantum [a]

Si el mundo es uno solo [38]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures.

1. Quia, ut Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaest.» [9], inconveniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos: cum eius potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra (q.25 a.2) ostensum est. Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Praeterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum: quia plura bona pauciribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo.

3. Praeterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, manente eadem specie: quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia; sicut enim cum dico «homo», significo formam, cum autem dico «hic homo», significo formam in materia; ita cum dicitur «mundus», significa-

Dificultades. Parece que no hay un solo mundo, sino muchos.

1. Como dice San Agustín, no se debe pensar que Dios no tuvo razón para crear los seres. Mas, por la misma razón que creó un mundo, pudo haber creado muchos; porque su poder no está limitado a la creación de un solo mundo, sino que es infinito, como se ha probado. Luego Dios produjo pluralidad de mundos.

2. La naturaleza hace siempre lo mejor, y con mayor razón Dios. Ahora bien, sería mejor que hubiese pluralidad de mundos en lugar de uno solo; porque muchos bienes son mejor que pocos. Luego hizo Dios varios mundos.

3. Todo lo que se compone de forma y materia puede multiplicarse numéricamente, permaneciendo la unidad de especie, porque la multiplicación numérica se toma de la materia. Mas el mundo es un compuesto de forma y materia, porque, así como al decir "hombre" significo la forma y al decir "este hombre" significo la forma en la materia, así

[a] *De pot.* q.3 a.16 ad 1; *Metaphys.* 12 lect.10; *De caelo* l.1 c.16ss.
[9] Q.46: ML 40,30.

cuando se dice "mundo" se significa la forma y cuando se dice "este mundo" se significa la forma en la materia. Luego nada se opone a que existan varios mundos.

Por otra parte, se dice en San Juan: "El mundo fué hecho por El"; usando la palabra "mundo" en singular, como si existiese un solo mundo.

Respuesta. El mismo orden existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo; porque el mundo se dice que es uno con unidad de orden, en cuanto en él unas cosas están ordenadas a otras. Ahora bien, todas las cosas hechas por Dios tienen orden entre sí y con respecto a Dios mismo, como se ha demostrado. Luego es necesario que pertenezcan todas a un solo mundo [39].—Y por eso pudieron afirmar la existencia de varios mundos aquellos que no ponían como causa del mundo una sabiduría ordenadora, sino el acaso; como Demócrito, según el cual, de la reunión casual de los átomos se originaron este mundo y otros infinitos.

Soluciones. 1. Esta es precisamente la razón de que el mundo sea uno: porque todas las cosas deben estar ordenadas dentro de un solo orden y hacia un mismo fin. Por eso Aristóteles deduce de la unidad de orden existente en las cosas la unidad de Dios, que los gobierna; y Platón, inversamente, por la unidad de la causa ejemplar prueba la unidad del mundo, como ejemplarizado.

2. Ningún agente se propone como fin la pluralidad material o puramente numérica, porque la multitud numérica no tiene límite determinado, sino que de suyo tiende a lo indefinido, y lo indefinido está contra el concepto del fin. Al decir que varios

tur forma, cum autem dicitur «hic mundus», significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,10: «Mundus per ipsum factus est»; ubi singulariter «mundum» nominavit, quasi uno solo mundo existente.

Respondeo dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra (q.11 a.3; q.21 a.1 ad 3) ostensum est. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant.—Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum; ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos [10].

Ad primum ergo dicendum quod haec ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles, in XII «Metaphys.» [11], ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato ex unitate exemplaris probat [12] unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem: quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum; infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse

[10] Vide ARISTOTELEM, *Physic.* 3 c.4 n.9 (BK 203b30): S.TH., lect.7 n.6; l.8 c.1 n.1 (BK 250b14): S.TH., lect.1 n.2.
[11] XI c.10 n.14 (BK 1076a4): S.TH., lect.12 n.2662.
[12] In *Timaeo* c.6.

meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis: quia eadem ratione dici posset quod, si fecisset duos, melius esset quod essent tres: et sic in infinitum.

Ad tertium dicendum quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam: quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quae sunt partes mundi.

mundos serían algo mejor que uno solo, se alude a la pluralidad material. Mas esta mejora no entra en la intención de Dios como agente; porque del mismo modo que sería mejor haber hecho dos mundos, lo sería también haber hecho tres, y así hasta el infinito.

3. El mundo consta de toda su materia. No es posible que exista más tierra que ésta [40], porque toda otra tierra sería atraída naturalmente a este centro, dondequiera que estuviese. Y lo propio se puede decir respecto de los otros cuerpos, que son partes del mundo [41].

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 48-49

A) Razón y orden de estas cuestiones

La primera y más universal distinción en los seres creados por Dios es la del bien y del mal, que se encuentra, al menos radicalmente, en todos los seres finitos. Por eso Santo Tomás comienza por ella al tratar de la distinción de los seres en particular. Del bien no trata directamente en este lugar, por haberlo hecho ya en la cuestión 5, y, por otra parte, nadie ha negado a Dios ser autor del bien, como se ha negado respecto del mal. Tampoco trata del mal más que en general y en cuanto a su origen, dejando el hacerlo en particular para sus lugares respectivos, a continuación de los bienes particulares, en cuya privación consisten dichos males. Ni siquiera es éste un tratado ex profeso sobre el mal, como lo es la cuestión disputada *De malo*. Lo que le interesa aquí al Santo es explicar el origen del mal en relación con Dios. Sin embargo, como ha de resolver esta cuestión a base de la noción exacta del mal, antes de abordarla (q.49) da en síntesis todo lo referente a la constitución y naturaleza del mal (q.48).

B) Noción del mal

Las cosas que son opuestas, dice el Santo, las conocemos mejor al contraste de unas con otras, como las tinieblas por la luz y la ceguera por la vista. Así hemos de conocer el mal por el bien, cuyo opuesto es. Si el bien, pues, es todo aquello que tiene o puede tener carácter de apetecible, y todo ser es apetecible, por lo menos para su sujeto, el mal, como opuesto, será algo que no es apetecible ni ser. En efecto, entendemos comúnmente por mal todo aquello que contraría los deseos y exigencias o necesidades de los seres, originando, al menos en el hombre, el sufrimiento y el dolor. Tales son, por ejemplo, las enfermedades, la pobreza, la muerte, los enemigos, los animales dañinos, las fuerzas destructoras de la naturaleza, etc. Todo esto es algo que nos contraría, algo que, en apariencia, es y no debiera ser, o al menos que no quisiéramos que fuese, y, en realidad, es algo que no es y que debiera ser; es, según la definición que da Balmes del mal, "una perturbación del orden". La definición común del mal es: "El mal es una privación del bien". No es una simple carencia de bien o de ser, sino carencia de algo que *debiera* ser y no es. La carencia de vista en una piedra o en un árbol no es un mal, porque a la naturaleza de tales seres no es debida esta perfección. En cambio, sí es un mal en cualquier animal. La filosofía tradicional no admite la opinión de Leibniz, según la cual toda carencia de ser o de perfección se debe considerar como un mal metafísico; ni tampoco la de algunos modernos, que conciben el mal como "un bien menor" *(lesser good)*. Según esta nomenclatura, todas las cosas creadas serían esencialmente malas, puesto que son esencialmente limitadas. La carencia de alguna perfección o de algún grado de ser es un mal solamente cuando esta perfección o grado de ser es debido al sujeto de tal carencia por formar parte de su concepto perfecto. Esto es lo que entendemos por privación, incluso en el lenguaje vulgar.

C) Especies o división del mal

Las principales divisiones del mal son las siguientes: *a)* mal en sí, o absoluto, y mal para otro, o relativo; *b)* mal físico y mal moral; *c)* mal de culpa y mal de pena.

Mal absoluto es una privación que no es buena en ningún aspecto ni para ningún sujeto; mal relativo es una entidad que lleva consigo la privación de algún bien o que es un mal para algún sujeto distinto de aquel en que se halla; por ejemplo, si la cojera consiste en que una de las piernas sea más larga que la otra y que lo que exige el sujeto: esto es una entidad positiva y, como tal, buena, pero que priva de la debida proporción; asimismo, la agilidad y voracidad del lobo son buenas para él, pero malas para la oveja. En este sentido admite Santo Tomás, con el Filósofo, un medio entre el mal y el bien, es decir, la privación que no es nociva o mala para otro, como en el caso del pródigo, que no daña a nadie.

Mal físico es una privación de cualquier bien en los seres que carecen de razón o en el hombre, considerado independientemente de sus relaciones al orden moral. Mal moral es una desviación o falta de orden debido en la voluntad libre y en su acción correspondiente respecto de las normas del orden moral. Mal de culpa es la transgresión de una ley superior cometida por la criatura racional con advertencia y libertad. El mal de pena es todo mal físico o moral infligido a la criatura racional en castigo del mal de culpa. Esta última división del mal, de que habla el Santo en el artículo 5 de la cuestión 48, se refiere sólo al mal existente en la criatura racional en cuanto tal.

D) El problema del mal

La existencia del mal en el mundo es demasiado evidente para que necesite de prueba. No es cosa tan fácil el explicar su naturaleza y, sobre todo, su origen. Si el mundo y todos los seres que le integran han sido creados por Dios, ¿cómo se compaginan tantos males del mundo, así físicos como morales, con la sabiduría, poder y bondad infinitas de Dios? ¿Cómo se explica, en relación con Dios, esta divergencia entre lo que no es y debiera ser? He aquí el problema del mal, que tanto torturó a San Agustín y a otros grandes genios y que ha constituído para algunos una dificultad insuperable contra la creación del mundo por Dios e incluso contra la misma existencia de Dios.

Para Santo Tomás, una vez que ha precisado bien la naturaleza

del mal, es relativamente fácil la solución del problema. Esta solución la sintetiza el Santo en la SUMA en los puntos siguientes:

I. Naturaleza del mal (q.48):

a) Aunque la existencia del mal sea positiva, como un hecho de que los sujetos carezcan realmente de alguna perfección o entidad que les es debida, el mal no es en sí una entidad positiva, sino la carencia de algo debido, o sea la privación de una entidad buena (a.1).

b) Esta privación no se puede entender sino como existente en un sujeto o entidad positiva y, por tanto, como existente en el bien. Lo que no es bien, tampoco es ser, es la nada; y a la nada, nada se debe, nada exige (a.2 y 3).

c) No puede darse, por consiguiente, el mal absoluto y total sin mezcla de algún bien en el que esté como en sujeto; el mal puro o total sería la nada absoluta. Tomando el Santo la expresión de Aristóteles, explica cómo "es imposible que el mal corrompa totalmente el bien"; al hacerlo, dejaría de existir también el mismo mal. El mal es siempre un hueco, un vacío, que no se concibe sin límites o superficie ambiente que le dé realidad o posibilidad de ser. Si se agranda indefinidamente una ventana hasta consumir totalmente la pared, simultáneamente nos quedamos sin pared y sin ventana (a.4).

II. De estos postulados, que expresan la naturaleza del mal, deduce Santo Tomás cuál debe ser la causa del mismo (q.49).

a) El mal no puede tener otra causa que el bien. Por una parte, la privación, siendo contraria a su sujeto, exige una causa extraña a él, y, por otra parte, como lo que no es no puede obrar, y todo lo que es es bueno, la causa del mal por necesidad ha de ser algún bien, un bien distinto del sujeto en que inmediatamente se encuentra dicha privación (a.1).

b) El mal no exige ni puede tener directamente causa *eficiente,* sino causa *deficiente;* puesto que el mal en sí no es ser ni efecto, sino defecto o falta de ser. Luego Dios, que es indefectible, no puede ser directamente causa del mal, ni eficiente ni deficiente. Sólo indirectamente es causa del mal físico, al crear, sin ninguna imperfección por su parte, causas defectibles que puedan fallar y de hecho fallen alguna vez, previéndolo y queriéndolo El para la armonía y variedad del universo y para conseguir mejor el fin común de todos los seres creados. Del mal moral no es causa absolutamente de ningún modo; puesto que, aunque causa la libertad defectible, principio del mal moral, no ha hecho Dios al hombre libre para que alguna vez peque o falle de hecho, sino para que, no pecando pudiendo físicamente pecar, tengan mayor mérito y mayor valor las acciones humanas. El mal físico puede ordenarse y quererse por un bien mayor, y así lo quiere y lo permite Dios en la naturaleza creada. En cambio, el mal moral, que es una privación de Dios o de orden a El en la criatura racional, no admite compensación alguna que le justifique y le haga ordenable a un bien superior. Por eso no pueden quererle de ningún modo ni en ningún caso Dios y los bienaventurados, que ven y aman a Dios como es en sí.

El que las causas sean defectibles no es ningún mal, puesto que no es contra su naturaleza, sino según ella, por ser creadas y limitadas; Dios permite o tolera que alguna vez fallen para no obrar contra la naturaleza que El mismo les ha dado (a.2). Hermosamente comparan San Agustín y Santo Tomás los males del universo a las sombras

y silencios en la pintura y la música. "El aparente desorden de la naturaleza—dice Clark en su correspondencia epistolar con Leibniz (carta 2)—no es desorden, puesto que forma parte del plan concebido por el Creador y sirve para su fin". No resaltaría la perfección de los seres buenos, ni la fortaleza y agresividad del león, ni el valor de los héroes, ni la dignidad de los patriotas, ni la paciencia de los mártires, sin el contraste de los seres imperfectos y anormales, de la debilidad de otros animales, del miedo de los cobardes, de la vileza de los traidores, de la crueldad de los tiranos. En el caso de algunos animales, como los carnívoros, para evitar Dios los males que causan, sería preciso que no los hubiese creado o que impidiese lo que era natural a su condición y para su conservación. Algo parecido sucedería con la supresión del pecado. Es Dios poderoso y bueno hasta para sacar mayores bienes de los mismos males, y por eso los tolera a veces en la criatura racional, no impidiendo en ella el abuso de la libertad que El mismo le ha dado. Mucho más se revela la buena finalidad de Dios al crear causas defectibles y permitir los males, si se tienen en cuenta el verdadero carácter y la finalidad de la vida terrena del hombre, en la cual entra de lleno el sufrimiento que causan los males como ocasión de mérito y condición *sine qua non* para el ejercicio de ciertas virtudes morales. De este modo, muchos males que son tales en algún aspecto y dentro de su orden, constituyen para el hombre algunos de sus mayores bienes en otro aspecto y orden más elevados.

Al obrar Dios con las causas defectibles en la producción de cualquier clase de males, de ningún modo obra El defectiblemente. Todo lo que es defectuoso procede de la causa defectible, no de Dios. El ejemplo clásico de la cojera, tantas veces repetido por Santo Tomás [1], sirve maravillosamente para comprenderlo. Todo lo que hay de movimiento o entidad en el andar cojeando, procede de la virtud motriz; en tanto que todo el defecto o cojera procede del defecto o curvatura de la pierna, sin que pueda atribuirse de ningún modo a la virtud motriz, cuando ésta es perfecta en sí misma. De igual modo, al obrar defectuosamente las causas segundas con la virtud divina, perfectísima, todo el defecto procede de ellas y no de Dios.

Explicado de este modo suficientemente el origen del mal, rechaza Santo Tomás como innecesaria y contradictoria en sí misma cualquier forma de dualismo en que se admite un principio esencialmente malo y origen de todos los males, al modo como hay que admitir un principio esencial y totalmente bueno, principio de todo el bien (a.3). Semejante principio esencialmente malo sería la nada absoluta, que de ningún modo podría producir, como se supone, el mal ni el bien parcial a que por necesidad va unido todo mal para existir. Los dualistas no veían cómo se pudiera atribuir causativamente a Dios, esencialmente bueno, el origen del mal, y por eso recurrían a un doble e independiente principio de los seres. Mucho más censurables son las modernas sectas protestantes, que, en oposición a los gnósticos y maniqueos, hacen a Dios causa directa incluso del mal moral. Unos y otros incurren en sus respectivos errores por desconocer la naturaleza del mal, así como la del obrar de Dios y de las causas segundas.

Del pesimismo nada dice expresamente Santo Tomás; porque, si bien en germen se encuentra ya este abominable error en el *Fedón* de Platón, al afirmar que "el placer es la mera ausencia del dolor",

[1] 1 q.48 a.2 ad 2.

como sistema metafísico-teológico no existió hasta los tiempos modernos. El pesimismo sistemático se originó propiamente como una conclusión deducida por Schopenhauer y Von Hartmann de las doctrinas de Kant y de Hégel. La causa del mundo, según Schopenhauer, es la voluntad, cuya objetivación es la existencia, y según Hartmann, la voluntad, la existencia y la idea son producto del Inconsciente. Según ambos, el mundo actual, si no es el peor posible, es ciertamente muy malo, aunque tal vez el mejor posible; la existencia finita no sólo es una posibilidad de verdadero mal, sino que es fundamentalmente mala; el mal es el principio activo del universo; el bien es una ilusión; la única felicidad posible es la inexistencia o la completa inconsciencia del mal; la vida y la existencia son un inmenso infierno, obra de un demonio que lanzó los seres a la vida para recrearse con el espectáculo de sus males y de su aniquilación. En la concepción de este engendro horrible y abominable, el autor del mundo al crearle sería el auténtico pájaro *Rok* de las fábulas, que se cernía sobre las latitudes del mar y tenía por placer habitual el coger con su descomunal pico a los buques tripulados para elevarse con ellos a la región de las nubes y divertirse en destrozarlos e irlos dejando caer a pedazos sobre las negras ondas del Mar Tenebroso.

La forma religiosa del pesimismo es la religión budista, al hacer consistir la bienaventuranza y finalidad del hombre en la aniquilación e inexistencia absoluta dentro del nirvana. Literariamente lo han enseñado Leopardi, con su exaltación brutal del suicidio, y algunos otros poetas antiguos y modernos.

¡Qué contraste entre esta aberración mental y el alivio moral de la doctrina católica, expuesta por Santo Tomás en estas cuestiones, al aminorar la existencia del mal en el mundo y enseñarnos que, para los que conocen y aman a Dios, hasta los mismos males reales se pueden convertir en verdaderos bienes y fuente de felicidad! Santo Tomás, caminando felizmente entre el pesimismo de Schopenhauer y Hartmann y el optimismo absoluto de Leibniz, enseña que el mundo actual no es el mejor absolutamente posible, pero sí es muy bueno y el mejor relativamente posible según el fin para que Dios lo creó [2]. En él acontece el mal las menos veces; porque "las cosas generales y corruptibles, únicas en que se da el mal de naturaleza, son una parte insignificante del universo. Y, además, en cada especie acontece darse el defecto natural las menos veces. Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente, puesto que el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales, sino el que es conforme a la razón; empero, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón" [3].

[2] Véase 1 q.25 a.5.6.
[3] 1 q.49 a.3 ad 5.

CUESTION 48

(In sex articulos divisa)

De distinctione rerum in speciali

De la distinción de los seres en particular

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali (cf. q.47 introd.). Et primo, de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturae (q.50). Circa primum quaerendum est de malo; et de causa mali (q.49).

Circa malum quaeruntur sex.

Primo: utrum malum sit natura aliqua.

Secundo: utrum malum inveniatur in rebus.

Tertio: utrum bonum sit subiectum mali.

Quarto: utrum malum totaliter corrumpat bonum.

Quinto: de divisione mali per poenam et culpam.

Sexto: quid habeat plus de ratione mali, utrum poena vel culpa.

Procede ahora examinar la distinción de las cosas en particular. Primeramente la distinción del bien y del mal; después, la distinción de la criatura espiritual y la criatura corpórea. Acerca de lo primero debemos investigar la naturaleza del mal y su causa.

Sobre la naturaleza del mal se preguntan seis cosas:

Primera: si el mal es alguna naturaleza real.

Segunda: si el mal se encuentra en las cosas.

Tercera: si el mal está en el bien como en sujeto.

Cuarta: si el mal destruye totalmente el bien.

Quinta: división del mal en mal de pena y mal de culpa.

Sexta: cuál sea mayor mal, la pena o la culpa.

ARTICULO 1

Utrum malum sit natura quaedam [a]

Si el mal es alguna naturaleza real

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum sit natura quaedam.

1. Quia omne genus est natura quaedam. Sed malum est quoddam genus: dicitur enim in «Praedicamentis» [1], quod «bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum». Ergo malum est natura quaedam.

Dificultades. Parece que el mal es alguna naturaleza real.

1. Todo género es alguna naturaleza. Pero el mal es un género; porque en el libro de los "Predicamentos" se dice que "el bien y el mal no están en género alguno, sino que son géneros de otros seres". Luego el mal es alguna naturaleza real.

[a] *Sent.* 2 d.34 a.2; *Cont. Gent.* 3,7ss.; *De div. nom.* c.4 lect.1; *De malo* q.1 a.1; *Compend. theol.* c.115.

[1] C.8 n.27 (Bk 14a23).

2. Las diferencias constitutivas de las especies son naturalezas reales. Pero el mal es una diferencia constitutiva en el orden moral, pues el hábito bueno y el malo se diferencian específicamente; por ejemplo, la liberalidad y la mezquindad. Luego el mal significa alguna naturaleza real.

3. Cada una de las cosas contrarias es una naturaleza real. Mas el mal y el bien no se oponen a modo de privación y posesión, sino como contrarios, según lo prueba el Filósofo por el hecho de que entre el bien y el mal hay algún medio y porque es posible volver del mal al bien. Luego el mal significa alguna naturaleza real.

4. Lo que no existe no obra. Pero el mal obra, puesto que destruye el bien. Luego el mal es algún ser y alguna naturaleza real.

5. A la perfección del universo no puede contribuir sino lo que tiene ser y es una naturaleza real. Pero el mal contribuye a la perfección del universo; pues dice San Agustín que "la admirable hermosura del universo resulta del conjunto de todas sus partes, en el cual hasta lo que se denomina mal, bien ordenado y puesto en su lugar, hace resaltar más espléndidamente las cosas buenas". Luego el mal es alguna naturaleza real.

Por otra parte, dice Dionisio que "el mal no es algo existente ni bueno".

Respuesta. Las cosas opuestas se conocen unas por otras, como las tinieblas por la luz. Según esto, por el bien se puede conocer el mal [42]. Hemos dicho que el bien es todo aquello que es apetecible. Ahora bien, como todas las cosas aman su ser y su perfección, necesariamente se ha

2. Praeterea, omnis differentia constitutiva alicuius speciei est natura quaedam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus: differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

3. Praeterea, utrumque contrariorum est natura quaedam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria: ut probat Philosophus, in «Praedicamentis» [2], **per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quandam.**

4. Praeterea, quod non est, non agit. Sed malum agit: quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quaedam.

5. Praeterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quaedam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum: dicit enim Augustinus, in «Enchirid.» [3], **quod «ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et suo loco positum, eminentius commendat bona». Ergo malum est natura quaedam.**

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [4]: **«Malum non est existens neque bonum».**

Respondeo dicendum quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra (q.5 a.1) quod bonum est omne id quod est appetibile: et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam

[2] Ibid., n.7.16.17 (Bk 12a22-b26).
[3] C.10: ML 40,236.
[4] § 20: MG 3,717; S.Th., lect.16.

perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum «neque est existens nec bonum»: quia cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quandam, et ideo ponebant bonum et malum genera [5]. **Consuevit enim Aristoteles, et praecipue in libris logicalibus, ponere exempla quae probabilia erant suo tempore, secundum opinionem aliquorum philosophorum.— Vel dicendum, sicut dicit Philósophus in X «Metaphys.»** [6], **quod «prima contrarietas est habitus et privatio»: quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum: quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum huiusmodi, habet rationem mali.**

Ad secundum dicendum quod bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a qua moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed malum inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in mo-

de afirmar que el ser y perfección de cada una de ellas tiene naturaleza de bien. Por consiguiente, es imposible que el mal signifique algún ser o alguna forma o naturaleza, y, por tanto, es necesario que con la palabra "mal" se designe alguna carencia de bien. Por eso dice Dionisio que el mal "ni es algo que existe ni bueno"; porque, como todo ser, en cuanto tal, es bueno, así la carencia de ser y la carencia de bien son igualmente una misma cosa.

Soluciones. 1. Aristóteles habla en este lugar según la opinión de los pitagóricos, los cuales suponían que el mal era una cierta naturaleza, y por eso concebían el bien y el mal como géneros. Acostumbra Aristóteles, particularmente en sus libros dialécticos, aducir ejemplos de cosas que eran probables en su tiempo según la opinión de algunos filósofos.— También puede decirse, como lo dice el mismo Aristóteles, que "la primera contrariedad es la del hábito y su privación", porque realmente ésta se da en todos los contrarios, debido a que uno de los contrarios es siempre imperfecto respecto del otro, como lo negro respecto de lo blanco y lo amargo respecto de lo dulce. Por tanto, el bien y el mal se denominan géneros, no en absoluto, sino respecto de las cualidades contrarias; porque, como toda forma tiene razón de bien, así toda privación, en cuanto tal, tiene razón de mal.

2. El bien y el mal no son diferencias específicas más que en el orden moral, en el cual la especificación proviene del fin, que es objeto de la voluntad, de la cual dependen las cosas morales; y, como el bien responde a la idea de fin, por eso el bien y el mal son diferencias específicas en moral; el bien lo es de suyo, y el mal sólo en cuanto es carencia del fin debido. Sin embargo, la carencia

[5] Vide Aristotelem, *Metaphys.* I c.5 n.6 (Bk 986a33).
[6] IX c.4 n.6 (Bk 1055a33); S.Th., lect.6 n.2030.

del fin debido no constituye especie en el orden moral, sino en cuanto que a ella va unida una adhesión a otro fin indebido; como tampoco en el orden natural hay privación de una forma substancial sin que ésta esté sustituida por otra forma. Por tanto, el mal que es diferencia constitutiva en el orden moral, es algún bien junto con la privación de otro bien; como el fin del intemperante no es carecer del bien de la razón, sino la delectación sensual sin orden a la razón. Por consiguiente, el mal, en cuanto mal, no es diferencia constitutiva sino por razón del bien que lleva adjunto.

3. Con esto mismo se responde a la tercera dificultad. Aristóteles habla en aquel lugar del bien y del mal en relación con el orden moral. En este sentido, hay medio entre el bien y el mal, en cuanto que se denomina bueno lo que es ordenado, y malo lo que no solamente es desordenado, sino también nocivo para otro. Conforme a esto dice el mismo Aristóteles que el pródigo es ciertamente vano, pero no malo.—También es cierto que del mal moral cabe volver al bien, lo cual no se verifica respecto de todos los otros males; porque no se vuelve naturalmente de la ceguera a la vista, siendo así que la ceguera es un mal.

4. El hacer se dice de tres modos. El primero es hacer formalmente, al modo como se dice que la blancura hace al sujeto blanco; y así el mal, aun en cuanto privación, se dice que corrompe el bien, puesto que es formalmente la corrupción o privación del bien. El segundo modo es hacer eficientemente, como cuando se dice que el pintor hace blanca la pared. El tercer modo es obrar a modo de causa final, como obra el fin al mover a la causa eficiente. Del segundo y tercer modo el mal no obra nada por sí mismo, es decir, en cuanto que es una privación; lo que

ralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito: sicut neque in naturalibus invenitur privatio formae substantialis, nisi adiuncta alteri formae. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, et quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni: sicut finis intemperati est, non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva; sed ratione boni adiuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium; prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem, quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in IV «Ethic.» [7], **quod prodigus vanus quidem est, sed non malus.—Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum; non autem ex quocumque malo. Non enim ex caecitate fit reditus ad visionem, cum tamen caecitas sit malum quoddam.**

Ad quartum dicendum quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo, formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album. Et sic malum, etiam ratione ipsius privationis, dicitur corrumpere bonum: quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective: sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo, per modum causae finalis: sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, idest secundum quod est privatio quaedam, sed secundum quod ei bonum adiungitur: nam

[7] C.1 n.31 (BK 1121a25): S.TH., lect.4 n.688.

omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [8], **malum non agit neque desideratur nisi virtute boni adiuncti; per se autem est «infinitum», et «praeter voluntatem et intentionem».**

Ad quintum dicendum quod sicut supra dictum est (q.2 a.3; q.19 a.5 ad 2; q.21 a.1 ad 3; q.44 a.9), partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Haec autem, ut dictum est (ad 4), non possunt convenire malo, nisi ratione boni adiuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adiuncti.

obra de estos modos es por razón del bien con que va unido. Lo que en realidad se desea como fin es siempre alguna perfección. Y por eso dice Dionisio que el mal no obra ni es apetecido sino por razón de algún bien adjunto; de suyo "no tiene razón de fin", y "es ajeno a toda voluntad y a toda intención".

5. Como ya se ha dicho, las partes del universo tienen orden entre sí en cuanto unas obran en otras y algunas son causa final y ejemplar inmediatas de otras. Mas esto, como se ha dicho, no puede convenir al mal si no es por razón del bien que lleva siempre unido. Por tanto, el mal no contribuye a la perfección del universo más que accidentalmente, es decir, por razón de algún bien adjunto.

ARTICULO 2

Utrum malum inveniatur in rebus [a]

Si el mal está en las cosas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod malum non inveniatur in rebus.

1. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio entis alicuius, quod est non ens. Sed Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [9], **quod malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente. Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.**

2. Praeterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quaedam. Quod est contra praedicta (a.1).

3. Praeterea, «albius est quod est nigro impermixtius», ut dicitur in III libro «Topic.» [10] **Aris-**

Dificultades. Parece que el mal no está en las cosas.

1. Todo lo que se halla en las cosas, o es algún ser o privación de algún ser, que es no-ser. Mas Dionisio dice que el mal dista del ser actual y más aún del no-ser. Luego el mal de ningún modo está en las cosas.

2. Ser y cosa son algo recíproco. Luego, si el mal está realmente en las cosas, el mal es alguna cosa o naturaleza real, contra lo que se acaba de decir en el artículo anterior.

3. "Color más blanco es aquel que está menos mezclado con el negro", según dice el Filósofo. Luego asi-

[a] Supra q.22 a.2 ad 2; *Sent.* 1 d.46 a.3; 2 d.34 a.1; *Cont. Gent.* 3,71; *De div. nom.* c.4 lect.16; *De pot.* q.3 a.6 ad 4; *Compend. theol.* c.142.

[8] § 20: MG 3,720; S.TH., lect.16; § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.
[9] § 19: MG 3,716; S.TH., lect.14.
[10] C.5 n.10 (BK 119a27).

mismo será mejor lo que tenga menos mezcla de mal. Mas Dios hace siempre lo mejor, más aún que la naturaleza. Luego en las cosas hechas por Dios no se encuentra el mal.

Por otra parte, de no existir el mal, no tendrían razón de ser las prohibiciones y los castigos, que no tienen más objeto que reprimir el mal.

Respuesta. Como se ha dicho, la perfección del universo exige que haya desigualdad en las cosas, para que se cumplan en él todos los grados de la bondad. Ahora bien, hay un grado de bondad que consiste en que algo sea bueno de tal modo que no pueda nunca fallar; mas otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, pero que pueda dejar de serlo. Encontramos, en efecto, ambos grados en la realidad; porque hay cosas que no pueden perder su ser, como son las cosas incorruptibles; otras, en cambio, pueden perderlo, como las corruptibles. Consiguientemente, como la perfección del universo exige que haya en él no sólo seres incorruptibles, sino también seres corruptibles, de igual modo exige que haya seres que puedan fallar en su bondad, de lo cual se sigue naturalmente que fallen de hecho algunas veces. Ahora bien, en esto consiste precisamente la razón de mal, a saber, en que alguna cosa decaiga de su bondad. Es, pues, manifiesto que el mal se encuentra realmente en las cosas, de igual modo que la corrupción, que por sí misma es ya un mal.

Soluciones. 1. El mal se aleja del ser absoluto y del no-ser absoluto, puesto que ni es posesión ni simple carencia de ella, sino que es privación.

2. Como dice Aristóteles, ser se toma en dos sentidos. El primero, en cuanto significa la entidad de la cosa, según que el ser se divide en los diez predicamentos; y en este sentido el ser es recíproco o se identifica con la cosa. De este modo ninguna privación es ser, y, por tanto, tampoco lo es el mal. El segundo sentido en que se toma el ser es para significar la verdad de una proposición, que consiste en la composición o unión de un predicado y un sujeto, y que tiene por signo la palabra "es"; éste es el ser con que se responde a la pregunta: "si es" o "no es", como al decir que la ceguera está en el ojo, y lo mismo respecto de cualquier otra privación. Y de este modo llamamos también ente o ser al mal.—Por no atender a este doble sentido en que se toma la palabra "ser", hubo algunos que, al decirse que algunas cosas son malas o que el mal está en las cosas, creyeron que el mal era alguna naturaleza real.

3. Dios y la naturaleza y cualquier agente hacen lo mejor, tomado su efecto en conjunto; pero no hacen lo mejor en cada una de sus partes absolutamente, sino según la conveniencia de las mismas al todo, como ya se ha dicho. Ahora bien, el todo, o conjunto de las criaturas, es mejor y más perfecto si hay en él algunas cosas que pueden fallar en el bien, y que de hecho fallan algunas veces, si Dios no lo impide. Primero, porque a la Providencia pertenece no destruir la naturaleza, sino conservarla, como dice Dionisio; y la naturaleza lleva consigo el que aquellas cosas que pueden fallar fallen de hecho a veces. En segundo lugar, como dice San Agustín, Dios es tan poderoso que puede sacar bien de los mismos males. De suerte que se impedirían muchos bienes si Dios no permitiese existir ningún mal. Así, por ejemplo, no se produciría el fuego si no se descompusiese el aire, ni se conservaría la vida del león si no

totelis. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et poenae, quae non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.47 a.2) dictum est, perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur: quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorporalia; quaedam vero sunt, quae amittere possunt, ut corporalia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio: nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum quod malum distat et ab ente simpliciter, et non ente simpliciter: quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in V «Metaphys.» [11], ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens: unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum «est»: et hoc est ens quod respondetur ad quaestionem «an est». Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens.—Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam [12].

Ad tertium dicendum quod Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (q.47 a.2 ad 1). Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare, ut Dionysius dicit 4 cap. «De div. nom.» [13]: ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in «Enchirid.» [14], Deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam lau-

[11] IV c.7 n.4-5 (Bk 1017a22-35): S.Th., lect.9 n.889ss.

[12] Cf. a.1 ad 1; q.49 a.3.
[13] § 33: MG 3,733; S.Th., lect.23.
[14] C.11: ML 40,236.

matase al asno, ni tampoco se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia de los que sufren resignadamente si no existiese la iniquidad de los perseguidores.

daretur iustitia vindicans, et patientia sufferens, si non esset iniquitas.

ARTICULO 3

Utrum malum sit in bono sicut in subiecto [a]

Si el mal está en el bien como en un sujeto

Dificultades. Parece que el mal no está en el bien como en un sujeto.

1. Todos los bienes son existentes. Mas Dionisio dice que el mal "ni es existente ni está en las cosas existentes". Luego el mal no está en el bien como en sujeto.

2. El mal no es ser; el bien sí lo es. Mas lo que no es no necesita un ser para estar en él como en sujeto. Luego tampoco el mal necesita el bien, en el cual esté como en sujeto.

3. Una de las cosas contrarias no es sujeto de la otra. Mas el bien y el mal son contrarios. Luego el mal no está en el bien como en sujeto.

4. Aquello en que está la blancura, como en sujeto, se denomina blanco. Luego aquello en que está el mal como en sujeto, debe denominarse malo. Si, pues, el mal estuviera en el bien como en sujeto, se seguiría que el bien sería malo, contra lo que se dice en la Escritura: "¡Ay de los que llamáis al mal bien y al bien mal!"

Por otra parte, San Agustín dice que el mal no existe sino en el bien.

Respuesta. Según se ha dicho, el mal implica carencia de bien. Sin embargo, no toda carencia de bien se llama mal. Esta carencia puede ser privativa o meramente negativa. La

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subiecto.

1. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit 4 cap. «De div. nom.» [15], quod malum «non est existens, neque in existentibus». Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

2. Praeterea, malum non est ens, bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens in quo sit sicut in subiecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subiecto.

3. Praeterea, unum contrariorum non est subiectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

4. Praeterea, id in quo est albedo sicut in subiecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subiecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequitur quod bonum sit malum: contra id quod dicitur Is. 5,20: «Vae, qui dicitis malum bonum, et bonum malum».

Sed contra est quod Augustinus dicit, in «Enchirid.» [16], quod malum non est nisi in bono.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi

[a] Supra q.17 a.4 ad 2; *Sent.* 2 d.34 q.1 a.4; *Cont. Gent.* 3,11; *De malo* q.1 a.2; *Compend. theol.* c.118.

[15] § 33: MG 3,733: S.TH., lect.23.
[16] C.14: ML 40,238.

remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta, mali rationem non habet; alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta, malum dicitur; sicut privatio visus caecitas dicitur. Subiectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quae est subiectum formae substantialis et privationis oppositae; sive sit ens in potentia secundum quid et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam: et sic omne ens in actu, bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, inquantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum sicut enim ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicuius existentis.

Ad secundum dicendum quod non ens negative acceptum non requirit subiectum. Sed privatio est negatio in subiecto, ut dicitur in IV «Metaphys.» [17]: et talo non ens est malum.

Ad tertium dicendum quod malum non est sicut in subiecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono; subiectum enim caecitatis non est visus, sed animal. — Videtur tamen, ut Augustinus dicit (l.c.), hic fallere dialecticorum regula, quae dicit «contraria simul esse non posse». Hoc tamen intelligendum

carencia que es meramente negativa no tiene razón de mal; porque de otro modo habría que decir que las cosas que de ningún modo existen son males, y asimismo que cada cosa sería mala al no tener todo el bien que tienen las demás; sería malo, por ejemplo, el hombre por no tener la agilidad de la cabra ni la fuerza del león. La carencia del bien, que llamamos mal, es la privativa; como el mal de la ceguera consiste en la privación de la vista. Ahora bien, el sujeto de la forma y de su privación es uno e idéntico, a saber: el ser que está en potencia, ya esté totalmente en potencia, como la materia prima, que es el sujeto de la forma substancial y de la privación opuesta; ya esté simplemente existiendo, pero con potencia para algo más, como el cuerpo diáfano, que es sujeto de la obscuridad y de la luz. Es evidente que la forma por la que algo está en acto es una perfección y un bien, y, por tanto, todo ser en acto es un bien. Asimismo, todo ser en potencia, en cuanto tal, es un bien, por el orden que dice al bien; es un bien en potencia, como es un ser en potencia. Resta, pues, que el sujeto del mal es un bien.

Soluciones. 1. Dionisio quiere decir que el mal no está en las cosas existentes como una parte de ellas o como una propiedad natural de algo existente.

2. El no-ser, tomado negativamente, no necesita sujeto. Pero la privación es negación en un sujeto, como dice Aristóteles; y este no-ser es el que es un mal.

3. El mal no está como en sujeto en el bien que le es opuesto, sino en algún otro bien; el sujeto, por ejemplo, de la ceguera no es la vista, sino el animal.—Parece, según esto, como dice San Agustín, que falla aquí aquella regla de los dialécticos según la cual "las cosas contrarias no pueden coexistir". Pero esto debe enten-

[17] III c.2 n.8 (BK 1004a15): S.TH., lect.3 n.564-66.

derse según la acepción común del bien y del mal, no según este bien o aquel mal en particular. Así, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, y otros contrarios análogos a éstos, se toman en un sentido especial, en cuanto están en ciertos géneros determinados; mas el bien se extiende a todos los géneros, y por eso puede un bien coexistir con la privación de otro bien.

4. El profeta impreca a los que llaman mal al bien en cuanto es bien. Mas esto no se sigue de lo que aquí decimos, como está claro.

est secundum communem acceptionem boni et mali: non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et huiusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter: quia sunt in quibusdam generibus determinatis. Sed bonum circuit omnia genera: unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum quod Propheta imprecatur «vae» illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex praemissis, ut per praedicta (in c) patet.

ARTICULO 4

Utrum malum corrumpat totum bonum [a]

Si el mal corrompe totalmente el bien [43]

Dificultades. Parece que el mal destruye totalmente el bien.

1. Uno de los contrarios se destruye totalmente por el otro. Mas el bien y el mal son contrarios. Luego el mal corrompe totalmente al bien.

2. San Agustín dice que el mal daña en cuanto que "aniquila el bien". Mas el bien es todo semejante y homogéneo. Luego el bien es totalmente destruído por el mal.

3. El mal, mientras existe, daña y desaloja el bien. Mas todo aquello de que se toma algo sin cesar, llega a consumirse, si no es infinito, como no lo es ningún bien creado. Luego el mal puede consumir totalmente el bien.

Por otra parte, San Agustín afirma que el mal no puede corromper totalmente el bien.

Respuesta. El mal no puede consumir totalmente el bien. Para com-

Ad quartum sic procedituf. Videtur quod malum corrumpat totum bonum.

1. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per alterum. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in «Enchirid.» [18], quod malum nocet inquantum «adimit bonum». Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Praeterea, malum, quandiu est, nocet et aufert bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in «Enchirid.» (l. c.), quod malum non potest totaliter consumere bonum.

Respondeo dicendum quod malum non potest totaliter consu-

[a] 1-2 q.85 a.2; *Sent.* 2 d.34 a.5; *Cont. Gent.* 3,12; *De malo* q.2 a.12.

[18] C.12: ML 40,237; cf. *De moribus Eccle. Cathol.* l.2 c.3: ML 32,1347.

mere bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam, quod per malum totaliter tollitur: et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur: scilicet bonum quod est subiectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur: et hoc bonum est habilitas subiecti ad actum.

Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus: sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem huius habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim huiusmodi habilitas per dispositiones quibus materia praeparatur ad actum; quae quanto magis multiplicantur in subiecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem et formam. Et e contrario remittitur per dispositiones contrarias; quae quanto magis multiplicatae sunt in materia, et magis intensae, tanto magis remittitur potentia ad actum.

Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum: frigiditas enim et humiditas, per quae diminuitur sive remittitur habilitas materiae ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum.—Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt, et habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Non tamen totaliter tollitur: quia sem-

prender esto debemos considerar que hay tres clases de bien. Uno que se suprime totalmente por el mal, y este tal es el bien que directamente se opone al mal, como la iluminación, que es totalmente suprimida por las tinieblas, y la vista, que lo es igualmente por la ceguera completa. Hay otro bien, que no es totalmente suprimido por el mal, ni aun disminuído; tal es el bien que es sujeto del mal, puesto que no se disminuye en nada la substancia del aire al hacerse sujeto de la obscuridad. Hay un tercer bien, que se disminuye ciertamente por el mal, pero sin llegar a ser suprimido por completo; y este tercer bien es la capacidad o aptitud del sujeto para el acto.

Pero la disminución de este bien no se debe concebir al modo de una substracción, análoga a la de las cantidades, sino como una atenuación semejante a la de las cualidades y de las formas. La atenuación de esta capacidad o aptitud se explica en sentido inverso a la intensificación de las mismas. La aptitud se intensifica por las disposiciones que preparan la materia para el acto, las cuales, cuanto más se aumentan en el sujeto, tanto se hace éste más apto para recibir la perfección y la forma. Y, por el contrario, se atenúa la aptitud por las disposiciones contrarias, las cuales cuanto más se multiplican en la materia y se hacen más intensas, tanto más disminuyen la potencia de ésta para el acto.

Si, por consiguiente, las disposiciones contrarias no pueden multiplicarse ni intensificarse indefinidamente, sino sólo hasta cierto límite, tampoco la aptitud dicha se podrá disminuir o atenuar indefinidamente, como es el caso de las cualidades activas y pasivas de los elementos. Así, por ejemplo, la frialdad y la humedad, por las que se disminuye o atenúa la capacidad de la materia para la forma del fuego, no se pueden aumentar indefinidamente. Mas, si las disposiciones contrarias pueden aumentarse indefinidamente, en

tonces la aptitud susodicha se disminuye o atenúa también indefinidamente, sin llegar, no obstante, a suprimirse por completo, porque siempre permanece en la raíz, que es la substancia del sujeto. Si se interponen, por ejemplo, un sinnúmero de cuerpos opacos entre el sol y el aire, se disminuye indefinidamente la capacidad del aire para ser iluminado; nunca llegará ésta, sin embargo, a ser suprimida totalmente mientras permanezca el aire, que por su misma naturaleza es diáfano. Igualmente pueden añadirse pecados a pecados indefinidamente, por los cuales se disminuye más y más la aptitud del alma para la gracia. Estos pecados son ciertamente como obstáculos interpuestos entre nosotros y Dios, según aquello del profeta Isaías: "Vuestras iniquidades cavaron un abismo entre vosotros y vuestro Dios". Mas tampoco se quita totalmente del alma la aptitud susodicha, porque esta aptitud va inseparablemente unida a la naturaleza del alma.

Soluciones. 1. Como hemos dicho en el cuerpo del artículo, el mal destruye totalmente el bien al cual se opone, pero no destruye totalmente otros bienes del mismo sujeto.

2. La aptitud de que hemos hablado es algo intermedio entre el sujeto y el acto; por lo que respecta al acto, se disminuye por el mal; mas por lo que respecta al sujeto, permanece. Por consiguiente, aunque el bien en sí es semejante, sin embargo, considerado en relación con otras cosas no se destruye totalmente, sino sólo en parte.

3. Imaginando algunos que la disminución de la susodicha aptitud del sujeto se hace al modo de la disminución de la cantidad, afirmaron que, como la cantidad continua es divisible indefinidamente, con tal que se haga siempre en la misma proporción, por ejemplo, tomando sucesivamente la mitad de la mitad o la tercera parte del tercio, así era también divisible indefinidamente dicha aptitud.—Mas esta paridad no tiene realmente lugar en nuestro caso. En efecto, en toda división sucesiva en que se guarda siempre la misma proporción se va substrayendo cada vez menos y menos; menos es, efectivamente, la mitad de la mitad que la mitad del todo. Mas un segundo pecado, por ejemplo, no siempre disminuye la aptitud del alma para la gracia menos que el pecado antecedente; al contrario, quizás la disminuye igualmente o aún más.—Se debe decir, por consiguiente, que, aunque la aptitud sea algo limitado, se disminuye, no obstante, indefinidamente, no por sí misma, sino por razón de algo accidental, es decir, por las disposiciones contrarias, que se pueden aumentar indefinidamente, como hemos dicho en el cuerpo del artículo [44].

per manet in sua radice, quae est substantia subiecti. Sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen: nunquam tamen totaliter tollitur, manente aere, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam: quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundum illud Is. 59,2: «Peccata nostra» diviserunt «inter nos et Deum». Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas: quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur: sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod habilitas praedicta est media inter subiectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum: sed ex ea parte qua tenet se cum subiecto, remanet. Ergo, licet bonum in se sit simile, tamen, propter comparationem eius ad diversa, non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum quod quidam [19], imaginantes diminutionem boni praedicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod, sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eandem proportionem (ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii), sic in proposito accidit.—

Sed haec ratio hic locum non habet. Quia in divisione in qua semper servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus: minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate praedicta, quam praeccedens: sed forte aut aequaliter, aut magis.—Dicendum est ergo quod, licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariae dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est (in c).

[19] Guillelmus Altissiod., *Summa aurea* p.2 tr.26 q.5.

ARTICULO 5

Utrum malum sufficienter dividatur per poenam et culpam [a]

Si es completa la división del mal en mal de pena y mal de culpa

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod malum insufficienter dividatur per poenam et culpam.

1. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec poena nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per poenam et culpam.

2. Praeterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa nec poena. Invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quae ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est poena vel culpa.

Dificultades. Parece que no es completa la división del mal en mal de pena y mal de culpa.

1. Todo defecto parece ser un mal. Mas en todas las criaturas se encuentra el defecto de no poder conservarse por sí mismas en el ser, el cual defecto no es ni culpa ni pena. Luego no es completa la división del mal en mal de pena y mal de culpa.

2. En los seres irracionales no cabe culpa ni pena, y, sin embargo, están sujetos a corrupción y deficiencias, que tienen carácter de mal. Luego no todo mal es mal de culpa o de pena.

[a] *Sent.* 2 d.35 a.1; *De malo* q.1 a.4.

3. La tentación es un mal. Mas no es mal de culpa, porque, como dice la Glosa común sobre el texto del Apóstol, "la tentación que no es consentida no es pecado, sino materia de ejercicio para la virtud". Tampoco es castigo, porque la tentación precede al pecado, en tanto que el castigo le sigue. Luego insuficientemente se divide el mal en mal de pena y mal de culpa.

Por otra parte, parece ser superflua esta división, porque, como dice San Agustín, el mal se denomina tal "porque daña". Ahora bien, todo lo que daña tiene carácter de pena. Luego todo mal va incluído en el mal de pena.

Respuesta. El mal, como hemos dicho, es privación de bien, y el bien de suyo y principalmente consiste en alguna perfección y acto. Ahora bien, el acto se divide en primero y segundo. Acto primero es la forma e integridad del ser; acto segundo es la operación. Luego el mal acontece de dos modos. De un modo, por la substracción de la forma o de alguna parte necesaria para la integridad del ser; así acontecen los males de la ceguera y de la carencia de algún miembro. De otro modo, por la substracción de la operación debida, ya sea porque se carece en absoluto de ella o ya porque no tiene el modo y orden debidos.

Por otra parte, como el bien es de suyo objeto de la voluntad, el mal, que es privación de bien, se encuentra de un modo peculiar en las criaturas racionales, dotadas de voluntad. El mal, pues, que consiste en la substracción de la forma o de la integridad del ser, tiene carácter de pena; máxime si se tiene en cuenta que todas las cosas están subordinadas a la providencia y justicia divinas, como hemos dicho; porque en el concepto de pena entra el ser contrario a la voluntad. Mas el mal que consiste en la falta de la debida operación en las cosas voluntarias, tiene carácter de culpa. Efectivamente, se imputa a uno como culpa el que falte en la acción perfecta sobre la que tiene dominio por su voluntad. Por consiguiente, todo mal en las cosas voluntarias es pena o culpa.

3. Praeterea, tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa: quia «tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis», ut dicitur in Glossa [20] 2 Cor. 12,7. Nec etiam poena: quia tentatio praecedit culpam, poena autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per poenam et culpam.

Sed contra, videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit, in «Enchirid.» [21], malum dicitur «quia nocet». Quod autem nocet, poenale est. Omne ergo malum sub poena continetur.

Respondeo dicendum quod malum, sicut supra (a.3) dictum est, est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei: actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo, per subtractionem formae, aut alicuius partis, quae requiritur ad integritatem rei; sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo, per subtractionem debitae operationis; vel quia omnino non est; vel quia debitum modum et ordinem non habet.

Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae; et praecipue supposito quod omnia divinae providentiae et iustitiae subdantur, ut supra (q.22 a.2) ostensum est: de ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel est poena vel culpa.

Ad primum ergo dicendum quod, quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra (a.3), non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali: quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturae est, quod in esse conservetur a seipsa: quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturae.

Ad secundum dicendum quod poena et culpa non dividunt malum simpliciter: sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpae est in tentante. Sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliqualiter immutatur: sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

Ad quartum dicendum quod de ratione poenae est, quod noceat agenti in seipso. Sed de ratione culpae est, quod noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti.

Soluciones. 1. Como el mal es privación y no mera negación del bien, según hemos dicho, no toda carencia de bien es un mal, sino que solamente lo es la carencia de un bien que se puede y se debe tener. La falta, por ejemplo, de vista en la piedra no es un mal, aunque sí lo es en el animal; porque el tener vista está en contra de la naturaleza de la piedra. Igualmente es contra la naturaleza de la criatura el que pueda conservarse en el ser por sí misma, porque dar el ser y conservarlo pertenece a uno mismo. Por tanto, esta deficiencia no es un mal para la criatura.

2. La división en mal de pena y mal de culpa no es del mal en general, sino del mal en las cosas voluntarias.

3. La tentación, en cuanto provocación al pecado, siempre es un mal de culpa por parte del que tienta; mas por parte del que es tentado no es propiamente ningún mal, a no ser que en el tentado se siga algún cambio desordenado de afectividad como efecto de la tentación, en cuyo caso la acción del agente pasa a estar, por su efecto, en el paciente. En cuanto que el que es tentado se inclina al mal por el que él tienta, cae en culpa.

4. Al argumento en sentido contrario se responde que al carácter de pena pertenece dañar al agente en sí mismo, mientras que al carácter de culpa pertenece el dañarle en su acción. De este modo, la pena y la culpa caen ambas bajo el concepto de mal según que éste tiene carácter de daño.

[20] Ordin. et LOMBARDI: ML 192,84; cf. AUGUST., *Enarr. in Psalmos* ps.130,1: ML 36,1708.
[21] C.12: ML 40,237; cf. *De moribus Eccl. Cathol.* l.2 c.3: ML 32,1347.

ARTICULO 6

Utrum habeat plus de ratione mali poena quam culpa [a]

Si la pena tiene más carácter de mal que la culpa

Dificultades. Parece que la pena tiene más carácter de mal que la culpa.

1. La culpa y la pena están en la misma proporción que el mérito y el premio. Mas el premio tiene más carácter de bien que el mérito, puesto que el premio es fin del mérito. Luego la pena tiene más carácter de mal que la culpa.

2. Aquel es mayor mal que se opone a un bien mayor. Mas la pena, según hemos dicho, se opone al bien del agente, en tanto que la culpa se opone al bien de su acción. Luego, siendo mejor el agente que su acción, parece que sea peor la pena que la culpa.

3. La misma privación del fin es una pena, que consiste en la carencia de la visión de Dios [45]. Mas el mal de culpa consiste en la privación de orden al fin. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

Por otra parte, el artífice sabio inflige el mal menor para evitar el mayor; como vemos que el médico amputa un miembro para evitar la infección de todo el cuerpo. Mas la sabiduría de Dios impone la pena para evitar la culpa. Luego la culpa es mayor mal que la pena.

Respuesta. La culpa tiene más carácter de mal que la pena; no sólo más que la pena sensible, consistente en la privación de bienes corporales, al modo como entienden muchos las penas; sino también más que la pena tomada en toda su extensión, en cuanto incluye la privación de la gracia y de la gloria. Y esto por dos razones. Primeramente, porque el mal que nos hace malos es el de culpa, no el de pena, según

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod habeat plus de ratione mali poena quam culpa.

1. Culpa enim se habet ad poenam, ut meritum ad praemium. Sed praemium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis eius. Ergo poena plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Praeterea, illud est malus malum, quod opponitur maiori bono. Sed poena, sicut dictum est (a.5), opponitur bono agentis: culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pelus sit poena quam culpa.

3. Praeterea, ipsa privatio finis poena quaedam est, quae dicitur carentia visionis divinae. Malum autem culpae est per privationem ordinis ad finem. Ergo poena est malus malum quam culpa.

Sed contra, sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum malus; sicut medicus praecidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert poenam ad vitandam culpam. Ergo culpa est malus malum quam poena.

Respondeo dicendum quod culpa habet plus de ratione mali quam poena; et non solum quam poena sensibilis, quae consistit in privatione corporalium bonorum, cuiusmodi poenas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo poenam, secundum quod privatio gratiae vel gloriae poenae quaedam sunt. Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpae fit aliquis malus, non autem ex malo poenae; secundum illud Dionysii, 4 cap. «De div. nom.» [22]: «Punlri non est malum, sed fieri poena dignum». Et hoc ideo est quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala, malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, malo uti; sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicuius eorum quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam poena.

Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. Cuius ratio est quia malum poenae privat bonum creaturae: sive accipiatur bonum creaturae aliquid creatum, sicut caecitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinae tollitur creaturae bonum increatum. Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato: contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amatur: et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam poena.

Ad primum ergo dicendum quod, licet culpa terminetur ad poenam, sicut meritum ad praemium, tamen culpa non intenditur prop-

[a] 2-2 q.19 a.1; *Sent.* 2 d.37 q.3 a.2; *De malo* q.1 a.5.

[22] § 22: MG 3,724; S.TH., lect.18.

aquello de Dionisio: "No está el mal en ser castigado, sino en hacerse reo de castigo" [46]. La razón de esto es porque, como el bien de suyo consiste en el acto y no en la potencia, y el acto último es la operación o uso de cualquier cosa que se posee, el bien del hombre en absoluto está en la operación buena o en el buen uso de las cosas poseídas. Mas, siendo la voluntad por la que hacemos uso de todo, síguese que el hombre es bueno o malo según es buena o mala su voluntad, por la que usa o abusa de las cosas de que dispone. Puede, en efecto, el que tiene mala voluntad usar mal incluso del bien que posee; como si un gramático deliberadamente habla con incorrección gramatical. Por consiguiente, como la culpa consiste en el acto desordenado de la voluntad, y la pena consiste en la privación de alguna de las cosas de que hace uso la voluntad, la culpa participa más perfectamente que la pena del carácter de mal.

El segundo argumento puede tomarse del hecho de que Dios es autor del mal de pena, pero no lo es del mal de culpa. La razón de esto es la siguiente: el mal de pena priva del bien de la criatura, sea de un bien creado, como la privación de la vista por la ceguera, o sea del bien increado, como por la carencia de la visión divina se priva a la criatura de su bien increado. Mas el mal de culpa se opone propiamente al bien increado, porque contraría al cumplimiento de la voluntad divina y al amor divino, por el que se ama al bien divino en sí mismo y no solamente según que este bien divino es participado por la criatura. Es, pues, manifiesto que el mal de culpa tiene más carácter de mal que el de pena [47].

Soluciones. 1. Aunque la culpa tiene por resultado la pena, como tiene el mérito al premio, sin embargo no se intenta la culpa por la pena,

como se intenta el mérito por la recompensa; la pena, por el contrario, se inflige más bien para evitar la culpa. De donde se infiere que la culpa es peor que la pena.

2. El orden de la acción, que se perturba por la culpa, es más perfecto bien del agente, siendo una perfección segunda, que el bien substraído por la pena, el cual es perfección primera.

3. La relación de la culpa a la pena no es la misma que entre el fin y el orden al fin, puesto que el fin y el orden al fin pueden perderse ambos de algún modo, tanto por la culpa como por la pena: por la pena, en cuanto que el hombre mismo es apartado del fin y del orden al fin; mas por la culpa, en cuanto que esta privación de orden al fin y del fin mismo pertenecen a la acción culpable que no está ordenada a su debido fin.

ter poenam, sicut meritum propter praemium: sed potius e converso poena inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est peius quam poena.

Ad secundum dicendum quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per poenam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum quod non est comparatio culpae ad poenam sicut finis et ordinis ad finem: quia utrumque potest privari aliquo modo et per culpam, et per poenam. Sed per poenam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine, et ab ordine ad finem: per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem, quae non ordinatur ad finem debitum.

CUESTION 49

(In tres articulos divisa)

De causa mali

De la causa del mal

Consequenter quaeritur de causa mali (cf. q.48 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum bonum possit esse causa mali.

Secundo: utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Tertio: utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

Estudiada la naturaleza del mal, debemos investigar su causa; acerca de la cual se preguntan tres cosas:

Primera: si el bien puede ser causa del mal.

Segunda: si el sumo bien, que es Dios, es causa del mal.

Tercera: si existe un mal sumo que sea causa de todos los males.

ARTICULO 1

Utrum bonum possit esse causa mali [a]

Si el bien puede ser causa del mal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum non possit esse causa mali.

1. Dicitur enim Mt. 7,18: «Non potest arbor bona malos fructus facere».

2. Praeterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Praeterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum, si causam habeat, est effectus deficiens. Ergo habet causam deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Praeterea Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [1], quod malum non habet causam. Ergo bonum non est causa mali.

Dificultades. Parece que el bien no puede ser causa del mal.

1. En San Mateo se dice: "No es posible que árbol bueno produzca frutos malos".

2. Entre dos contrarios no puede uno ser causa del otro. Mas el mal es contrario al bien. Luego el bien no puede ser causa del mal.

3. Un efecto defectuoso sólo puede proceder de una causa deficiente. El mal es un efecto defectuoso. Luego, si tiene causa, ésta ha de ser deficiente. Pero todo lo deficiente es malo. Luego el mal no puede tener otra causa que el mal.

4. Dice Dionisio que el mal no tiene causa. Luego el bien no es la causa del mal.

---

[a] 1-2 q.75 a.1; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.1 ad 2; d.34 a.3; *Cont. Gent.* 2,11; 3,10.13; *De div. nom.* c.4 lect.22; *De pot.* q.3 a.6 ad 1ss.; *De malo* q.1 a.3.

[1] § 30: MG 3,732; S. Th., lect.22.

Por otra parte, dice San Agustín: "No ha habido sino el bien de donde pudiera proceder el mal".

Respuesta. Necesariamente se ha de afirmar que el mal tiene causa de algún modo. En efecto, el mal es la carencia de algún bien que podía y debía tenerse. Ahora bien, el que un ser decaiga de su natural y debida disposición, no puede provenir sino de alguna causa que le aparte de su natural disposición; no se mueve, por ejemplo, el cuerpo grave hacia arriba sin algo que le impela, ni un agente falla en su acción a no ser por algún obstáculo. Mas el ser causa sólo puede convenir al bien; porque nada puede ser causa sino en cuanto que existe, y todo lo que existe, en cuanto tal, es un bien. Refiriéndonos en particular a cada uno de los cuatro géneros de causas, vemos que el agente y la forma y el fin implican cierta perfección, que tiene carácter de bien; incluso la materia, en cuanto que está en potencia para el bien, tiene razón de bien.

Que el bien sea, en primer lugar, causa del mal a modo de causa material, sé deduce claramente de lo dicho en el artículo 3 de la cuestión precedente, donde se ha demostrado que el bien es el sujeto del mal [48]. En cuanto a la causa formal, el mal no la tiene, ya que es precisamente una privación de forma. Tampoco tiene causa final, sino que es más bien privación de orden al fin debido, y por eso descarta la razón de útil o de ordenado al fin, que, como el fin mismo, tiene también carácter de bien. Respecto de la causa eficiente, el mal la tiene, pero no directa, sino indirectamente.

Para comprender esto, debe advertirse que el mal es causado de modo distinto en la acción y en el efecto. En la acción es causado por defecto de alguno de los principios operativos, bien sea de la causa principal o

Sed contra est quod Augustinus dicit, «Contra Iulianum» [2]**: «Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono».**

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem: non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono: quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens, omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinet ad rationem boni: sed et materia, inquantum est potentia ad bonum, habet rationem boni.

Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, iam ex praemissis patet: ostensum est enim (q.48 a.3) quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet; sed est magis privatio formae. Et similiter nec causam finalem: sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum: non autem per se, sed per accidens.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis:

[2] L.1 c.9: ML 44,670.

sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis.—Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aëris vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium: unde malum et corruptio aëris et aquae, est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens: quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens.—Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est; vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, «Contra Iulian.» (l.c): «arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam, voluntatem bonam». Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus: cum ex ipsa voluntate bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malae voluntatis causatur a creatu-

de la instrumental; como, por ejemplo, el defecto del movimiento en el animal puede acontecer o por defecto de la virtud motriz, como en los niños, o por ineptitud de los miembros, como sucede en los cojos.—Mas, en el efecto, el mal procede unas veces de la virtud del agente, aunque no en su propio efecto, y otras procede por defecto del agente mismo o de la materia; de la virtud o perfección del agente procede cuando a la forma intentada por el agente acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma, como a la forma del fuego acompaña la privación de la forma de aire o de agua; porque, así como cuanto más potente es la fuerza del fuego, tanto más perfectamente imprime su forma, así también tanto más perfectamente corrompe las formas contrarias; por lo tanto, el mal y la descomposición del aire y del agua dependen de la perfección del fuego; pero esto se hace accidentalmente; porque el fuego no tiende directamente a privar de la forma de agua, sino a introducir su propia forma; mas al introducir ésta, echa fuera indirectamente la del agua.—Pero si el defecto se encuentra en el efecto propio del fuego, por ejemplo, si no llega a calentar, esto sucede o por defecto de la acción, que se refunde en el defecto de alguno de sus principios, o por indisposición de la materia, que no recibe la acción del fuego calentador. Adviértase que esta misma deficiencia en el obrar es algo extraño a la naturaleza del bien, al cual, de suyo, compete obrar. De esto se infiere ser verdad que el mal sólo accidentalmente tiene causa, y que de este modo es el bien causa del mal.

Soluciones. 1. Como observa San Agustín, "por árbol malo entiende el Señor la mala voluntad, y por árbol bueno, la buena". Ciertamente que de la voluntad buena no procede un acto moralmente malo, siendo así que por la misma bondad de la voluntad es el acto moralmente bueno. Sin embargo, el mismo movimiento de la voluntad mala es causado por la criatura ra-

cional, que en sí es buena; y de este modo procede el mal del bien.

2. Ningún bien causa el mal que le es contrario, sino algún otro mal; como la bondad del fuego causa el mal del agua, y el hombre, naturalmente bueno, causa el acto moralmente malo. Aun esto mismo acontece indirecta y accidentalmente, según acabamos de decir. — Sin embargo, puede incluso una de las cualidades contrarias causar accidentalmente la otra; así, por ejemplo, el frío del ambiente exterior calienta por reacción al hacer que el calor del animal se concentre en su interior.

3. El mal tiene causa defectuosa de distinta manera en las causas voluntarias y en las naturales. El agente natural produce su efecto tal cual es él, a no ser que se lo impida algún agente extraño; lo cual es ya para él un defecto. Por consiguiente, nunca se da el mal en el efecto sin que preexista algún otro mal en el agente o en la materia, según hemos dicho. Mas, en las cosas voluntarias, el defecto de la acción proviene de la voluntad deficiente en el acto, en cuanto que al obrar no se sujeta a su regla. Este defecto, no obstante, no constituye la culpa, sino que ésta sigue a tal defecto por obrar con él defectuosamente la voluntad.

4. Como ya hemos dicho, el mal no tiene directamente causa, pero sí la tiene indirectamente.

ra rationali, quae bona est. Et sic causa mali.

Ad secundum dicendum quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud: sicut bonitas ignis causat malum aquae: et homo bonus secundum suam naturam, causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est (in c; cf. q.19 a.9.—Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens: sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis, et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco: et hoc ipsum est quidam defectus eius. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi praecexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est (in c). Sed in rebus voluntariis, defectus actionis a voluntate actu deficienti procedit, inquantum non subilcit se actu suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa: sed sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in c).

ARTICULO 2

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali [a]

Si el sumo bien, que es Dios, es causa del mal

Dificultades. Parece que el sumo bien, que es Dios, sea la causa del mal.

1. Dice Dios por el profeta Isaías: "Yo soy Yavé; no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas;

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

1. Dicitur enim Is. 45,6-7: «Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans

[a] Supra q.48 a.6; *Sent.* 2 d.32 q.2 a.1; d.34 a.3; d.37 q.3 a.1; *Cont. Gent.* 2,41; 3,71; *De malo* q.1 a.5; *In Io.* 9 lect.1; *In Rom.* 1 lect.7; *Compend. theol.* c.141.

tenebras, faciens pacem et creans malum». Et Amos 3,6: «Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit?»

2. Praeterea, effectus causae secundae reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est (a.1). Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra (q.2 a.3; q.6 a.1.4) ostensum est, sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

3. Praeterea, sicut dicitur in II «Physic.» [3], idem est causa salutis navis, et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [4], quod Deus «non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse».

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (a.1) patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra (q.4 a.1) ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim (a.1) quod aliquod agens inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra [5] dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus, in

yo doy la paz, yo creo la desdicha". Y en el profeta Amós: "¿Habrá en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yavé?"

2. El efecto de la causa segunda se reduce a la causa primera. Mas la causa del mal, según hemos dicho, es el bien. Luego, siendo Dios la causa de todo bien, según también hemos dicho, síguese que también es Dios la causa de todo mal.

3. Como dice Aristóteles, una misma es la causa de la salvación y del riesgo de la nave. Pues Dios es la causa de la salvación de todas las cosas. Luego él mismo es la causa de toda perdición y de todo mal.

Por otra parte, dice San Agustín que Dios "no es autor del mal, porque no es causa de la tendencia al no ser".

Respuesta. Según se infiere de lo dicho, el mal que consiste en el defecto de la acción proviene siempre de algún defecto del agente. Mas en Dios no hay defecto alguno, sino suma perfección, como se ha demostrado. Luego el mal que consiste en el defecto de la acción o que es causado por deficiencia del agente, no puede reducirse a Dios como a causa.

Pero el mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, sí se reduce a Dios como a causa. Esto es manifiesto tanto en las cosas naturales como en las voluntarias. Hemos dicho, en efecto, que cuando algún agente produce con su virtud una forma de la que se sigue alguna corrupción y defecto, causa también con su virtud tal corrupción y defecto. Es manifiesto que la forma principalmente intentada por Dios en las cosas creadas es el bien del orden en el universo. Mas este orden exige, como se ha dicho, que haya en el universo algunas cosas que puedan fallar y que de hecho fallen

[3] C.3 n.4 (Bk 195a3): S.Th., lect.5 n.7.
[4] Q.21: ML 40,16.
[5] Q.22 a.2 ad 2; q.48 a.2.

algunas veces. Y, por tanto, al causar Dios en las cosas el bien del orden universal, por consecuencia y como accidentalmente, causa también las corrupciones de las cosas, según lo que se dice en el primer libro de los Reyes: "Yavé da la muerte y da la vida". Y aunque se dice también en el libro de la Sabiduría que "Dios no hizo la muerte", esto se entiende que no la hizo "como intentándola por sí misma".—Además, al orden del universo pertenece también el orden de la justicia, el cual pide que los transgresores sean castigados. Y de este modo es Dios autor del mal de pena; mas de ninguna manera lo es del mal de culpa, por la razón ya dicha.

Soluciones. 1. Estos pasajes de la Sagrada Escritura se refieren al mal de pena, no al de culpa.

2. El efecto de la causa segunda defectuosa se reduce a la causa primera indefectible en cuanto a lo que tiene de entidad y de perfección, mas no en cuanto a lo que tiene de defectuoso; al modo como todo lo que hay de movimiento en la cojera es causado por la virtud motriz, mientras que lo que hay en ella de defectuoso proviene no de dicha virtud, sino del defecto de la pierna. Del mismo modo, todo cuanto hay de ser y de obrar en la acción mala se reduce a Dios como a su causa; mas lo que hay en ella de defectuoso no es causado por Dios, sino por la causa segunda defectuosa.

3. El hundimiento de la nave se atribuye al piloto como a causa, en cuanto que éste no hace lo que debía para salvarla. Pero Dios nunca falta en hacer lo que es necesario para la salvación. Por lo cual no hay paridad en el ejemplo.

rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur I Reg. 2,6: «Dominus mortificat et vivificat». Sed quod dicitur Sap. 1,13, quod «Deus mortem non fecit», intelligitur «quasi per se intentam».—Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena: non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta (in c et q.48 a.6).

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de malo poenae, non autem de malo culpae.

Ad secundum dicendum quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis: non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam: sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficienti.

Ad tertium dicendum quod submersio navis attribuitur nautae ut causae, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULO 3

Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali [a]

Si hay un sumo mal que sea causa de todo mal

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

1. Contrariorum enim effectuum contrariae sunt causae. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli. 33,15: «Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum iustum peccator». Ergo sunt contraria principia, unum boni et aliud mali.

2. Praeterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in II «De caelo et mundi» [b]. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra (q.2 a.3; q.6 a.2.4) ostensum est. Ergo est et summum malum ei oppositum, causa omnis mali.

3. Praeterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et peius. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et peius dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quae sunt malae apud nos, non sunt malae per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum per essentiam, quod est causa omnis mali.

5. Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se.—Neque potest dici quod malum non habeat causam per

Dificultades. Parece que hay un sumo mal que es la causa de todo mal.

1. Efectos contrarios provienen de causas contrarias. Pero en las cosas hay contrariedad, según aquello del Eclesiástico: "Enfrente del mal está el bien, y enfrente de la muerte, la vida; así, enfrente del justo, el pecador". Luego hay dos principios contrarios: uno del bien y otro del mal.

2. Si de dos cosas contrarias se da una realmente, se da igualmente la otra, según lo dice el Filósofo. Y como se da realmente el sumo bien, causa de todo bien, como se ha demostrado, síguese que existe también el mal sumo, opuesto a él y causa de todo mal.

3. Así como hay en las cosas bueno y mejor, así hay igualmente en ellas malo y peor. Pero bueno y mejor se dice respecto de lo sumamente bueno. Luego malo y peor deben igualmente decirse respecto de algo sumamente malo.

4. Todo lo que es por participación se reduce a lo que es por esencia. Mas entre nosotros las cosas que son malas no son tales por esencia, sino por participación. Luego debe darse algún sumo mal que es causa de todo mal.

5. Todo lo que existe accidentalmente se reduce a lo que existe por sí mismo. Mas el bien es causa del mal accidentalmente. Luego es necesario suponer algún sumo mal que sea por sí mismo causa del mal.—Y no es suficiente decir contra esto

[a] *Sent.* 2 d.1 q.1 a.1 ad 1; d.34 a.1 ad 4; *Cont. Gent.* 2,41; 3,15; *De div. nom.* c.4 lect.22; *De pot.* q.3 a.6; *De angelis* c.16; *Compend. theol.* c.117.

[b] C.3 n.2 (Bk 286a23); S.TH., lect.4 n.7.

que el mal no tiene causa por sí mismo, sino sólo accidentalmente; porque de esto se deduce que el mal no acontecería las más veces, sino las menos.

6. El mal del efecto es una proyección del mal de la causa, puesto que el efecto defectuoso pide una causa defectible, como hemos dicho. Mas no se puede proceder en esto indefinidamente. Luego es preciso llegar a un primer mal causa de todo mal.

Por otra parte, el sumo bien es causa de toda la entidad, como se ha demostrado. Luego no puede existir algún principio opuesto a él que sea la causa de los males.

Respuesta. De lo dicho se deduce evidentemente que no hay un primer principio del mal, como hay un primer principio del bien. En primer lugar, porque el primer principio del bien es bueno por esencia, según se ha demostrado. Ahora bien, nada puede ser malo por su misma esencia. Se ha demostrado, en efecto, que todo ser, en cuanto tal, es bueno, y que el mal no existe sino en el bien como en sujeto

En segundo lugar, el primer principio del bien es un bien sumo y perfecto, que precontiene en sí toda la bondad, según se ha demostrado. Pero no puede haber igualmente un sumo mal; porque, según queda demostrado, aunque el mal disminuya sin cesar el bien, nunca puede llegar a consumirle por completo; y, por tanto, quedando siempre algo de bien, no puede haber algo que sea integral y perfectamente malo. Por lo cual dice Aristóteles que "el mal integral se destruiría a sí mismo", puesto que, suprimido todo el bien, como lo exige el mal integral, se suprime también el mal mismo, suyo sujeto necesario es el bien.

En tercer lugar, la razón de mal está en contra del carácter de primer principio; porque el mal es causado por el bien, según hemos dicho, y, además, el mal es causa sólo accidentalmente, y, por tanto, no puede ser causa primera, porque toda causa que obra accidentalmente es posterior a otra que obra por sí misma, como lo demuestra el Filósofo.

se, sed per accidens tantum: quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Praeterea, malum effectus reducitur ad malum causae: quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra (a.1.2) dictum est. Sed hoc non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum, quod sit causa omnis mali.

Sed contra est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra (q.2 a.3; q.6 a.4) ostensum est. Ergo non potest esse aliquod principium et oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum quod ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra (q.6 a.3.4) ostensum est. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum; ostensum est enim (q.5 a.3; q.48 a.3) quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto.

Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod praehabet in se omnem bonitatem, ut supra (q.6 a.2) ostensum est. Summum autem malum esse non potest: quia, sicut ostensum est (q.48 a.4), etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit, in IV «Ethic.»[7], quod «si malum integrum sit, seipsum destruet»: quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum.

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii. Tum quia omne malum causatur ex bono, ut supra (a.1) ostensum

[7] C.5 n.7 (Bk 1126a12): S.Th., lect.13 n.608.

est. Tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens: et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se, ut patet in II «Physic.»[8]

Qui autem posuerunt[9] duo prima principia, unum bonum et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt: quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam: puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis.—Indicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet (q.47 a.2 ad 1).

Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt.—Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias, inveniri unam causam communem: sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis caelestis. Et similiter supra omnia quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra (q.2 a.3) ostensum est.

Los que afirmaron que había dos primeros principios, uno bueno y otro malo, cayeron en este error por el mismo motivo por el que surgieron otras extrañas hipótesis de los antiguos filósofos; a saber: porque no se elevaron hasta la consideración de la causa universal de todo ser, sino que consideraron solamente las causas particulares de efectos particulares. Y así, en efecto, si se encontraron con algún ser que por su naturaleza era nocivo a otro ser, juzgaron que la naturaleza de tal ser era mala; como si uno dice que la naturaleza del fuego es mala por haber quemado la casa de algún pobre.—Evidentemente, no se debe juzgar de la bondad de la naturaleza de un ser por su relación a algún otro ser particular, sino que para esto se le debe considerar en sí mismo y según su orden a todo el universo en conjunto, en el cual cada cosa ocupa su lugar con orden perfectísimo, según consta de lo dicho.

Asimismo, porque advirtieron dos causas particulares contrarias de dos efectos particulares contrarios, no acertaron a reducir a la causa universal común tales causas particulares contrarias, y, consiguientemente, llevaron la contrariedad en las causas hasta los primeros principios.—Pero, como todos los contrarios convienen en algo que les es común, es necesario reconocer en ellos una causa única común por encima de las causas propias contrarias; así como sobre las cualidades contrarias de los elementos está la virtud del cuerpo celeste. Pues igualmente, sobre todas las cosas que de cualquier modo existen se encuentra un primer principio de ser, como anteriormente se ha demostrado.

[8] C.6 n.10 (Bk 198a8): S.Th., lect.10 n.12.
[9] Cf. *Cont. Gent.* 2,41; Augusti., *De haeres.* 14,21,46: ML 42,28-29.37. Vide Aristot., *Metaph.* 1 c.4 n.3 (Bk 985a3); c.6 n.6 (Bk 986a33).

Soluciones. 1. Los contrarios convienen en un género común y convienen además en la razón de ser. Por tanto, aunque tengan causas particulares contrarias, es necesario, no obstante, llegar a una sola causa primera común.

2. La privación y la posesión tienen lugar naturalmente en un mismo sujeto. Pero este sujeto, respecto de la privación, es el ser potencial, como se ha dicho; y, por tanto, siendo el mal una privación de bien, según queda demostrado, el mal se opone solamente a un bien en el que hay mezcla de potencia, pero no se opone al sumo bien, que es acto puro.

3. Cada cosa se acrece según su propia naturaleza. Ahora bien, como la forma es una perfección, así la privación es un apartamiento de ella; y de ahí que toda forma y perfección y bien se entienden por aproximación a un término perfecto, mientras que la privación y el mal se entienden por alejamiento del término. Por consiguiente, malo y peor no se dice por aproximación a un mal sumo, como se dice bueno y mejor por aproximación al sumo bien.

4. Ningún ser se denomina malo por participación, sino por privación de participación. Por tanto, no es necesario que se haga una reducción a algo que sea malo por esencia.

5. Según ya hemos dicho, el mal no puede tener causa sino accidentalmente. Es, pues, imposible hacerse una reducción a algo que sea causa del mal por sí mismo.—Respecto a lo que se supone en la objeción, que el mal acontezca las más veces, es absolutamente falso. En efecto, las cosas generables y corruptibles, únicas en que se da el mal de naturaleza, son una parte insignificante de todo el universo. Y, además, en cada especie acontece las menos veces darse el defecto de naturaleza. Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente; porque el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales, sino el que es conforme a la razón; sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón [49].

6. En las causas del mal no se puede proceder indefinidamente, sino que es preciso reducir todos los males a alguna causa buena, de la cual proviene el mal indirectamente.

Ad primum ergo dicendum quod contraria conveniunt genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (q.48 a.3). Unde, cum malum sit privatio boni, ut ex dictis (ibid.) patet, illi bono opponitur cui adiungitur potentia: non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum intenditur: privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra (a.1) ostensum est. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali.—Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque speciē defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus: quia bonum hominis secundum sensum non est hominis inquantum homo, idest secundum rationem; plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum quod in causis mali non est procedere in infinitum: sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

A P E N D I C E

Notas complementarias al tratado de la creación

[1] **q.44 a.1.**—En este artículo y los restantes de esta cuestión toma el Santo la palabra *creación* en sentido lato o genérico, como sinónima de producción en general, no en el sentido estricto de producción *total,* que excluye toda materia preexistente. De igual modo la usan también frecuentemente la Sagrada Escritura y los Santos Padres.

[2] **Ibid.**—La expresión *todo ser* o *todos los seres* se debe restringir en este artículo a los seres subsistentes, sean o no compuestos materiales, excluyendo los seres incompletos, es decir, las partes componentes o principios que no subsisten por separado o como tales. De otro modo no tendría razón de ser el artículo siguiente, como advierte el cardenal Cayetano, puesto que la cuestión de este artículo estaría incluída y resuelta ya en el anterior.

[3] **Ibid.**—La afirmación fundamental del cuerpo del artículo: "Todo lo que es tal por participación, es causado por aquello que es tal por esencia", parece que no es verdadero, y el mismo ejemplo del Santo parece fallar, puesto que no todo lo que es ardoroso o cálido es causado por el fuego, pudiendo ser tal por la antiperístasis o fricción de dos cuerpos resistentes, como dos piedras o dos trozos de madera; además, el hombre es esencialmente animal, y, sin embargo, no es causa de todo lo animado. Para responder a estos reparos, adviértanse los dos sentidos de la palabra *esencial.* En el uno se opone a *accidental,* expresando algo que es constitutivo intrínseco de una esencia o que, sin ser tal, fluye necesariamente de la esencia, de tal modo que no puede concebirse ésta con exclusión de ese elemento; por ejemplo, la animalidad y racionabilidad y la risibilidad respecto del hombre. En el otro sentido, *esencial* se opone a *por participación,* significando algo que se tiene, o mejor, que es de por sí, sin dependencia alguna, sin recibirlo o tenerlo de otro, sin limitación, sin unión o mezcla de potencia receptiva y de perfección recibida. En este segundo sentido, en la filosofía aristotélico-tomista la palabra *esencial* no es aplicable en realidad más que a Dios, tanto en el orden de la esencia como en el orden de la existencia, puesto que toda otra esencia y existencia son una participación de Dios en el orden de causas ejemplar y eficiente y no se encuentran en ninguna de ellas los caracteres que hemos señalado para el concepto de *esencial.* Es evidente que Santo Tomás toma aquí la palabra *esencial* en el segundo sentido, no en el primero, y en este sentido, como hemos dicho, sólo Dios es por esencia, formal o virtualmente, no sólo ser, sino también todas las modalidades positivas de ser. Y, como tal ser no puede ser más que *uno* —fundamento del monoteísmo—, todas las demás cosas necesariamente han de ser, todo lo que son, por participación, es decir, con dependencia y por causalidad de Dios, tanto en razón de esencia como en razón de existencia. El hombre es esencialmente animal, y todo fuego concreto es esencialmente fuego, pero no en el segundo sentido, sino en el primero [1].

[4] **q.44 a.1 ad 1.**—En la respuesta a esta dificultad refuta el Santo, con cinco siglos de anticipación, las razones de Kant para negar al principio de causalidad el carácter de juicio analítico. Efectivamente, en el concepto esencial de efecto no se encuentra incluído el concepto de causa, si el efecto se define, como debe definirse esencialmente, no "lo que es causado por otro", sino "lo que no tiene en sí la razón de ser". No obstante, como el efecto no tiene en sí la razón de ser, y, en virtud del principio de razón suficiente, la ha de tener en sí o en otro para existir, de su misma esencia fluye necesariamente que, si existe o ha de existir, exista o haya de existir por otro. Luego, aunque el concepto de causa no pertenezca constitutivamente al concepto de efecto, sí pertenece consecutivamente. En otros términos: el tener causa no es ni género, ni diferencia específica, ni especie lógica del concepto de efecto; pero sí es propiedad esencial (cuarto predicable); no es de la esencia del efecto como tal, pero sí lo es de la esencia del mismo como existente. Y esto es suficiente, según las leyes dialécticas, para constituir un juicio analítico riguroso.

[5] **q.44 a.2,1.**—Entiende Aristóteles por *sujeto* aquello de que se hace una cosa, y por *algo más* entiende la forma que hace a ese sujeto ser tal; por ejemplo, la madera es el sujeto de que se hace la mesa, y la forma substancial es lo que hace a la madera ser mesa. Como se dice en la solución, la expresión del Filósofo se refiere a la producción por generación, no a la producción por creación o concreación.

[6] **q.44 a.2.**—Por la amistad y lucha entienden los intérpretes la afinidad o atracción química y la repulsión o antagonismo de los cuerpos para su unión.

[7] **Ibid.**—Créese que por *círculo oblicuo* entiende Aristóteles el zodíaco. No existe uniformidad en la inteligencia de estos términos; pero esto en nada afecta al razonamiento del Santo en el artículo.

[8] **q.44 a.2 ad 3.**—En esta respuesta aclara el Santo la aparente contradicción entre este artículo y el artículo 2 de la cuestión 7 ad 3 y otros lugares, donde niega que la materia prima haya sido creada. Como ya se ha advertido, no toma aquí el Santo la palabra *creada* en sentido estricto, sino en sentido lato. Por otra parte, no opone en este lugar *creada* a *increada,* sino a *concreada;* niega que sea creada, pero no afirma que sea increada, sino que es concreada. Cotejando los diversos lugares aparentemente opuestos sobre esta cuestión, la doctrina del Santo sobre el origen de la materia es la siguiente: como el término o efecto de la acción creativa es el ser o existir, la creación pasiva conviene propiamente sólo a aquellos seres que propiamente existen, es decir, a los subsistentes; no a las partes esenciales componentes de los compuestos materiales, que no subsisten ni pueden existir por sí solas, como son la materia prima, las formas materiales y las accidentales; estos seres incompletos o precarios no

[1] Véase J. DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.* disp.18 a.1 n-10-12 (ed. monachorum Solesmensium), y SIGNORIELLO, *Lexicon Peripateticum* E y A.

son ni increados ni creados por sí solos: son concreados, es decir, son creados simultáneamente con el todo subsistente de que forman parte o que es su objeto, al ser creado éste. Del mismo modo son creadas la existencia y la esencia actual bajo el aspecto de actual. Este artículo debe completarse con el artículo 4 de la cuestión siguiente [2]. No es admisible la opinión de VÁZQUEZ [3], según la cual Dios crearía primero las partes componentes y después el todo. De este modo no serían creadas las partes, puesto que no reciben ni pueden recibir por separado el efecto de la acción creativa, que es el ser o existir; ni sería creado el todo, puesto que éste se haría de las partes componentes y no de la nada. Santo Tomás tiene, a otro propósito, una frase tan breve como luminosa y llena de sentido, que sintetiza esta doctrina: *Deus simul dans esse producit id quod recipit esse:* "Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello que recibe el ser" [4].

Nada determina en este lugar el Santo sobre el modo accidental como fué creada, o mejor, concreada, la materia. Esto lo reserva para la cuestión 66, artículo 1.

[9] **q.44 a.3.**—Este artículo es una crítica y refutación filosófica del ejemplarismo, o teoría de las ideas subsistentes de Platón, si se interpretan éstas, según la opinión común, como separadas e independientes de las singulares y de la mente divina. Por ejemplar o causa ejemplar se entiende "aquello a cuya imitación el arte produce un efecto, sea ello interior o exterior al artífice" (Cayetano). Más explícitamente, el ejemplar es "una forma existente de algún modo en la mente, mirando a la cual el artífice obra y es dirigido para que su efecto la imite intencionalmente y según un fin determinado". De estas definiciones se deduce: 1.º Que el ejemplar está siempre fuera de la cosa producida y dentro del artífice como principio formal directivo. 2.º Que el influjo o razón de ser del ejemplar es dirigir al artífice y determinar su efecto. 3.º Que la imitación debe ser intencionada; si la imitación es casual, como sucede a veces en las caricaturas, la cosa o forma imitada, o más bien, reproducida, no tiene razón formal de ejemplar. 4.º Que el artífice se proponga un fin; si este fin está ya determinado por la naturaleza, como sucede en la generación, tampoco hay propiamente razón de causa ejemplar. Aunque el Santo en el *Sed contra* parece identificar el ejemplar con la idea, no toda idea tiene actualmente la naturaleza de causa ejemplar; sólo la tienen aquellas que intencionadamente se toman como modelo de algo que se ha de hacer a imitación de ellas.—Cf. *De veritate* q.3 a.1.

[10] **q.44 a.3,2.**—Las expresiones *per se hominem* y *per se equum*, tan netamente escolásticas cuanto difícilmente vertibles al castellano, significan el concepto del hombre o del caballo en cuanto tales, sin ninguna particularidad que los determine a ser tal hombre o tal caballo. Una semejanza de estos conceptos universales la tenemos en la representación simbólica o idealización de los tipos nacionales que significan el *John Bull* de los ingleses, el *Oncle Sam* de los americanos del Norte y nuestro *Juan Español*. A estas ideas atribuía Platón una existencia real fuera de los individuos singulares y fuera de toda mente; en esto consistía su realismo exagerado respecto de los universales. Para Platón, no solamente existen los hombres, sino también el hombre en cuanto tal, sin ser éste o aquél hombre particular.

[11] **q.44 a.3 ad 2.**—Por *especies superexcedentes* entiende el Santo las substancias subsistentes separadas e independientes totalmente de la materia, es decir, los ángeles. En la gran escala de los seres, sobre cada especie no subsistente hay algo subsistente que de algún modo es todo lo que son los seres inferiores; sobre la especie humana están las especies angélicas, y sobre éstas está Dios, que, con suma simplicidad y eminencia, es analógica y formal o virtualmente lo que son todos los demás seres.

[12] **q.44 a.4.**—Para comprender cómo Dios al crear el mundo obró por un fin, sin que esto implique en El ninguna dependencia o necesidad, véase el artículo 4 de la cuestión 19, y adviértanse estas tres cosas: 1.ª Dios quiere y produce libérrimamente todas las cosas distintas de sí no para conseguir alguna perfección o bondad, sino para comunicarlas a las criaturas: *non agit propter finem adquirendum, sed propter finem communicandum*. 2.ª Dios quiere el fin y los medios con un solo y mismo acto, no con dos actos distintos, como nosotros: *uno actu vult finem et ea quae sunt ad finem*. 3.ª Dios no quiere los medios por querer el fin, aunque sí dispone y ordena que los medios sean por el fin y para el fin: *vult hoc esse propter hoc, sed non vult hoc propter hoc* (1 q.19 a.5).

Puede verse la elocuente exposición que hacen de este artículo el P. Lacordaire en su conferencia 3.ª (1848) y el P. Monsabré en la conferencia 6.ª (1874).

[13] **q.45 a.2,1.**—En *De pot.* (q.3 a.1 ob.1) expone el Santo de una manera más en conformidad con la mentalidad de los modernos esta misma objeción, piedra de escándalo para los anticreacionistas de todos los tiempos: "Dios no puede obrar contra el dictamen del sentido común, el cual dicta que de nada, nada se puede hacer". En *De pot.* (q.5 a.4 ad 7) explica el Santo que por dictamen del sentido común se debe entender en estas materias aquello cuyo opuesto implica una contradicción manifiesta para cualquiera que entienda razonablemente los términos de la proposición. Evidentemente, el decir que de nada se hace algo no implica contradicción alguna, con tal que no se entienda por nada la nada integral y absoluta, es decir, la negación absoluta de todo, incluso de la causa eficiente; ni se entienda tampoco la nada como algo positivo de que se hace lo que es hecho, sino la negación simplemente de toda materia preexistente como punto de partida de la producción del nuevo ser. Recuérdese lo que dijimos en la *Introducción* p.483ss.

[14] **q.45 a.2.**—Santo Tomás dice con énfasis que "es necesario afirmar que todas las cosas han sido creadas por Dios". ¿Es esto verdadero? Para comprenderlo es necesario atender a los tres sentidos que puede tener la afirmación. Si se toma en ella la palabra *creadas* en sentido genérico, como sinónima de producidas o hechas, la afirmación es verdadera, porque todo ser es producido por Dios en cuanto a todos sus principios genéricos, específicos e individuales. Si la palabra *creadas* se toma disyuntivamente, es decir, total o parcialmente, también es verdadera, porque las cosas inmateriales no pueden existir sino por creación propia e individual, y las cosas materiales tienen como parte esencial la materia, que sólo puede existir originariamente por creación, aunque no sea necesario que se cree en el mo-

[2] Véase a J. DE SANTO TOMÁS, *Curs. phil.* p.2ª q.1 a.5.
[3] T.3 p.1.ª disp.164 q.4 n.17.
[4] *De pot.* q.3 a.1 ad 17.—Véase la respuesta a la objeción 2 del artículo 4 de esta misma cuestión.

mento en que entra a constituir cada uno de sus compuestos. Si se toma la expresión en el sentido de que *todo el ser* de cada cosa sea *estrictamente* creado al producirse la cosa, la afirmación no es verdadera, puesto que muchas cosas materiales se hacen de la materia de otras. Sólo es necesario que sea creado el primer subsistente de cada género que no sea posible originarse sino por creación: *Primum subsistens in unoquolibet est tantum Deo per creationem (Quodl.* 3,60).

[15] **q.45 a.2.**—En el cuerpo del artículo, más bien que la posibilidad de la creación, prueba el Santo el hecho de la necesidad de la misma, supuesta la existencia de las criaturas. Es, sin embargo, evidente que si necesariamente Dios ha creado algo, como lo exige la existencia de las cosas, Dios puede crear. El hecho evidencia el poder. Las razones directas para probar que Dios puede crear se fundan en la no repugnancia objetiva de la creación, en la omnipotencia divina y en la necesidad de que Dios sea tan absolutamente independiente en el obrar como lo es en el ser; esta independencia exige que Dios no necesite absolutamente de nada fuera de sí para obrar, como no lo necesita para ser.

[16] **q.45 a.2 ad 3.**—Aunque el Santo afirma que la iluminación es instantánea, y la ciencia ha llegado a medir la celeridad de la luz, lo cual supone movimiento y sucesión, ambas cosas son conciliables. La venida de la luz del cuerpo luminoso de origen hasta el cuerpo iluminado es ciertamente un movimiento; pero la iluminación en sí misma es instantánea; es término de un movimiento, pero no es movimiento, lo cual distingue bien el Santo.

[17] **q.45 a.2 ad 4.**—Para entender esta solución de la dificultad, nótese que el infinito entre dos términos puede ser tal por parte de ambos términos, como entre el color negro y un color infinitamente blanco y entre la nada y un ser infinito, o solamente por parte de uno de los términos, como entre el color negro y un color blanco finito o entre la nada y un ser finito. El infinito del primer modo no se puede rebasar; pero sí el infinito del segundo modo, en el cual no hay infinitos medios que pasar. — Véase *De pot.* q.3 a.1 ad 3.

[18] **q.45 a.5 ad 1.**—La aserción de Aristóteles "el ser perfecto puede producir otro ser semejante a sí mismo" no es universalmente verdadera, por lo menos en lo que se refiere a la semejanza substancial, como lo explica el Santo en la solución de la dificultad. Los seres subsistentes espirituales, como son simples y no tienen materia, no pueden ser producidos más que por creación, o sea totalmente; lo cual es propio y exclusivo de Dios. — Véase, para entender esto, lo que enseña el Santo sobre la individuación de estos seres en la q.3 a.2 ad 3, y en la q.13 a.9. En cambio, los seres materiales pueden ser producidos por Dios solo, por creación o por generación, o por Dios y las causas segundas juntamente. En el caso de que sean producidos por Dios y las causas segundas, como lo son ordinariamente después de la creación primitiva, se producen de distinto modo por la causa primera y por las causas segundas. Es preciso distinguir en ellos: a) *el ser en absoluto o simplemente* y *el ser tales;* y b) *el ser* y *el hacerse.*

En la producción del ser en absoluto, cuando no se produce totalmente o por creación, pueden intervenir Dios como causa principal y las criaturas como causas instrumentales; mas el ser tales, o sea la especificación del ser como determinado, limitado y proporcionado a tal esencia, se produce como causa principal por la causa segunda con el

concurso previo y simultáneo de Dios. En esta intervención de las causas segundas producen ellas sólo el *fieri* o hacerse, es decir, la unión de la materia ya existente en acto y la forma, sacando ésta de la materia donde ya existe en potencia subjetiva. Sin embargo, como, por una parte, el hacerse se ordena al ser y termina en él, y el ser es tal cual su *fieri* o hacerse substancial, y, por otra parte, el ser simplemente y el ser tal no se distinguen entitativamente, Dios es causa del ser tal y del hacerse, al ser causa principal del ser simplemente, y, a su vez, la causa segunda es causa del ser simplemente, al ser causa del *fieri* o hacerse y del ser tal. De este modo, el ser perfecto, en cuanto tiene capacidad de obrar por sí mismo, produce algo semejante a sí. Pero ya se comprende que este modo de obrar no puede darse más que respecto de los seres que pueden producirse por generación, o sea respecto de los seres subsistentes materiales [5].

[19] **q.45 a.6.**—Para la terminología o modos de hablar en esta materia, téngase en cuenta lo que dice el Santo en *Sent.* 1 d.11 q.4 a.2: *Pater et Filius sunt unus creator et non plures, licet sint plures creantes et non unus:* el Padre y el Hijo son un solo Creador y no dos, aunque sean dos creando y no uno solo.

[20] **q.45 a.7 ad 1.**—Esta tenue posibilidad de conocer la Santísima Trinidad mediante la sola representación de vestigio, supone evidentemente algún conocimiento previo del augustísimo misterio. Aun en el orden natural y sensible, si uno ve las huellas o pisadas de un ser completamente desconocido, no puede por este medio adquirir algún conocimiento propio de tal ser. Recuérdese lo que tan prudentemente enseña y advierte el Santo sobre este particular en la q.32 a.1.

[21] **q.45 a.8.**—En este artículo contrapone el Santo tres acciones productivas: la acción creativa, por la que se produce todo el ser, materia y forma; la acción generativa de la naturaleza, por la que se produce la forma substancial sacándola de la materia ya existente, y la acción artificial, por la que se producen solamente nuevas formas accidentales. Toda acción de la naturaleza presupone la materia y, por tanto, la acción creativa, sin ser ella tal; la acción del arte presupone la materia y la forma substancial y, por tanto, las acciones previas por las que se producen ambas. El Santo ni siquiera menciona en el cuerpo del artículo la acción del arte; porque, si la acción de la naturaleza no es acción creativa, menos aún lo podrá ser la acción del arte. A todo el arte, a toda la civilización y progreso y, en general, a toda la actividad natural se puede aplicar el "nada se crea y nada se aniquila". Todo se reduce a sacar de la materia existente, tomada ésta en sentido estricto o lato, y siempre igual en cantidad, nuevas formas substanciales o accidentales o a liberar nuevas energías, es decir, a actualizar lo que en ella está ya en potencia; no en potencia meramente objetiva—lo cual es propio y exclusivo de la acción divina creadora—, sino en potencia subjetiva. Como esta potencia es indefinida, por eso no tendrá fin ni límite el progreso humano en ninguna de sus modalidades y formas. Miguel Angel afirmó, con razón, que todas las más bellas estatuas posibles estaban en el mármol y que el artista no hacía más que extraerlas y actualizarlas.

[22] **Ibid., ob.2.**—Esta dificultad supone la doctrina del Santo según la cual ninguna substancia creada es inmediata o esencialmente

[5] *Cont. Gen.* 2,21; *De pot.* q.5 a.1; y GREDT, *Elementa phil.* n.839.

operativa en el sentido de que obre por su misma esencia substancial sin necesidad de potencias accidentales. — Véase 1.ª p. q.54 a.1.

[23] **q.45 a.8.**—Nótese que el Santo no dice que ninguna forma de cuerpo sea subsistente, sino que ninguna forma *natural* de cuerpo sea tal. El alma humana es forma del cuerpo, pero no es forma natural o material, sino espiritual, y, por tanto, es subsistente.

[24] **q.45 a.8.**—La elevación de Aristóteles en esta materia sobre todos sus contemporáneos es evidente, y le mereció del cardenal Cayetano el siguiente elogio: "Sólo el divino Aristóteles, por lo que se refiere al ingenio, supo encontrar una vía media por la cual las cosas verdaderamente se hiciesen de este modo, produciéndose de algo de sí mismas" (coment. a este lugar).

[25] **q.45 a.8 ad 2.**—Aunque las potencias operativas de los cuerpos, y en general de toda substancia creada, sean accidentes, producen, no obstante, una nueva substancia en cuanto obran en virtud de la substancia en que radican, y de la cual son como instrumentos; no instrumentos propiamente dichos, puesto que no obran por una virtud transitoria a modo de entidad vial, lo cual haría a la substancia inmediatamente operativa; sino que ellas mismas son virtud de la forma substancial. Estas potencias accidentales inmediatamente sólo producen otros accidentes, es decir, las disposiciones de la materia; pero al producir estos accidentes, producen instrumentalmente la substancia.

[26] **Ibid., ad 3.**—Para Santo Tomás, como para Aristóteles y los antiguos escolásticos, constituían una verdadera encrucijada filosófica los seres vivientes que suelen originarse en el fenómeno de la putrefacción, sin que, al parecer, puedan proceder de otros seres vivos. Para Aristóteles, la causa de estos seres vivos eran los cielos; para Santo Tomás, la virtud celeste; para otros, los espíritus motores de las esferas celestes. Esto es lo que entendían ellos por *generación* y por *agentes equívocos*. Por el estado de imperfección de las ciencias biológicas, no advertían los gérmenes vivos ocultos en seres inanimados, que tan sencillamente hizo patentes Pasteur, y por eso recurrían a otros agentes para explicar el fenómeno. Por rudimentario que este recurso parezca, será siempre menos irrazonable que la generación espontánea de los modernos. Ciertamente que explica muy poco esta virtud supuesta por los antiguos; pero no explican más las *fuerzas catalépticas* (ocultas) de muchos científicos modernos, a pesar del progreso actual de las ciencias. Hoy sabemos que esa virtud, llámese como se quiera, no hace más que favorecer o completar las causas propias de toda generación, que de ningún modo pueden ser otras que fuerzas vivas. Ni en la generación ni en ninguna producción por agentes creados se dan causas ni efectos análogos o equívocos, teniendo en cuenta que el efecto de las causas segundas no es propiamente la entidad de lo producido, sino el hacerse o el *fieri*, que siempre responderá a la acción, a la virtud y a la naturaleza, específica e individualmente determinadas, de todo agente finito.

Por lo que se refiere a Santo Tomás, jamás incurrió en el error de suponer vivos a los cuerpos celestes o de atribuirles más que una virtud cooperativa, y, además, en *De pot.* q.6 a.3, expresamente dice que ni los ángeles por sí solos son suficientes para producir un cuerpo vivo.—Véase 1.ª p. q.71 a.único.

[27] **q.46 a.1.**—Nótese la variedad y perfecta gradación de argumentos que aduce el Santo contra su tesis en este artículo. En la exposición y solución del segundo y tercer argumentos está la base para la inteligencia de la tercera vía para probar la existencia de Dios del modo peculiar como el Santo lo desarrolla en la SUMA, es decir, usando como medio el hecho de que existen seres con potencia activo-subjetiva para existir y para no existir, de lo cual se sigue que tales seres tienen un principio interno natural de destrucción y, por tanto, de suyo, no pueden existir siempre. En el argumento tercero arguye el Santo según el concepto aristotélico y medieval sobre la naturaleza y movimiento de los cielos.

[28] **q.46 a.1 ad 4.**—Podemos suponer un espacio y lugar antes de la creación, pero imaginarios, absolutamente sin ninguna realidad, puesto que no habría extremos o términos reales; al modo como podemos imaginar ahora un espacio más allá de todos los cuerpos actual y realmente existentes.

[29] **Ibid., ad 7.**—Si el tiempo fuese eterno, todos sus instantes serían a la vez término del instante precedente y principio del siguiente; si no es eterno, el primer instante es sólo principio del siguiente, y el último es sólo término del anterior, siendo todos los demás instantes término y principio a la vez.

[30] **Ibid., ad 10.**—La acción de Dios es eterna, no sólo materialmente, en cuanto se identifica con la esencia divina, sino también formalmente o en cuanto acción. Esta acción formalmente eterna implica solamente lo formal de la acción por parte de la causa, no lo formal de la acción por parte del efecto. Dios, como acto purísimo, ha puesto todos sus actos *ab aeterno*, pero determinando, en sus acciones *ad extra*, el momento en que se ha de seguir el efecto de tales actos; llegado ese momento, se produce pasivamente el efecto sin que haya nueva acción o cambio alguno por parte de Dios: como, si la voluntad del médico fuese efectiva, omnipotente y continuada, sería suficiente que ordenase hoy al enfermo tomar una medicina mañana a las diez, para que, llegada esta hora, el enfermo, infaliblemente y por sólo la virtud de tal prescripción, tomase la medicina sin necesidad de nuevo acto por parte del médico ni del enfermo.

[31] **q.46 a.2.**—Esta oportuna advertencia del Santo indica la prudencia y cordura con que es preciso proceder en las cosas de fe para no exponerlas a la irrisión de los que no creen, al tratar ineficazmente de probarlas o demostrarlas intrínsecamente con la razón natural. Santo Tomás dejó en esto a la posteridad un ejemplo espléndido y singular. Nadie, en efecto, ha sabido elevar la razón humana a mayores alturas que él, ni ha hecho a ésta prestar mayores servicios a la fe, y al propio tiempo nadie ha sabido distinguir tan perfectamente entre ambas, salvaguardando los derechos y fronteras de una y otra, frente a las arriesgadas tentativas lulianas de demostrar los artículos de la fe y frente a aquellos que quieren hacer depender directa y formalmente la filosofía cristiana de la revelación sobrenatural.

[32] **q.46 a.2 ad 1.**—El afirmar que el mundo es eterno e ingenerado no implica necesariamente que no haya sido producido por Dios. La causa eficiente de suyo no exige prioridad de duración, sino solamente prioridad de naturaleza respecto de su efecto; y la produc-

ción, de suyo, puede realizarse por generación o por creación. La causa que obra instantáneamente, como obra Dios, puede obrar desde que existe, y, por tanto, Dios en absoluto ha podido crear libremente el mundo desde toda la eternidad. En la realidad de esta hipótesis posible, el mundo sería eterno e ingenerado y a la vez sería producido por Dios. Esta es la razón de que no pueda probarse *a priori* por parte de Dios la creación temporal, como tampoco puede probarse apodícticamente por parte de la criatura ni por parte de la acción creativa. Ninguno de estos tres factores que integran la creación exige la creación temporal, ni implican ninguna contradicción evidente para la creación *ab aeterno*. El Santo da, además, una solución adecuada y satisfactoria a cuantos argumentos *a posteriori* o *ad absurdum* se aducían en su tiempo o se han aducido después de él para demostrar la imposibilidad de una creación eterna. Aunque alguna de estas soluciones no pareciese plenamente satisfactoria, no pasará de ser una simple objeción de las que dice Aristóteles que mil de ellas no pueden anular o debilitar una demostración apodíctica.

[33] **q.46 a.2 ad 4.**—Comentando este pasaje de Aristóteles en el lugar citado, dice Santo Tomás que la tierra es como un punto *(obtinet vicem puncti)* en proporción a todo el universo. Por eso dice el mismo Aristóteles que es ridículo tratar de deducir de estos cambios particulares, tan insignificantes, la temporalidad o novedad del mundo en conjunto.

[34] **q.46 a.2 ad 8.**—No afirma el Santo simplemente que el hombre o alguna otra criatura particular no pueda haber existido *ab aeterno,* como han entendido algunos intérpretes falseando su pensamiento. Lo que dice es que, aun admitiendo esta imposibilidad de carácter particular, sería posible que alguna otra criatura o el mundo en su conjunto hubiesen existido siempre, y esto bastaría para que el hecho de la creación temporal sea artículo de fe y no verdad demostrable.

[35] **q.46 a.3.**—Según algunos antiguos, como Anaxágoras, Empédocles y Platón, y algunos materialistas modernos, como Robinet [6], el mundo es eterno en cuanto a la materia, no en cuanto a la distinción y ornato actual de los seres. En opinión de Aristóteles, Avicena y Averroes, lo es incluso en cuanto a la forma actual. Los antiguos estoicos, y con ellos Von Hartmann, afirmaban que se han sucedido unos a otros infinitos mundos.

[36] **q.47 a.1.**—Es manifiesto que ni una sola criatura, ni todo el universo en conjunto, "ni mil mundos" (Cayetano) pueden representar perfectamente en absoluto la bondad y perfección divinas. Cualquier representación sería finita, que no puede igualar ni agotar al infinito. Sin embargo, la representación por el mundo actual de muchas criaturas es más perfecta relativamente y se adecua al plan divino de la creación mejor que la existencia de una sola criatura, por perfecta que ésta fuese: faltaría en este caso el contraste y la gradación de los seres, que tanto ayudan al entendimiento creado para formar una idea más aproximada de la perfección divina. Las imperfecciones y diferencias de los seres tienen en la creación el mismo efecto armónico que la combinación acertada de suaves y fuertes, de

[6] *De la Nature* vol.3 c.28.

sombras y colores, de silencios y sonidos, en la pintura y la música, como hermosamente enseñan San Agustín y Santo Tomás.

[37] **q.47 a.2.**—Se exceptúa la especie humana, única que de ningún modo admite subespecies inferiores, como las admiten las demás especies de animales y vegetales. La razón de esta diferencia es porque, "no teniendo el entendimiento órgano corporal, no pueden diversificarse los seres intelectuales por la diversa complexión de los órganos, como se diversifican las especies de los seres sensitivos por la diversidad de órganos, a la cual acompañan diversas relaciones a las operaciones de los sentidos" (SANTO TOMÁS, II *De anima* lect.56.)

[38] **q.47 a.3.**—La palabra *mundo* se toma aquí por el universo entero o conjunto de todos los sistemas astronómicos. Es preciso no mezclar la cuestión sobre la pluralidad de mundos existentes con la cuestión sobre la pluralidad de mundos habitados. El Santo trata solamente de la primera de estas cuestiones. Sobre la segunda puede verse la obra de D. NICETO ALONSO PERUJO *La pluralidad de mundos habitados ante la fe católica.* Tampoco se trata propiamente sobre la posibilidad de varios mundos, sino sobre la unidad del mundo actualmente existente. No obstante, las razones que aduce el Santo para probar esta unidad probarían igualmente la unidad de todos los mundos posibles. Siempre habría esta unidad de causas eficiente, ejemplar y final y esta conveniencia en la razón analógica de ser, que constituyen la unidad del mundo actual. Fué error manifiesto de Descartes el enseñar que no son posibles más mundos que el presente porque la materia de éste ocupa todos los espacios que se pueden concebir o imaginar, por ser dicha materia indefinidamente extensa *(Princip.* p.2.ª n.22). Semejante afirmación limita el poder infinito de Dios. Ya algunos antiguos admitían la existencia de varios mundos, dando lugar a la anécdota de las lágrimas de Alejandro Magno que nos refiere Plutarco. Aristóteles y Platón negaban esta existencia, si bien Aristóteles parece admitir la posibilidad.

[39] **q.47 a.3.**—Aunque aquí se prueba la unidad del mundo por la unidad de Dios, al modo de Platón, y en la q.11 a.3 se ha probado la unidad de Dios por la unidad del mundo, al modo de Aristóteles, no hay en esto un círculo vicioso. Lo habría si ambas fuesen las únicas pruebas. Pero conocemos, además, una y otra unidad por la fe; la del mundo la conocemos también como un hecho de experiencia, y la de Dios la conocemos igualmente por su individualización, por su simplicidad y por su perfección absoluta.

[40] **q.47 a.3 ad 3.**—Nótese que el Santo no afirma que Dios no tenga poder absoluto para crear otra tierra, como calumniosamente le atribuyeron algunos, según refiere J. B. Poza, S. I., en su *Elucidarium* [7]. Lo que afirma es que, dentro del orden actual, no es posible que exista otra tierra independiente de ésta, porque naturalmente sería atraída hacia ella.

[41] **q.47 a.3 ad 3.**—Estas últimas palabras del Santo no desmerecen en nada su grandiosa concepción del universo, ni deben extrañar si se tienen en cuenta los deficientes conocimientos y teorías físicas de su tiempo. Aristóteles y Santo Tomás conocían, aunque no la admitieron, la teoría de los pitagóricos según la cual la tierra girá alrededor del sol y sobre sí misma, siendo su centro ígneo [8].

[7] Véase J. DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.* t.1 p.202, ed. Solesmensium.
[8] II *De caelo et mundo* lect.20.

Pudiera ser que a esta transmisión de dicha teoría por ellos fuesen tributarios de algún modo Copérnico, Galileo y la ciencia moderna.

[42] **q.48 a.1.**—El bien y el mal se oponen en absoluto contradictoriamente a modo de privación, o sea como el ser y el no ser que es debido. No obstante, se denominan a veces contrarios, es decir, realidades positivas que se excluyen mutuamente; porque el mal nunca destruye totalmente el bien, y, por tanto, el bien y el mal se oponen en concreto como la posesión total y parcial de una forma que es oposición de contrariedad.

[43] **q.48 a.4.**—La doctrina de este artículo es la base para refutar los errores de los protestantes y otros herejes, según los cuales el pecado cometido después del bautismo inhabilitó al hombre para la penitencia sacramental o para recibir de nuevo la gracia; los pecados pueden multiplicarse hasta hacerse irremisibles; el pecado original destruye totalmente el libre albedrío, etc. (D 912 813 839).

Esta remisión o atenuación de las formas, por la que están más o menos mezcladas con sus formas contrarias o con la privación de sí mismas, no debe extenderse a las formas substanciales y esenciales, las cuales nunca admiten más y menos; tampoco se encuentra en las formas accidentales en abstracto, sino en concreto: un objeto puede ser más o menos cálido, pero el calor en sí mismo no puede ser más o menos calor; un hombre puede ser más o menos justo, pero la justicia en abstracto no puede ser más o menos justicia, como el hombre no puede ser más o menos hombre substancialmente.

[44] **q.48 a.4 ad 3.**—Si la aptitud, que es limitada, se disminuyese directamente en sí misma, llegaría a extinguirse por completo con la disminución indefinida. Pero, disminuyéndose indirectamente, o sea porque se aumentan las disposiciones contrarias, no es necesario que llegue a extinguirse, aunque las disposiciones contrarias se aumenten *in termino*.

[45] **q.48 a.6 ob.3.**—Esta es la pena de los condenados que llaman los teólogos *pena de daño*, la mayor pena posible, por ser la privación del mayor bien posible, síntesis de todos los bienes, que es la visión y posesión de Dios. Esta pena es siempre y solamente consecuencia de la culpa.

[46] **q.48 a.6.**—Al mismo Platón, pagano, se atribuye esta sentencia: "El más grande bien, después de la inocencia, es el ser castigado."

[47] **q.48 a.6.**—Este artículo puede servir para la exposición de los lugares de la Sagrada Escritura en que se afirma o insinúa que el pecado es el mayor de los males posibles. Aunque no está definido expresamente como de fe, la afirmación de que se deben tolerar todos los otros males antes que cometer un solo pecado, aunque sea el menor, sintetiza la fe cristiana.

[48] **q.49 a.1.**—El mal se halla en el bien al modo como los accidentes están en su sujeto, que es su causa material; por eso, como la blancura en concreto se hace del sujeto que es blanco, así el mal en concreto se hace de un sujeto bueno que pasa a ser malo al faltarle algo que le es debido.

[49] **q.49 a.3 ad 5.**—Este optimismo relativo del Santo, sin disimular la abundancia real de mal moral, nos indica su equilibrada y realista concepción del mundo y de los hombres.

TRATADO DE LOS ANGELES

(q.50-64)

INTRODUCCION AL TRATADO "DE LOS ANGELES"

Lugar que en la teología corresponde al tratado «De los ángeles»

Entre las pruebas para demostrar la existencia de Dios, admirable y sabiamente compendiadas por Santo Tomás en las llamadas cinco *vías,* la cuarta nos lleva al conocimiento de la existencia y perfecciones de la primera Causa por la existencia y perfecciones de sus múltiples efectos. De ahí que para llegar al conocimiento de Dios, posible a la razón humana con la sola luz natural, puedan y deban considerarse esos efectos.

Fuera de la fe, es éste el único medio a nuestro alcance, basado en la objetiva realidad de las cosas, medio, por lo demás, legítimo, que, fundándose en las Sagradas Escrituras (Sap. 13,1-9; Rom. 1,19-23) y en la tradición patrística [1], ha sido, además, sancionado por el magisterio de la Iglesia, la cual reiteradamente (D 1622 y 1650) lo propugna hasta llegar a la solemne definición del *Concilio Vaticano,* que nos dice: "Si alguno dijere que la luz natural de la humana razón no puede conocer con certeza, por medio de las cosas creadas, al Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, sea anatema" (D 1806).

Por ello, después de considerar a Dios en sí mismo, como autor y primera causa de las cosas creadas, lógicamente viene tratar de las criaturas, con cuyo conocimiento se perfecciona el que de Dios es dado tener naturalmente en este mundo, y, siguiendo el orden establecido en la división general de la SUMA TEOLÓGICA (véase t.1 de esta edición, p.4), al tratado *De Dios uno y trino* debe seguir la consideración de los seres creados, y entre todos primeramente, después de la creación en general, el tratado de los ángeles, que encuadra perfectamente en la consideración de Dios como primer principio eficiente del mundo, consideración que cae de lleno dentro de la *Primera Parte,* en el apartado correspondiente a la distinción de las criaturas, como se indica en el prólogo a las cuestiones 44 y 50.

Dios, uno en esencia y, por sus operaciones *ad intra,* trino en personas, es por sus operaciones *ad extra* primera causa eficiente de todo cuanto existe y tiene entidad positiva. Siendo, pues, los ángeles entidades positivas, que entre todos los seres creados tienen el supremo grado de perfección, síguese que después de tratar de Dios en sí mismo, de su existencia, naturaleza, operaciones y de su bien-

---

[1] Véase, por ejemplo, TERTULIANO, *Adv. Marc.* 1,10: ML 2,257; 18,266; *De spectaculis* c.2: ML 1,631; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata,* 5,14: MG 9,15; SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 34: MG 36; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homil.* 3 *in Ep. ad Romanos* n.2: MG 60,412; SAN JERÓNIMO, *Anecd. Maredsolana* 3,2,132.

aventuranza, y supuesta asimismo la producción por Dios de las criaturas, se trate de la distinción de éstas entre sí, no sólo en general ni en cuanto consideradas como buenas o malas, sino también en particular, en cuanto se distinguen en espirituales, corporales y mixtas, y consiguientemente de los ángeles.

Importancia de este tratado

No han faltado incluso teólogos que han hecho menor aprecio de este hermoso tratado de los ángeles, basándose, como indicaremos, en que creen ser poco lo que la revelación divina nos dice acerca de ellos y en que parece no ser mucho lo que la pura razón puede demostrarnos.

Sin embargo, para el llamado con razón *Doctor Angélico* por antonomasia y para sus mejores discípulos y comentadores es este tratado verdaderamente egregio, y en él Santo Tomás, con su penetración de ingenio, no sólo llega a la sublimidad angélica en el raciocinio, sino que establece, por decirlo así, y desarrolla toda la trama de su sistema intelectualista realista, sentando o más bien haciendo acertada aplicación en cada caso de las doctrinas y principios metafísicos y psicológicos que integran el todo orgánico del insuperable sistema tomista.

Tuvo siempre para nuestro Santo un atractivo especial el estudio de los ángeles, de los que se ocupa en muchas de sus obras y sobre los que compuso hasta un tratado peculiar. Impedido por la enfermedad de asistir al coro para cantar, a imitación de los ángeles, las divinas alabanzas, escribió un opúsculo [2] sobre los ángeles o substancias separadas, dedicado a su compañero Fr. Reginaldo de Priverno, en cuyo prólogo, que, además del celo del teólogo, refleja el alma del santo, escribe: "Puesto que no podemos participar de las sagradas solemnidades de los ángeles, no debemos dejar pasar vanamente el tiempo de la devoción, sino más bien compensar con el estudio lo que falta a la ocupación de salmodiar las divinas alabanzas. Tratando, pues, de manifestar las excelencias de los ángeles, parece conveniente empezar por aquellas cosas que la humana conjetura juzgó acerca de ellos, de tal forma que, aceptando cuanto encontremos conforme con la fe, refutemos lo que repugna a la doctrina católica" (ed.cit., p.70).

No estará de más dar a conocer en esta *Introducción*, de una manera sucinta y breve, los principales lugares, distintos de la SUMA TEOLÓGICA, en los que el Angélico Doctor trata de los ángeles y en los que expone la doctrina que aquí nos enseña, salvo ciertas modificaciones en que su mentalidad sufrió alguna evolución, perfeccionándose hasta plasmarse en la doctrina definitiva de este tratado, como se hará notar oportunamente.

Dejando a un lado los comentarios a la *Sagrada Escritura*, en los cuales muchas veces el texto bíblico le daba ocasión para indicaciones breves sobre los ángeles [3]; y haciendo caso omiso también de no pocos lugares de sus obras en los que ocasionalmente se ocupa de las substancias espirituales, cuyas citas sería demasiado prolijo

[2] Edic. MANDONNET (Parisiis 1927) t.I p.70-144.
[3] L.2 c.45 al 56 y 91 al 101; l.3 c.78 al 80, 88, 103 y 106 al 110.

enumerar, limitémonos a reseñar las obras y lugares en que más de intento se ocupa de los ángeles el santo Doctor, bien sea bajo este nombre, bien bajo el de substancias separadas, intelectuales, inmateriales, espirituales, etc.

El elenco de obras escritas por Santo Tomás, tan rico y variado en títulos y sujetos, no es menos expreso y abundante en doctrina sobre los ángeles, de los que no será una exageración afirmar que trata en la mayor parte de sus obras de carácter dogmático y apologético e incluso en no pocas de índole filosófica. La siguiente relación confirmará sobradamente la veracidad de nuestro aserto:

Scriptum super quatuor libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi (1254-56), de los que el libro I dedica la cuestión 3 y 4 de la distinción 37 al estudio del lugar y movimiento local de los ángeles respectivamente, con tres artículos en cada cuestión, cuyos títulos y contenido son los mismos que los seis artículos de las cuestiones 51 y 52 de la SUMA TEOLÓGICA.

En el libro II, desde la distinción 1 a la 11 trata extensamente casi todos los puntos doctrinales de que se ocupa en la SUMA TEOLÓGICA desde la cuestión 50 a la 64 y desde la 106 a la 114, ambas inclusive, aunque con distinto orden, acomodándose, por la índole de la obra, al orden del Maestro de las Sentencias.

Summa contra Gentiles, en la que en los libros III y IIII (1261-64) dedica a los ángeles 32 capítulos densos de doctrina [4], en los que trata ampliamente todos los puntos principales de una manera directa, y de una forma más indirecta en los capítulos 41 al 46 del libro III.

En las *Cuestiones disputadas* son varias las que tocan más o menos directa y ampliamente la misma doctrina. Así:

De veritate (1256-59), la cuestión 8, en 17 artículos, nos da un tratado completo del conocimiento de los ángeles; y la cuestión 9 examina en siete largos artículos lo que a la iluminación y locución angélicas se refiere. Además, en la cuestión 10, en que se ocupa de la mente o inteligencia, están los capítulos 4 al 9, que indirectamente se aplican a las inteligencias separadas.

De potentia (1265-67), donde en la cuestión 3, artículos 18 y 19, se ocupa de la creación de los ángeles; y en la cuestión 6, artículos 3 al 8, tratando del milagro, expone la intervención que en él tienen los ángeles (aa. 3-5), y de si los ángeles tienen cuerpo naturalmente unido o pueden tomarlo, y de qué operaciones pueden ejercer mediante ellos (aa. 6-8).

De spiritualibus creaturis (1266-68), con 11 artículos, de los que dedica los ocho primeros a estudiar principalmente la incorporeidad e inmaterialidad de las substancias intelectuales, tratando en los restantes del entendimiento del hombre y de la distinción entre sus potencias y la esencia del alma (a.9-11).

De anima (1266-67), donde en el artículo 6 estudia la inmaterialidad de los ángeles y en el 7 se ocupa de la diferencia entre ellos

[4] Véase, por ejemplo, *In Isaiam* 3; *In Iob* 4 lect.3; *In Ioannem* 18 lec.6; *Ad Romanos* 8 lect.38; c.13 lect.9; *Ad Ephesios* 1 lect.10; c.13 lect.10; *Ad Hebr.* 1 lect.13; *I ad Corinthios* 1 lect.11 y 21; c.2 lect.3; c.6 lect.3; c.13 lect.1; c.15; *II ad Cor.* 11 lect.14.

y el alma humana, tratando después, del artículo 15 al 21, de las substancias separadas en cuanto que pueden ser objeto del conocimiento humano.

De malo (1269-71). En la cuestión 3 consagra los artículos 3 al 5 a examinar cómo el demonio puede ser causa del pecado en el hombre; y en la cuestión 16 expone ampliamente en 12 artículos todo lo referente a la naturaleza, pecado, conocimiento, obstinación y poder de los demonios.

Especialmente ricas en doctrina sobre los ángeles son las cuestiones *quodlibéticas:*

Quodlibetum I (1269). En la cuestión 3 (a.4 y 5) se ocupa Santo Tomás de determinar cómo el ángel está en el lugar y el movimiento local del mismo.

Quodlibetum II (1269), del que la cuestión 2 (a.3 y 4) trata de la simplicidad de los ángeles, a pesar de darse en ellos composición de esencia y existencia y de supuesto y naturaleza; y la cuestión 3 (a.5) habla del movimiento de la criatura espiritual.

Quodlibetum III (1270), del que la cuestión 3 (a.6.7 y 8) estudia la causalidad e influjo del ángel en el alma humana y en el pecado del hombre; y la cuestión 8 (a.20) vuelve sobre la inmaterialidad del alma humana y las substancias intelectuales.

Quodlibetum V (1271), con la cuestión 4 (a.7) dedicada a la medida del tiempo de Lucifer.

Quodlibetum VI (1272). En la cuestión 2 (a.2 y 3) se estudia la acción y lugar de los ángeles.

Quodlibetum VII (1256). En la cuestión 1 (a.3) trata de los singulares como objeto del entendimiento angélico; y la cuestión 4 (a.7), de la simplicidad angélica, compatible con la composición de accidente y sujeto.

Quodlibetum IX (1265-67), del que la cuestión 4 (a.6-10) es un compendio de los principales puntos doctrinales sobre los ángeles, naturaleza, conocimiento, mérito, movimiento e influjo de ellos en las cosas corpóreas.

Quodlibetum X (1265-67), del que consagra la cuestión 2 (a.4) a la duración en los ángeles.

Quodlibetum XI (1265-67), donde en la cuestión 4 (a.4) se ocupa del movimiento angélico.

Quodlibetum XII (1270), cuya cuestión 5 (a.5 y 6) considera el ser de los ángeles y el conocimiento de los demonios en relación con los pensamientos de los hombres.

Si ahora de las cuestiones *quodlibéticas,* en las que, fuera del *Quodlibetum IV* y *VIII,* todos tocan más o menos extensamente alguno o algunos de los puntos de la doctrina angélica, pasamos a los *opúsculos* y obras menores, hallaremos ser no pocos los que de los ángeles se ocupan. Así:

Expositio primae decretalis (1259-68), donde con ocasión del texto del concilio IV de Letrán (1215), que define, contra los albigenses, que Dios es autor de todas las cosas, así espirituales como corporales, y, contra los maniqueos, que es el único principio de todo lo existente (D 428), se ocupa Santo Tomás de la creación de los ángeles y de la naturaleza de los demonios, lo que hace también en parte en el *Expositio super Symbolum Apostolorum* (1273), a las palabras *creador del cielo y de la tierra.*

Expositio in Dionysium "De divinis nominibus" (1261), donde especialmente en el capítulo 4, lección 7 y 19, trata, respectivamente, del movimiento de los ángeles y de la naturaleza de los demonios.

Compendium Theologiae (1261-69), del que están dedicados a los ángeles varios capítulos, del 74 al 79 y del 124 al 126 inclusive.

In librum "De causis" expositio (1269-73), en el cual la lección 4 a la 13 y la 32 exponen la doctrina sobre las inteligencias que tienen el lugar intermedio entre Dios y las cosas corpóreas.

De substantiis separatis, seu de angelorum natura, ad fratrem Reginaldum socium carissimum (1261-69), consagrado todo él, con 18 capítulos, a los ángeles.

De unitate intellectus contra averroïstas (1270), en el que, condenando a Averroes y sus secuaces como depravadores de la filosofía peripatética, fija la verdadera naturaleza de la substancia intelectual (refiriéndose directamente al entendimiento posible), doctrina que tiene perfecta aplicación a los ángeles.

Responsio ad fratrem Ioannem Vercellensem, Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum, de articulis centum et octo sumptis ex opere Petri de Tarantasia (1265-66), en el que versan sobre los ángeles las respuestas a las preguntas 48, 68 y 102.

Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum (Basiano da Lodi, 1269-71), donde en breves artículos, del 1 al 11 y el 15 y 16, se indica el influjo y ministerio de los ángeles en las cosas.

Declaratio quadraginta duo quaestionum ad Magistrum Ordinis (1271), dedicando en él al mismo asunto y exponiendo la misma doctrina en los artículos 1 al 16.

Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Maximum (1261-64), con dos capítulos, el 25 y el 30, dedicados a los ángeles.

Toca también nuestro santo Doctor algunos puntos referentes a esta doctrina en el *De ente et essentia* (1250-56), en el capítulo 5; en el *De anima* (1266-72, libro III, lección 9); e indirectamente en el *De operationibus occultis naturae* (1269-72).

Esta larga aunque somera síntesis podrá bastar por sí sola para darnos a conocer el aprecio grande en que tenía y la importancia que el Angélico Doctor daba al estudio de los ángeles.

Mas, independientemente de la autoridad del Santo, es evidente la importancia de este tratado, con el cual conocemos mejor a Dios y penetramos más hondamente en la constitución del universo, al mismo tiempo que podemos llegar a conocer, con la ayuda que en ello nos presta la fe, cuáles deban ser nuestras relaciones con esos seres superiores de quienes Dios se sirve en sus relaciones con el mundo.

Y si desde este punto de vista resulta importante este tratado en todo momento, no lo es menos en estos tiempos, en que el más grosero materialismo trata de negar no sólo los más preciados y nobles valores del espíritu, sino la existencia misma de todo lo que trasciende la materia.

Fuentes doctrinales de este tratado

Es cierto que no todo lo que Santo Tomás nos da en estas cuestiones de la SUMA TEOLÓGICA es original, pues son muchos los puntos doctrinales que se encuentran ya anteriormente esparcidos por los escritos de los Santos Padres y autores eclesiásticos. Pero es nuestro Santo quien da a la doctrina sobre los ángeles esa cohesión y estabilidad, unidad y método que nadie antes de él había dado, ni nadie después ha podido mejorar, y que hacen de este tratado uno de los más hermosos y mejor sistematizados de la SUMA TEOLÓGICA, el cual por sí solo bastaría para hacer al Aquinatense justamente acreedor al título de *Angélico* con que le honra la Iglesia y le conoce la Historia.

Mas téngase en cuenta, como muy bien ha notado monseñor Martín Grabmann, que "el empleo de las fuentes por Santo Tomás no es mera enumeración ni yuxtaposición de las sentencias o pareceres de los otros de un modo rutinario y material, ni es tampoco un eclecticismo enfermizo, sino penetración personal, elaboración y perfeccionamiento de los resultados obtenidos por anteriores indagaciones. Tomás transforma y valora ese enorme material de la tradición científica al servicio de la verdad certeramente avistada. La entelequia, la forma que da hechura, que ordena todos esos elementos extraños, que los asimila y vivifica, es el genio especulativo de Santo Tomás, independiente, creador de una síntesis superior en donde se coordinan y unifican todos los conocimiento verdaderos" [5].

Tratando de determinar las fuentes de Santo Tomás para estas 15 cuestiones comprendidas entre la 50 y la 64, ambas incluídas, como es lógico suponer en un teólogo de su talla y en una obra como la SUMA TEOLÓGICA, encontramos que la fuente principal y la autoridad más invocada es la *Sagrada Escritura,* citada veintitrés veces en los argumentos *Sed contra,* cincuenta y ocho en las dificultades y respuestas a las mismas y diecinueve en el cuerpo de los artículos, subiendo a un centenar las citas escriturísticas de los 72 artículos que tienen estas cuestiones.

Vienen en segundo lugar, por orden de dignidad, los *Santos Padres* y *escritores eclesiásticos,* cuyas obras eran bien familiares al santo Doctor y de los cuales cita a catorce, refiriéndose a ellos explícitamente en ciento noventa y un pasajes, ocupando entre todos el primer lugar San Agustín (354-430), citado setenta y siete veces, siguiéndole en el número de citas el Seudo-Dionisio (s. V o VI) con cuarenta y cuatro, San Juan Damasceno (700-50) con once, San Gregorio Magno (540-604) con nueve, Orígenes (185-6 a 254-5) con cinco, San Jerónimo (342-419) y San Isidoro (570-636) con tres, San Ambrosio (333-397) y San Bernardo (1091-1153) con dos, y con una San Atanasio (295-373), San Gregorio Nacianceno (329 a 389-90), Gennadio (s. V), San Beda el Venerable (735) y San Anselmo (1033-1109), citándose además dos veces la glosa ordinaria, una la de Estrabón (849), otra una colecta de Completas (según el rito dominicano) y otra el Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo.

[5] *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin,* traducción española de OCTAVIO DERISI, *La vida espiritual de Santo Tomás* (Buenos Aires 1946) p.148.

De todos, como se ve, son, sin embargo, San Agustín y el Seudo-Dionisio quienes Santo Tomás invoca preferentemente en los argumentos *Sed contra,* en los que, como es sabido, se aduce principalmente el argumento de autoridad, citándose en ellos diecisiete veces al primero y catorce al segundo, sacándose las citas de las diversas obras a él atribuídas, constituyendo estos dos Santos Padres, con las veintitrés citas de la Sagrada Escritura, la casi totalidad de las autoridades aducidas en los argumentos *Sed contra.*

No es necesario hacer resaltar la devoción del Angélico por San Agustín. La preferencia por el *Seudo-Dionisio* es explicable si se tiene en cuenta que en su tratado *De caelesti hierarchia* (περὶ τῆς οὐρανίας, ἱεραρχίας) es el que primeramente expone la doctrina sobre los ángeles, aunque muy incompleta, pero tratando ya directamente muchos puntos.

Y si en los sobredichos argumentos no se cita comúnmente la autoridad de otros Santos Padres, a excepción de alguna vez la de San Gregorio Magno y San Juan Damasceno, esta sobriedad en las citas patrísticas tiene su explicación en el hecho de que, si bien muchos, digamos casi todos, los Padres han hablado de los ángeles, lo han hecho de una manera incidental; pues, aunque ya a fines del siglo II San Clemente anuncia en los *Stromata* (6,3: MG 9,249) un tratado sobre los ángeles (περὶ ἀγγέλων), éste no ha llegado hasta nosotros.

De ahí que, más bien que expresar con precisión y claridad las enseñanzas patrísticas sobre los ángeles, sólo podamos entender veladamente la manera como concebían el mundo angélico. Las doctrinas de los Santos Padres y escritores eclesiásticos en este punto están llenas de sombras, y muchas de las cuestiones que sobre los ángeles tratan las resuelven de modo muy diverso y a veces hasta opuesto, y desde luego están muy lejos de constituir en ninguno de ellos un cuerpo doctrinal. Por eso se hallan en los Padres, al hablar de los ángeles, dudas, hipótesis e incluso opiniones erróneas; cosa que, por otra parte, no ha de maravillar al erudito lector que sepa cómo la misma Sagrada Escritura, que era para ellos casi la única fuente de información de que sacaban en esta materia sus enseñanzas, no es muy precisa sobre muchos puntos, quedando los Padres reducidos a sus propios recursos o influenciados por la doctrina de los apócrifos, y en el orden filosófico y especulativo sufriendo no pocos el influjo de los filósofos neoplatónicos. Por eso es mayor el mérito de Santo Tomás al superar todos estos inconvenientes y establecer su doctrina con la claridad que lo hace, aprovechando, en cuanto es posible, la tradición.

Tratándose de una exposición teológica racional, no pueden faltar tampoco en el tratado las citas de filósofos, aduciéndose la autoridad de ocho de ellos. Y dado el carácter aristotélico de la doctrina tomista, es el Estagirita el que lleva la primacía, con ochenta y cuatro citas, resultando, aunque parezca paradójico, que Aristóteles, sin haber tratado de los ángeles, es la fuente filosófica principal para el Angélico, quien cita también siete veces a Proclo (410-485) en el libro *De causis,* cuatro a Boecio (480-526), tres a Platón, dos a Porfirio (233-305), Averroes (1126-1198) y Avicebrón (1025-1070?), y una a Rabbi Moyses (1135-1204), siendo, si se exceptúa a Aristóteles, más bien para refutarlos en algunos puntos doctrinales de carácter general.

A la vista del siguiente cuadro, en el que de manera concisa reunimos las citas que hace Santo Tomás en estas quince cuestiones, quedará más patente cuanto venimos diciendo respecto a las fuentes que utiliza.

Autores y citas que de ellos hace Santo Tomás en estas quince cuestiones

AUTOR CITADO	«SED CONTRA»	CUERP DEL ART.	DIF. Y RESP.	TOTAL DE CITAS
Sagrada Escritura	23 veces	19 veces	58 veces	100 veces
San Agustín	17 »	11 »	49 »	77 »
Seudo-Dionisio	14 »	7 »	23 »	44 »
San Juan Damasceno	1 »	3 »	7 »	11 »
San Gregorio Magno	1 »	1 »	7 »	9 »
Orígenes		1 »	4 »	5 »
San Jerónimo		1 »	2 »	3 »
San Isidoro		1 »	2 »	3 »
San Ambrosio			2 »	2 »
San Bernardo			2 »	2 »
San Atanasio		1 »		1 »
San Gregorio Nacianceno		1 »		1 »
San Beda Venerable			1 »	1 »
San Anselmo		1 »		1 »
Gennadio			1 »	1 »
Estrabón (glosa)	1 »			1 »
Glosa ordinaria			2 »	2 »
Colecta de Completas	1 »			1 »
Pedro Lombardo	1 »			1 »
Aristóteles	6 »	25 »	53 »	84 »
Boecio			4 »	4 »
Platón		1 »	2 »	3 »
Porfirio			2 »	2 »
Avicebrón		1 »	1 »	2 »
Averroes		1 »	1 »	2 »
Rabbi Moyses		1 »		1 »
Santo Tomás a sí mismo	3 »	41 »	55 »	99 »
Total	*68 veces*	*117 veces*	*278 veces*	*463 citas*

De intento hemos añadido al final del cuadro el número de veces que Santo Tomás hace de una forma explícita cita de sí mismo con la consabida fórmula de *ut supra dictum est,* como arriba queda dicho, o *ut infra dicetur,* como se dirá más adelante, y otras equivalentes, refiriéndose siempre exclusivamente a la SUMA TEOLÓGICA, ya que de forma implícita pasan de doscientas veinte veces las que el Santo pone en juego principios o asertos cuyo desarrollo se halla en otras partes de la SUMA o de algunas de sus otras obras.

Esto demuestra plenamente cómo es este de los ángeles un tratado del todo personal y propio, perfectamente elaborado, fruto de una gran asimilación y de la enorme fuerza intelectual de Santo

Tomás, que de forma admirable conjuga y armoniza las enseñanzas de las fuentes de la revelación con lo que en esta materia la sola razón puede alcanzar.

Sujeto, objeto, carácter y necesidad de este tratado

No ha de olvidarse que, siendo Dios el sujeto formal de la teología, trata ésta también de las demás cosas en orden a Dios. Y entre todas las cosas creadas, los más nobles efectos de la creación son los ángeles, los cuales, sin embargo, no han sido creados como independientes de las demás cosas y sin relación alguna con las otras criaturas, sino que se ordenan en cierto modo a ser parte del universo y al gobierno de las cosas corpóreas, no sólo de las inferiores, sino también del hombre, que participa de su naturaleza y de la de los cuerpos.

Dios creó el mundo para su gloria e imprimió en él cierto vestigio de la Trinidad con los tres órdenes de criaturas: espirituales, corpóreas y mixtas. Pero entre todas sobresale ciertamente la espiritual, que por su perfección se acerca más a la naturaleza divina y es, por lo tanto, la que mejor representa a Dios, que es espíritu puro y excluye de sí toda composición, siendo por ello los ángeles el mejor medio para conocerle de un modo menos imperfecto.

Además, el mismo Cristo, nuestro Salvador, es no sólo cabeza de los hombres, sino también de los ángeles, y ellos son enviados al mundo, en expresión de San Pablo (Hebr. 1,14), como *administradores para servicio en favor de los que han de heredar la salud,* y, con la ayuda de Dios, con ellos hemos de participar de la misma gloria y visión beatíficas.

Como otras partes de la SUMA TEOLÓGICA, no tiene este tratado un carácter propiamente práctico, sino más bien especulativo. Ni deja de ser verdaderamente teológico, no obstante que sea la razón la que muchas veces, a base de lo que la revelación nos enseña, discurra ampliamente para penetrar los misterios de la vida angélica.

Ni carece de dificultad su contenido, del cual pocas tesis podemos demostrar apodícticamente, con método rigurosamente teológico, siendo contadas las verdades que respecto a los ángeles nos enseña la fe. Tanto la fe como la razón nos dicen muchas más cosas de Dios, por ejemplo, que de los ángeles, lo cual tiene su explicación en la naturaleza misma de esta doctrina y en el fin a que deben ordenarse nuestros conocimientos.

El conocimiento de Dios, que es nuestro fin último, es para nosotros mucho más necesario que el de los ángeles, que, como nosotros mismos, se ordenan a idéntico fin. De ahí que la Sagrada Escritura sea parca en sus enseñanzas sobre los ángeles.

Por otra parte, nuestro conocimiento natural de las cosas inmateriales no es directo, sino indirecto y *a posteriori.* Es decir, que para conocer perfectamente la naturaleza y operaciones de los ángeles deberíamos conocer primeramente sus efectos, como el conocimiento de los efectos divinos nos lleva cierta y seguramente al conocimiento del mismo Dios. Ahora bien, de los efectos de los ángeles es muy poco lo que las sagradas letras nos dicen, y de ahí que Santo Tomás, deslindando sabia y perfectamente los campos de la revela-

ción y de la razón natural en esta materia, proceda, cuando es necesario en su argumentación, por razones probables y conjeturas filosóficamente fundadas, más bien que por demostraciones teológicamente apodícticas. Y de ahí nace también el que, a falta muchas veces de principios revelados, ponga el Santo en juego frecuentemente los más sólidos principios metafísicos de su sistema para deducir las conclusiones lógicas.

División de este tratado

Santo Tomás trata de los ángeles en dos lugares de esta primera parte de la SUMA. Desde la cuestión 50 a la 64 inclusive estudia su naturaleza, operaciones y origen; y desde la cuestión 106 hasta la 114 inclusive trata del ministerio de los ángeles.

Muchos tratadistas modernos suelen unir estas dos partes, formando así como un tratado completo e independiente. Pero esto, que podría ser permitido en estudios monográficos, no debe serlo en estudios teológicos, que han de considerar necesariamente el objeto propio de la teología en toda su amplitud. Por eso en esta traducción cada tratado conserva su puesto, y aquí se considera a los ángeles en sí mismos, como criaturas de Dios. No hacerlo así sería descentrar las cosas y quebrar el admirable orden lógico con que el Angélico procede, ya que aquí se consideran las cosas, y entre ellas los ángeles, en cuanto a su ser, que de Dios creador reciben, mientras que en la otra parte se las considera en sus relaciones mutuas, como instrumentos de que Dios se sirve para el gobierno del mundo.

Dejando, pues, para su lugar correspondiente el estudio del ministerio de los ángeles, debemos ocuparnos aquí de los ángeles en sí mismos, y el orden que el Santo establece en este tratado es el siguiente: Primero estudia la naturaleza de los ángeles, bien en sí misma y de una forma absoluta (q.50) o bien en relación con las cosas corpóreas y accidentes corpóreos, pues siendo especial la naturaleza de los ángeles, es decir, completamente inmaterial, no cae directamente bajo el conocimiento humano, cuyo objeto propio es la esencia de las cosas materiales, con relación a las cuales hemos de conocer lo inmaterial. De ahí que para conocer mejor la naturaleza angélica haya de considerarse en relación a los cuerpos o cosas corpóreas (q.51), en relación al lugar, que es propio de los cuerpos (q.52), y en relación al movimiento local, que propiamente sólo a las cosas corpóreas compete (q.53).

Viene luego la consideración de las operaciones de los ángeles, pues el obrar sigue al ser. Mas la operación de los ángeles, dada su espiritual naturaleza, es de dos clases, intelectiva y volitiva. De la primera se trata desde la cuestión 54 a la 58 inclusive, y de la segunda en las dos cuestiones siguientes, la 59 y 60. Ambas estudian la facultad en sí misma y la operación propia de la facultad.

Para la operación intelectiva, la facultad es el entendimiento, del que se trata en la cuestión 54. En cuanto al acto u operación de entender, abarca tres cosas: el medio en el cual conocen los ángeles, ya que todo conocimiento exige la unión del que conoce con la cosa conocida (q.55); el objeto mismo, que pueden ser las cosas inmateriales (q.56) o las materiales (q.57), y, por último, el modo como se conoce el objeto (q.58).

Por lo que a la otra operación de los ángeles se refiere, la facultad es la voluntad, que sigue naturalmente al conocimiento intelectivo y debe darse también en los ángeles (q.59), y su acto principal, al cual se reducen todos los demás, es el amor, del que se trata en la cuestión 60.

La tercera consideración sobre los ángeles versa sobre su origen, determinando cómo proceden de Dios, por quien son creados, recibiendo en primer lugar su ser natural con las perfecciones propias de su naturaleza (q.61), pero son creados ordenados además a un fin sobrenatural, que es la gloria, la cual excede las fuerzas de la naturaleza creada y sólo se consigue mediante la gracia, que también los ángeles necesitaron (q.62). La privación o pérdida de la gracia la produce el pecado, del que es capaz todo ser intelectual creado, sin exceptuar los ángeles, de cuyo pecado se trata ampliamente en la cuestión 63. Y, por último, consecuentemente a toda trangresión del orden moral, debe seguirse una pena, cuya naturaleza para los ángeles se determina en la cuestión 64, con la que se termina este tratado, que esquemáticamente queda dividido en la forma siguiente:

Contenido de este tratado

- *De las criaturas espirituales o ángeles, considerando .....*
  - I. Su naturaleza ....
    - A) En sí misma (q.50).
    - B) Con relación .....
      1) A los cuerpos o cosas corpóreas (q.51).
      2) A los lugares corpóreos (q.52).
      3) Al movimiento local (q.53).
  - II. Su operación .....
    - A) Intelectiva, atendiendo ....
      1) A la facultad misma cognoscitiva (q.54).
      2) Al medio en el cual conocen (q.55).
      3) Al objeto o cosas ...
        - *a)* Inmateriales (q.56)
        - *b)* Materiales (q.57).
      4) Al modo como conocen (q.58).
    - B) Volitiva, considerando .....
      1) La voluntad en sí misma (q.59).
      2) En su acto, que es el amor (q.60).
  - III. Su origen o producción .....
    - A) En su ser natural (q.61).
    - B) Con relación a ....
      1) La gracia y gloria (q.62).
      2) Mal .....
        - *a)* De culpa (q.63).
        - *b)* De pena (q.64).

B I B L I O G R A F I A

I. Autores anteriores y contemporáneos de Santo Tomas

AGUSTÍN, SAN († 430) : *De divinatione daemonum:* ML 40.

ALBERTO MAGNO, SAN, O. P. († 1280) : *Summa Theologica, I P.:* «Opera», t.21 (París 1890).

— *Summa de creaturis in duas partes, quarum prima est de quatuor coëvis, scilicet materia prima, tempore, caelo et angelo; secunda de homine:* «Opera», t.34 y 35 (París 1895-96).

ANIBALDIS, Card. ANIBALDO DE, O. P. († 1272) : *Commentarium in IV libros «Sententiarum»* (Basileae 1492, Parisiis 1560, 1660).

ANSELMO, SAN, O. S. B. († 1109) : *De casu diaboli:* ML 158.

ANGUSTODUNENSE, HONORIO († 1152) : *Quaestiones VIII de angelo et homine: de animae exilio et patria:* ML 172.

AUVERNIA, GUILLERMO DE († 1249) : *Magisterium seu philosophia theologica: De universo creaturarum* (Aurelianis 1674).

AUXERRE, o ALTISIODORENSE, GUILLERMO DE († 1237) : *Summa aurea* (Venetiis 1591).

BUENAVENTURA, SAN, O. F. M. († 1274) : *Commentaria in IV libros «Sententiarum»:* «Opera», t.2 (Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1885).

HALÉS, ALEJANDRO DE, O. F. M. († 1245) : *Summa Theologiae* p.2.ª q.19-43 y 98-102 (Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1928).

LOMBARDO, PEDRO, Maestro de las Sentencias († 1160-64) : *Sententiarum libri IV:* ML 192.

PALEÓLOGO, MIGUEL († 1282?) : *Dialogus de angelis et hominibus:* MG 156.

PSELLUS, MIGUEL († c.870) : *Dialogus de daemonum operatione:* MG 122.

TARANTASIA, PEDRO DE, O. P. (B. Inocencio V, † 1276) : *Commentaria in IV libros «Sententiarum»* (Tolosae 1652).

II. Estudios monográficos o de carácter histórico doctrinal

ANDERS, F. : *Die Engelslehre der griechischen Apologeten des 2 Jahrhundert* (Paderborn 1914).

AVICEBRÓN, o IBN-GEBIROL, SALOMÓN († c.1070) : *Fons vitae,* ed. CL. BAUEMKER : «Beiträge zur Geschichte der Philosophie de Mittelalters», B. I, h. 2-4 (Münster in W. 1895).

AVICENNA († 1037) : *De intelligentiis* (Venetiis 1508).

BAREILLE, G. : *Angélologie d'après les Pères,* artíc. *Ange:* «Dictionnaire de Théologie Catholique», t.1 (París 1909), col.1192-1222.

— *Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Église:* «Rev. Thom.», 8 (March 1900) p.415.

BERGIER, NICOLÁS S. : *Angelo:* «Dizionario di Teologia» (Milán 1853).

BOSWELL : *The evolution of the angels and demons in christian theology:* «Open Court Review» (1900).

BRAND, A. : *S. Augustini de angelis doctrina* (Paderbornae 1893).

BREMOND, L. : *Le diable. Existe-t-il? Que fait-il?* (París 1924).

CALMET, AGUSTÍN, O. S. B. († 1757) : *Angelus:* «Dictionarium Criticum... Sacrae Scripturae», versio latina a Dominico Mansi, t.1 (Venetiis 1795).

— *Dissertation sur les bons et sur les mauvais anges.* Al principio de su *Commentaire sur saint Luc* (París 1715) p.XXVII-XLVIII.

— *Traité sur les apparitions des anges* (París 1746).

CARRELLI, E. : *Gli angeli* (Bolonia 1925).

CARTAGENA, FRANCISCO : *De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum* (Romae 1581).

CATHARINO, AMBROSIO, O. P. († 1553) : *De angelorum bonorum gloria et lapsu malorum:* «Opuscul.», 4 (Lugduni 1542).

CRÉTEUR, S. : *Le mouvement local des esprits angéliques:* «Rev. Augustin.» (1903) p.314s.

DE AGÜERO, PEDRO DÍAZ : *Tractatus de angelis* (Matriti 1672).

DE MIRVILLE : *Des esprits et de leurs manifestations diverses* (París 1863-1868).

DRISCOLL : *The Soul* (Nueva York 1898).

DUHM, H. : *Die bösen Geister im A. T.* (Tubinga 1904).

DUHR, JOSÉ : *Anges:* «Dictionnaire de Spiritualité», t.1.

EIXIMENSE, FRANCESC : *Libre dels angels* (Barcelona 1494).

ÉTUDES CARMELITAINES : *Satan* (Desclée de Brouwer, 1948).

EVERLING, O. : *Die paulinische Angelologie und Dämonologie* (Goettingue 1888).

FILÓN : *De gigantibus:* «Opera» (París 1640).

FREY, J. B., C. S. Sp. : *L'angélologie juive au temps de J. C.:* «Revue des Sciences Phil. et Théol.» (1911) p.75-110.

GARDEIL, A., O. P. : *Du verbe dans la connaissance que l'ange à de soi-même:* «Rev. Thom.», 12 (1929) p.70-84.

GIACON, CARLOS, S. I. : *La seconda Scolastica. I grandi commentatori di San Tommaso* (Milán 1944) c.6 n.5.6 y 7 p.146-154 : «Archivum Philosophicum Aloysianum», serie II, 3.

GILLON, L. B. : *De appetitu boni in angelo lapso iuxta veteres scholasticos:* «Ciencia Tomista» (1942) p.330s ; «Angelicum» (1946) p.43s.

GUILLERMIN, A. : *Les anges de la Bible* (1854).

HACKSPILL, L. : *L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire:* «Revue Biblique», 11 (1902) p.528s.

HOUCK, F. A. : *The angels* (St. Louis 1925).

ISIDORO DE SAN JOSÉ, O. C. D. : *La doctrina del ángel custodio en el dogma, en la teología, en el arte y en la espiritualidad:* «Revista de Espiritualidad», año VIII n.32 (julio-sept. 1949) p.265-287.

JAUGEY : *Démon:* «Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique», t.5 p.774-782 (París 1890).

KAMPEL, H. : *Die Dämone in Alten Testament* (Augsburgo 1930).

KIEN, JUAN JORGE, O. Premonstr. († 1670) : *Explic. disp. theolog. off. S. Angeli custodis* (Dillingae 1625).

KLEINEIDAM, E. : *Das problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13 Jahrhundert. behandelt bis Thomas von Aquin* (Breslau 1930).

KLEINHEIDT, L. : *S. Gregorii Nysseni doctrina de angelis* (Friburgi 1860).

KURZE, G. : *Der Engels und Teufelsglaube des Apostels Paulus* (Freiburg i. B. 1915).

LAGRANGE, JOSÉ MARÍA, O. P. : *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931).

LAMIRON, H.: *De intellectu et voluntate angelica:* «Col. Brugens.» (1923) p.348s.370s.403s.
LYGAN, O. S. B.: *L'ange et les théophanies d'après la doctrine des Pères:* «Rev. Thomist.», 10, 138s.405s.
LYMONNYER, O. P.: *Angélologie:* «Dictionnaire de la Bible», supplément (París 1928).
— *L'air comme séjour d'anges, d'après Philon d'Alexandrie:* «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (abril 1907) p.305-311.
LEONISSA, JUAN DE: *Die geschaffenen Geister und das Uebel:* «Jahrbuch für Philos. und spekul. Theologie» (1904) p.176s.
LESETRE, H.: *Démon:* «Dictionnaire de la Bible», t.2 p.2 col.1366-1373.
LOTTIN, D. O., O. S. B.: *La composition hylémorphique des substances spirituelles:* «Revue Néo-Scholastique de Philosophie», 33 p.21-41.
MANGENOT, E., y ORTOLAN, T.: *Démon:* «Dictionnaire de Théologie Catholique», t.4 col.321-409 (París 1911).
MARECHAUX, O. S. B.: *La réalité des apparitions angéliques* (París 1901).
MARTIN, F.: *Le livre d'Henoch traduit sur le texte éthiopien* (París 1906).
MICHEL, A.: *Science des anges:* «Dictionnaire de Théologie Catholique», t.14 col.1620 (París 1939).
MISKGIAN, J.: *Angélologie dans l'Église arménienne:* «Dictionnaire de Théologie Catholique», artíc. *Ange* t.1 col.1259-1260.
NAU, F.: *Démons:* «Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique», t.1 (París 1911) col.917-928.
O'CONNELL, R. V.: *The holy angels* (Nueva York 1923).
OESTERLEY: *The Demonology in the Old Testament:* «Expositor», abril, junio (1907) p.316-332 y 527-544; agosto (1907) p.132-151.
OSWALD: *Angélologie* (Paderborn 1889).
PARISOT, J., O. S. B.: *Angélologie chez les syriens:* «Dictionnaire de Théologie Catholique», artíc. *Ange* t.1 col.1253-1259.
PEGHAIRE, J., C. S. Sp.: *L'intellection du singulier matériel chez les anges et chez l'homme:* «Revue Dominicaine», 39 (1933) p.135-144.
PELZ, K.: *Die Engellehre des hl. Augustinus* (Münster 1913).
PERUJO, NICETO ALONSO: *Angel:* «Diccionario de Ciencias Eclesiásticas», t.1 (Madrid 1883).
PETIT, L., A. DE LA A.: *Angélologie dans les églises orthodoxes (grecque et russe):* «Dictionnaire de Théologie Catholique», artíc. *Ange* t.1 (París 1909) col.1248-1253.
POLZ, A.: *Das Verhältnis Christi zu den Dämonen* (Inspruck 1907).
RAJANO, E. DE: *Angelorum seu angelici mundi theologia* (Neapoli 1884).
RIEDL, J. O.: *The nature of the angels:* «Essays in Thomism» (Symp.) (Nueva York 1942) p.111-148 y 374-378.
ROBERT, CH., *Les fils de Dieu et les filles de l'homme:* «Revue Biblique», t.4 (1895) p.340s.525s.
RUSCA, ANTONIO († 1645): *De inferno et de statu daemonum ante mundi exitium libri quinque, in quibus tartarea cavitas, parata ibi cruciamentorum genera, ethicorum etiam de his opinionibus, daemonum conditio, usque ad magnum iudicii diem, describitur* (Mediolani 1621).
SCHMID: *Quaestiones selectae ex theologia dogmatica* (Paderbornae 1891).
SCHOESSINGER, W.: *Die Stellung des Engel in der Schöpfung:* «Jahrbuch für Philos. und spek. Theologie» (1910) p.461s.; (1912-13) p.81s.
— *Die Erkennis des Engel:* ibid. (1907-8).
— *Das Angelischen Wollen:* ibid. (1909-10).
SCHWAB, M.: *Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale* (París 1897).

SCHWAB, M.: *Supplément au vocabulaire de l'angélologie* (París 1899).
SCHWANE: *Histoire des dogmes* (París 1903-4).
SIMONIN, ENRIQUE DOMINGO, O. P.: *De la connaissance angélique de l'être crée:* «Angelicum», 9 (1923) p.387-421.
— *La connaissance de l'ange par lui même:* «Angelicum», 9 (1932) p.43-62.
SMIT, J.: *De demoniacis in historia evangelica* (Romae 1913).
SOSA, FELIPE DE, O. F. M.: *De los misterios de los ángeles* (Salamanca 1539).
SOUBEN, J., O. S. B.: *Ange:* «Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique».
SOURY, G.: *Le démonologie de Plutarque* (París 1932).
STIGLMAYER, J.: *Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita:* «Compte rendu du Congrès intern. a Fribourg» (1897).
THÉRY, G., O. P.: *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle:* «Acta hebdomadae augustinianae-thomistae» (Taurini-Romae 1931) p.140-200.
THIBAUDET: *Des esprits et de leurs rapports avec le monde visible d'après la tradition* (París 1845).
TRINIDAD, FELIPE DE LA, O. C. D.: *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après saint Thomas d'Aquin:* «Satan» (*Études Carmelitaines,* 1948) p.44-85.
TURMEL, J.: *Histoire de l angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle:* «Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse», t.3 (1898) y 4 (1899) p.289s 407s.533s.
VACANT, A.: *Les anges d'après la sainte Écriture.*
— *Angélologie parmi les averroïstes latins.*
— *Angélologie dans les conciles et doctrine de l'Église sur les anges:* «Dictionnaire de Théologie Catholique», artíc. *Ange* t.1 (París 1909) col.1189-1192.1260-1264 y 1264-1271.
— *Angélologie dans l'Église latine depuis le temps des Pères jusqu'à saint Thomas d'Aquin.*
— *Angélologie de saint Thomas d'Aquin et des scolastiques postérieurs:* ibid., col.1222-1227 y 1228-1248
VANDENBROECK: *Dissertatio theologica de theophaniis sub Veteri Testamento* (Louvain 1851).
VAN ROOY, H., O. F. M.: *De middeleeuwen over materia en forma bij de engelen:* «Stud. Cathol.», 5 (1928-29) p.108-127.
VIGOUROUX: *Ange:* «Dictionnaire de la Bible», t.1 col.576s.
X.: *Le péché de l'ange selon St. Thomas:* «Ami du Clergé», 42 (1925) p.437-44.
ZACCHI, ANGEL, O. P.: *Spiritismo* (Roma 1922).
ZAMMIT, PABLO, O. P.: *De existentia substantiarum intellectualium:* «Angelicum», 10 (1933) p.513-523.

III. Autores de inspiración netamente o preferentemente tomista

ALBERTINI, JORGE, O. P. († 1810): *Acroases theologicae* (Venetiis 1800s).
ALÓS ORIAZA, MARCO ANTONIO, O. S. T. († 1667): *Selectarum disputationum theologicarum P. I* (Valentiae 1642).
ANTONINO DE FLORENCIA, SAN, O. P. († 1459): *Summa sacrae theologiae* (Venetiis 1582).
ARAÚJO, FRANCISCO DE, O. P. (1580-1664): *Commentaria in «Summam» Sancti Thomae: In I partem, q.27-64* (Salmanticae et Matriti 1647) t.2.

ARGENTINAS O ESTRASBURGO, TOMÁS DE, O. E. S. A. († 1357) : *Scripta super quatuor libros «Sententiarum»* (Venetiis 1564).
ARNÚ, NICOLÁS, O. P. († 1684) : *Doctor Angelicus Divus Thomas divinae voluntatis et sui ipsius in «Summa Theologiae» fidissimus interpres; opus auctum et productum usque ad finem I partis* t.2 (Patavii 1681).
AVERSA, RAFAEL, O. Cler. Reg. Min. († 1657) : *Sacrae Theologiae P. I (in I P. S. Thomae)* (Romae 1631).
BANCEL, LUIS, O. P. († 1685) : *De angelis, statibus naturae et de beatitudine* (Avenioni 1686) t.4 de sus obras.
BÁÑEZ, DOMINGO, O. P. († 1604) : *Scholastica commentaria in I partem «Summae Theologicae» Sancti Thomae* (Duaci 1614) t.1.
BARRÉ : *De rerum creatione et speciatim de angelis* (Parisiis 1897).
BILLUART, CARLOS RENATO, O. P. (1685-1757) : *«Summa» Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata: De Trinitate; de angelis; de opere sex dierum* t.2 (Parisiis 1895).
BOYER, CARLOS, S. I. : *Tractatus de Deo creante et elevante: De angelis* (Romae 1940).
BRIGER, CÁNDIDO, O. Cist. (1689-1760) : *De Deo creante sive de angelis et primo homine per theses dispositus (tractatus)* (Kremsii 1724).
BUONINSEGNI, TOMÁS, O. P. († 1609) : *Opuscula: De Incarnatione et de Angelis* (Florentiae 1582).
BUSTI, JORGE, O. P. († 1596) : *Quaestionum philosophicarum et theologicarum volumen unum. Quaestiones quatuor de angelorum culpa et merito, motuque locali* (Venetiis 1574).
CÁCERES, DIEGO DE, O. S. Hieron. († 1638) : *In I P. «Summae» S. Thomae* (Salmanticae 1638).
CAPPONI A PORRECTA, SERAFÍN, O. P. († 1614) : *Elucidationes formales in «Summam Theologicam» S. Thomae de Aquino* (Venetiis 1588).
CAPRÉDONIO, JERÓNIMO, O. P. († 1612) : *Theologia Aristotelis in tres libros distributa: De substantiis separatis.... de earumdem cognitionis et cogitationis medio* (Venetiis 1609).
CAPRÉOLO, JUAN, O. P. († 1444) : *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis*, ed. PABAN-PÉGUES, t.3 (Turonibus 1902).
CARBONE DE CONSTANCIARO, LUIS : *Compendium absolutissimum totius «Summae Theologicae» D. Thomae Aquinatis* t.1 q.50s. (Barcinonae 1848).
CASTRO ALONSO, MANUEL : *Institutiones theologiae scholastico-dogmaticae ad mentem D. Thomae Aquinatis.* T.2 : *De Deo Creatore* p.2.ª sect.1, «De angelis» (Vallisoleti 1894).
CAUVINO DE NICEA, PABLO MARÍA, O. P. († 1716) : *Disputationes theologicae in I P. «Summae Theologicae»* (Romae 1713).
CAYETANO, TOMÁS DE VIO, cardenal, O. P. (1469-1534) : *Commentaria in «Summam Theologiae» Sancti Thomae Aquinatis*, ed. Leonina, t.5 (Romae 1889).
CERBONI, TOMÁS MARÍA, O. P. († 1768) : *Institutiones theologicae* t.3 disp.7, «De angelis» (Valentiae 1824).
CHALVET, JACINTO, O. P. († 1683) : *Theologia.* T.4 : *De caelesti et ecclesiastica hierarchia sive de angelis et sacris Ecclesiae ordinibus* (Lugduni 1656).
CHIGNOLI, NICOLÁS AGUSTÍN, O. P. : *Praelectiones theologiae* p.1.ª t.3, *De Deo Trino et de angelis* (Venetiis 1766).
CONCEPCIÓN, PABLO DE LA, O. C. D. († 1726) : *Tractatus theologici* (Matriti 1722).

CONTENSON, VICENTE, O. P. (1641-1674) : *Theologia mentis et cordis* l.4 dissert.2, «De creaturis spiritualibus, scilicet angelis», ed. VIVES (Parisiis 1875) t.1.
CORNEJO DE PEDROSA, PEDRO, O. C. († 1618) : *Theologia scholastica et moralis secundum tres partes Divi Thomae* (Vallisoleti 1628-9).
CRUZ, ANDRÉS DE LA, O. C. († 1675) : *Commentarii in Sancti Thomae primam et I-II partem* (Genuae 1650-56).
CURIEL, JUAN ALFONSO († 1609) : *Lecturae seu quaestiones in D. Thomam* (Duaci 1618).
DAFFARA, MARCOLINO, O. P. : *Cursus manualis theologiae dogmaticae secundum Divi Thomae principia: De Deo Creatore* sect.2, «De creatura pure spirituali seu de angelis» (Taurini 1947).
DEZA, DIEGO DE, O P. († 1523) : *Praelectiones novarum defensionum Doctoris Angelici Sancti Thomae super quatuor libros «Sententiarum»* (Hispali 1517).
DIEKAMP, FRANCISCO - HOFFMANN, ADOLFO, O. P. : *Theologiae dogmaticae manuale.* T.2 : *De Deo Creatore* sect.2 c.1, «De spiritibus puris seu de angelis» (Parisiis-Tornaci-Romae 1933).
ESPINA, BARTOLOMÉ, O. P. († 1546) : *Opuscula.* T.2 : *De primis angelorum operibus* (Venetiis 1535)
ESTÍO, GUILLERMO (1542-1613) : *Commentaria in quatuor libros «Sententiarum»* (Venetiis 1777).
FEI, REGINALDO M., O. P. : *Theologia dogmatica.* T.2 : *De Deo creatore* sect.2, «De creatura omnino spirituali quae angelus dicitur» (Taurini-Romae 1903).
FERRARIENSE, FRANCISCO SILVESTRE, O. P. († 1528) : *Commentaria in quatuor libros «Contra Gentiles»*, ed. Leonina (Romae 1918-1930).
FERRÉ, VICENTE, O. P. († 1682) : *Commentaria scholastica in Divum Thomam. Tractatus theologici in primam partem, a q.27 ad 105* (Salmanticae et Romae 1678) t.3.
FERRER, VICENTE, O. P. († 1738) : *Epitome cursus theologici ad mentem D. Thomae* t.1 tr.8, «De angelis» (Valentiae 1734).
FILIPPIO, PEDRO PABLO, O. P. († 1648) : *Relectiones quatuor theologicae: I, De causis specierum intellegibilium angelici intellectus... IV, De distinctione specifica angelorum* (Romae 1614).
FUNERIO, CALIXTO, Can. Reg. Later. († 1553) : *Liber de intellectu angelico et humano* (Parisiis et Ambrianis 1510).
— *Quaestionum theologicarum libri VII;* en el II, «De creatione angelorum» (Parisiis 1513).
GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALDO, O. P. : *De Deo Trino et Creatore: De angelis (quaestiones capitales)* (Taurini-Parisiis 1943).
GASTALDI, JUAN TOMÁS, O. P. († 1655) : *Commentaria in primam partem «Summae» Angelici Doctoris D. Thomae: De angelis (q.50 ad 64)* (Romae 1651) t.1.
— *De potestate angelica sive de potentia motrice ac mirandis operibus angelorum atque daemonum dissertatio* (Romae 1650).
GAZZANIGA, PEDRO MARÍA, O. P. († 1799) : *Praelectiones theologicae.* T.4 : *De angelis* (Bononiae 1789).
GIL DE ROMA, O. S. A. († 1316) : *In II «Sententiarum»*, ed. P. A. ROCCHENSIS, O. S. A. (Venetiis 1581).
— *Quaestiones XXIV de mensura et cognitione angelorum* (Lipsiae 1493).
GONET, JUAN BAUTISTA, O. P. († 1681) : *Clypeus theologiae thomisticae* t.2 tr.7, «De angelis» (Lugduni 1681).

GOTTI, VICENTE L., O. P. (1664-1742) : *Theologia scholastico-dogmatica, iuxta mentem Divi Thomae Aquinatis* (Bononiae 1728).
GRANDI, BONIFACIO M., O. P. († 1692) : *Cursus theologicus*. T.1 : *Tractatus de angelis (q.50s)* (Ferrariae 1692).
GREGORIO, MAURICIO DE, O. P. († 1651) : *Commentarii laconici ad sensum prooemii paraphrastici in quatuor «Sententiarum» libros* (Neapoli 1645).
— *Commentarii laconici ad sensum prooemii in qualuor libros «Contra Gentiles»* (Neapoli 1644).
HERRMANN, J., C. SS. R. : *Institutiones theologiae dogmaticae* t.2 tr.3, «De Deo Creatore», p.2.ª, «De angelis» (Romae 1908).
HERVE, J. M. : *Manuale theologiae dogmaticae* (Parisiis 1926).
HERVEO, NATAL, O P. († 1323) : *In quatuor Petri Lombardi «Sententiarum» volumina scripta subtilissima* (Venetiis 1505).
HOVE, A. VAN : *Tractatus de Deo creante et elevante* c.2, «De angelis» (Malinas 1944).
HUGÓN, EDUARDO, O. P. († 1929) : *Tractatus dogmatici*. T.2 : *De angelis et de gratia* (Parisiis 1920).
JANSSENS, LORENZO, O. S. B. (1855-1925) : *Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis «Summam» praesentis aevi studii aptatam*. T.6 : *De Deo creatore et de angelis* p.3.ª, «De creatura spirituali sive tractatus de angelis» (Friburgi-Brisgoviae 1905).
JESÚS, EZEQUIEL DEL SAGRADO CORAZÓN DE, O. C. D. : *Adnotationes in «Summam» D Thomae: De Deo creante et gubernante* disp.3, «De angelis» (Romae 1903).
JUNGMANN, BERNARDO († 1895) : *Institutiones theologicae dogmaticae specialis. Tract. de Deo creatore* p.1.ª, «De mundo et de angelis» (Ratisbonae 1883).
KLEUTGEN, JOSÉ, S. I. († 1883) : *Institutiones theologicae* (Ratisbonae 1881).
KIRCH, LEOPOLDO († 1708) : *De angelis, de actibus humanis et beatitudine* (Pragae 1765).
LABAT, PEDRO, O. P. († 1670) : *Theologia scholastica secundum illibatam Sancti Thomae Aquinatis doctrinam, sive Cursus theologicus*. T.2 : *De Trinitate et de angelis* (Lugduni 1658).
LEBRETON, F. : *Theologiae seminariorum totius orbis, seu Sancti Thomae Aquinatis «Summa Minor»* t.2 (Parisiis 1879).
LEDESMA, MARTÍN O. P. († 1574) : *Commentaria in quatuor libros «Sententiarum»* (Conimbricae 1555).
LEPICIER, ALEJO MARÍA, cardenal, O. S B. M. V. : *Institutiones theologiae dogmaticae ad textum S. Thomae concinnatae. Tractatus de angelis* 2 vols. (Parisiis 1908).
— *Il mondo invisibile* (Vicenza 1922).
LEZANA, JUAN BAUTISTA, O. C. († 1659) : *Summa theologiae sacrae*. T.1 : *In I partem D. Thomae* (Romae 1651)
LEZANA, MAURICIO DE, O. P. († 1668) : *Disputationes selectae circa primam partem Divi Thomae* (Matriti 1668).
LOTTINI, JUAN, O P. : *Institutiones theologicae dogmaticae specialis: De angelis* (Florentiae-Romae-Parisiis 1903).
LUGDUNENSES : *Institutiones theologicae auctoritate episcopi Lugdunensis*. T.3 : *De Deo creatore, de angelis* (sin l. ni a.).
LUMBIER, RAIMUNDO, O. Carm. († 1684) : *Quaestiones in I partem Divi Thomae* (Caesaraugustae 1680).
MALDERO, JUAN DE († 1633) : *In I p S. Thomae de SS. Trinitate, de creatione in genere et de angelis opus postumum* (Antwerpiae 1634).

MARCHINI, ANTONIO : *Institutiones dogmaticae in usum seminariorum* t.2 tr.5 c.2 : «De angelica creatura» (Mediolani 1903).
MARINIS, DOMINGO DE, O. P. († 1669) : *Expositio commentaria in totam primam partem Angelici Doctoris Sancti Thomae* (Lugduni 1662).
MARLETTA, GABRIEL, O. P. († 1678) : *Commentariorum seu scholasticarum controversiarum ad primam partem D. Thomae, volumina septem* (Neapoli 1662-1667).
MAURO, SILVESTRE, S. I. (1619-1687) : *Opus theologicum in tres tomos distributum, in quo praecipua totius theologiae capita pertractantur* (Romae 1687).
— *Quaestiones theologicae* (Romae 1676-79).
MAZZELLA, HORACIO : *Praelectiones scholastico-dogmaticae* t.2 c.2, «De angelis» (Romae 1909).
MÉDICIS, JERÓNIMO DE, O. P. († 1622) : *Formalis explicatio «Summae Theologicae» S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Tractatus de angelis (q.50s)* ed. VICI (1858) t.2 p.1.ª vol.2.
MEZGER, PABLO, O. S. B. (1637-1702) : *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam Sancti Thomae* (Augustae Vindelicorum 1695).
MIGUEL, ALFONSO, O. P. († 1658) : *Commentarium in I p. S. Thomae* (Compluti 1658).
MIGUEL, JUAN DE O. Carm. († 1730) : *Commentaria in I partem Divi Thomae* (Hispali 1720).
MOHRENWALDER, WILLIBALDO, O. P. († 1762) : *Commentaria scholastica seu Theologia speculativa in I partem S. Thomae* (Ginsbergae 1759).
NAVARRETE, BALTASAR, O. P. († 1625) : *Controversiae in Divi Thomae eiusque scholae defensiones*. T.3 : *De angelis (q.50-64)* (Vallisoleti 1634).
NAVARRO, MANUEL, O. S. B. : *Prolegomena de angelis* (Salmanticae 1708)
NAZARIO, JUAN PABLO, O. P. († 1646) : *Commentaria et controversiae in I partem «Summae» Divi Thomae Aquinatis*. T.3 : *De angelis (q.50ss)* (Bononiae 1620).
OREGIO, AGUSTÍN († 1635) : *De Deo et SS. Trinitate, de angelis...* (Romae 1632).
PAQUET, LUIS ADOLFO : *Disputationes theologicae seu commentaria in «Summam Theologicam» D. Thomae: De creatione* disp.3, «De angelis absolute sumptis» (Romae 1905).
PARENTE, P. : *De creatione universali* (Torino 1946).
PÉGUES, TOMÁS, O. P. (1866-1936) : *Commentaire littéral de la «Somme Théologique» de Saint Thomas d'Aquin* (Toulouse 1906-1911).
PERAZZO, JUAN BENEDICTO, O. P. († 1705) : *Ecclesiastes thomisticus*, seu bibliotheca concionatoria ex operibus S. Thomae Aquinatis, Ecclesiae Doctoris, collecta, v. *Angelus* t.1 (Augustae Vindelicorum 1740).
PÉREZ DE VALENCIA, JERÓNIMO, O. M. V. de Mercede : *In Primam Partem* t.2 (Valentiae 1548).
PERI, JACINTO, O. S. B. († 1732) : *Quaestiones theologicae in universam «Summam» Divi Thomae Aquinatis* (Styriae 1719-1732).
PISA, RAINERIO DE, O. P. († 1351) : *Panthcologia ordine alphabetico*, ed. NICOLAI, O P. (Lugduni 1670s).
PLATINA, JOSÉ MARÍA († 1743) : *De angelis et daemonibus* (Bononiae 1740).
PREINGUE, JORDÁN, O. P. († 1752) : *Theologia speculativa et moralis*. T.1 : *De Deo uno et trino, de opere sex dierum, de angelis, de statibus natura et ultimo fine* (Gandavi 1745).
PUTEANO, JUAN, O S. A. († 1623) : *Commentarii in «Summam Theologicam» Divi Thomae Doctoris Angelici* (Tolosae 1627).

QUIRICO, JOSÉ MARÍA, O. Carm. († 1701) : *De ss. angelis custodibus* (Lucae 1050).
REDING, AGUSTÍN, O. S. B. (1620-1692) : *Theologia scholastica ad normam Theologorum Salisburgensium* (Typis Monasterii Einsiedlensis 1787).
RIPA, RAFAEL, O. P. († 1611) : *Quaestiones et dubitationes scholasticae ad totam I partem Sancti Thomae* (Venetiis 1609).
SALMANTICENSES, O. C. D. : *Cursus theologicus. Tractatus de angelis* (Parisiis 1877) t.4.
SAN, LUIS DE, S. I. († 1904) : *Tractatus de Deo creatore* (Brugis 1890).
SATOLLI, FRANCISCO, cardenal (1839-1910) : *Praelectiones in «Summam Theologicam» Divi Thomae Aquinatis. De operat. divin.* disp.8, «De spiritualibus creaturis» (Romae 1885).
SCHEEBEN, MATÍAS JOSÉ († 1888) : *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Freibourg im Brisgau 1878).
SERRA, MARCOS, O. P. († 1650) : *Summa commentariorum in I partem «Summae» Sancti Thomae* (Romae 1653-1662) t.3.
SIBYLLA, BARTOLOMÉ, O. P. († 1490) : *Speculum peregrinarum quaestionum, scilicet de animabus rationalibus in coniuncto et separatis, deque angelis bonis et malis multisque aliis scitu dignissimis* (Romae 1493).
SILVA PACHECO, DIEGO, O. S. B. († 1677) : *In I partem S. Thomae volumina quatuor* (Matriti 1663-65).
SIRENIO, JULIO, O. S. Hieron. : *De unitate naturae angelicae libri III* (Bononiae 1578).
SONCINAS, PABLO BARBO, O. P. († 1494) : *Quaestiones metaphysicales super divina sapientia Aristotelis* (Lugduni 1579).
STOLZ, ANS., O. S. B. : *Manuale theologiae dogmaticae* (Friburgi-Brisgoviae 1941).
SYLVIO, FRANCISCO (1581-1649) : *Commentarii in totam primam partem S. Thomae Aquinatis q.50s* (Venetiis 1726) t.1.
TANQUEREY, AD. († 1932) : *Synopsis theologiae dogmaticae specialis.* T.1 : *De Deo creante et elevante* c.2, «De angelis» (Romae-Tornaci-Parisiis 1911).
TOMÁS, DOMINGO DE SANTO, O. P. († 1674) : *Summa theologiae in triplex compendium tripartita, sive tirocinium theologiae* (Olissiponae 1670).
TOMÁS, JUAN DE SANTO, O. P. (1589-1644) : *Cursus theologicus. Tractatus de angelis,* ed. VIVES, t.4 (Parisiis 1884).
TRINIDAD, FELIPE DE LA SANTÍSIMA, O. C. D. († 1671) : *«Summa Theologiae» thomisticae, seu disputationes in omnes partes «Summae» Sancti Thomae: In I partem* (Lugduni 1653).
UVADANO, JUAN SIRO, O. P. († 1730) : *Universa thomistica theologia dogmatico-speculativa* (Bononiae 1727).
VAL, HONORATO DEL, O. S. A. († 1910) : *Sacra theologia dogmatica* (Matriti 1906).
VAN NOORT, G. : *Tractatus de Deo Creatore* sect.2, «De angelis» (Amstelodami 1912).
VICENTE, GABRIEL DE SAN, O. C. († 1671) : *Commentaria in «Summam» Divi Thomae* t.1 (Romae 1664).
VIGUIER, JUAN, O. P. († 1550) : *Institutiones ad christianam theologiam, sacrarum Litterarum universaliumque conciliorum auctoritate necnon doctorum ecclesiasticorum eruditione confirmatae: De angelis* (Venetiis 1571).
VILLAR, TOMÁS, O. P. († 1647) : *Summa controversiarum in I partem Angelici Doctoris Sancti Thomae.* T.2 : *De Trinitate et de angelis* (Barcinonae 1638).

VIVES, JOSÉ CALASANZ, cardenal, O. M. Cap. († 1913) : *Summula «Summae Theologiae» Angelici Doctoris* (Romae 1912).
WIGGERS, o WIGERIO, JUAN (1571-1639) : *Commentaria in I partem S. Thomae: De angelis* (Lovanii 1558).
WOLAUF, HUGO, O. P. († 1719) : *De Deo uno et trino, de beatitudine et de angelis, de incarnatione et gratia* (Augustae 1709).
XANTES MARIALES, O. P. (1580-1660) : *Controversiae ad universam «Summam Theologiae» Divi Thomae Aquinatis* t.1 (Venetiis 1624).
ZACCHERINI, GODOFREDO († 1938) : *Theologiae dogmaticae speculativae cursus* (Taurini 1922).
ZANARDI, MIGUEL, O. P. († 1642) : *Commentaria in universam I partem S. Thomae. Tractatus de Deo et attributis, de Trinitate et angelis* (Venetiis 1620).
ZIEGLER, AMBROSIO, O. S. B. : *De angelis* (Salisburgi 1725).
ZUBIZARRETA, VALENTÍN, O. C. D. († 1947) : *Theologia dogmatico-scholastica.* T.2 : *De Deo Creatore* sect.4, «De angelis» (Bilbao 1937).
ZUMEL, FRANCISCO, mercedario († 1607) : *In primam partem D. Thomae commentaria.* T.2 : *De angelis (q.50-64 et 106-114)* (Salmanticae 1587).

IV. Autores de inspiración no tomista

ALARCÓN, DIEGO DE, S. I. († 1634) : *Theologiae scholasticae pars I* (Lugduni 1633).
ALBERTINI, FRANCISCO, S. I. († 1619) : *Corollaria seu quaestiones theologicae praecipue in I et III partem S. Thomae* (Lugduni 1610).
ALDRETE, BERNARDO, S. I. († 1657) : *Commentaria et disputationes in I partem Divi Thomae* (Lugduni 1662).
ALEGRE, FRANCISCO JAVIER, S. I. († 1788) : *Institutionum theologicarum libri 18* (Venetiis 1789s).
ANTOINE, PABLO GABRIEL, S. I. († 1741) : *Theologia universa speculativa et dogmatica.* T.1 : *Tractatus de angelis* (Venetiis 1743).
ARAÚJO, JOSÉ, S. I. († 1759) : *Cursus theologicus* (Ulyssipone 1734s).
ARRIAGA, RODRIGO DE, S. I. (1592-1667) : *Disputationes theologicae in S. Thomae «Summa».* T.2 : *De angelis* (Antwerpiae 1644).
ARRUBAL, PEDRO DE, S. I. (1559-1608) : *Commentarii ac disputationes in I partem D. Thomae* (Matriti 1619-22).
AURÉOLO, PEDRO, O. F. M. († c. 1340) : *In libros «Sententiarum»* (Romae 1596s).
BACONTHORP, JUAN, O. C. († 1346) : *Commentaria seu quaestiones super quatuor libros «Sententiarum»* (Cremonae 1618).
BARÓN, BUENAVENTURA, O. F. M. († 1696) : *Doctor Subtilis in materia de angelis defensus et qq. novitate amplificatus* (Florentiae 1670).
BASSOLIS, JUAN DE, O. F. M. († 1347) : *Commentaria in IV «Sententiarum»* (Parisiis 1517).
BECANO o VAN DER BEEK, MARTÍN, S. I. († 1624) : *In I partem S. Thomae: De Deo Uno et Trino, de angelis, de operibus sex dierum* (Duaci 1631).
BERAZA, BLAS, S. I. († 1936) : *De Deo creante* (Bilbao 1921).
BERTI, J. LORENZO, O. S. A. († 1766) : *Opus de theologicis disciplinis* (Romae 1750).
BIEL, GABRIEL († 1495) : *Collectorium in IV libros «Sententiarum»* (Lugduni 1532).
BUBALO, ESTEBAN, S. I. : *Commentationum angelicarum in universam angelici doctoris tractationem de angelis* (Lugduni 1622).

Busano, Alberto Knoll de, O. F. M. Cap.: *Institutiones theologiae theoreticae seu dogmatico-polemicae.* P.2.ª: *De Deo in relatione ad mundum spectato* sect.1 c.3, «De angelis» (Augustae Taurinorum 1883).

Carovinfa, Clemente Bancasio de: *De angelis* (Neapoli 1646).

Casajoana, Valentín, S. I. († 1889): *Disquisitiones scholastico-dogmaticae.* T.4: *De creaturis in ordine ad Deum* p.1.ª disp.1, «De angelis» (Barcinonae 1894).

Casati, Pablo, S. I.: *De angelis disputationes theologicae* (Placentiae 1703).

Cocaleo, Viator, O. M. Cap. († 1793): *Tentamina theologico-scholastica* (Bergomi 1768).

Colonia, Juan de, O. Conv. (c. 1340): *Commentaria in quatuor libros «Sententiarum»* (Venetiis 1473).

Coninck, Egidio, S. I. († 1633): *Commentaria ac disputationes in universam «Summam»* (Antwerpiae 1645).

Conradi, José, S. I. († 1767): *De opere sex dierum, angelis, actibus humanis et beatitudine* (Olmucii 1761).

Córdoba, Antonio de, O. F. M. († 1578): *Commentariā in quatuor libros «Sententiarum»* (Compluti 1569).

Cortés, Pablo: *«Sententiarum» libri quatuor* (Romae 1504).

Delgadillo, Cristóbal, O. F. M. (c. 1664): *Secundum principium complutense, seu De angelis tractatus* (Compluti 1652).

Durand, Bartolomé († 1720): *Clypeus scotisticae theologiae contra novos eius impugnatores* (Venetiis 1709).

Durando de San Porciano, O. P. († 1334): *In Petri Lombardi «Sententias theologicas» commentariorum libri quatuor* (Antwerpiae 1557).

Echeverría, Carlos Félix, S. I. (1649-1699): *De angelis* (Compluti 1697).

Escoto, Juan Duns, O. F. M. († 1308): *Opus Oxoniense. De verum principio*, ed. Vives (Parisiis) vol.4.
— *In II «Sententiarum»* (Antwerpiae 1620).

Esparza, Martín de, S. I. († 1670): *Quaestiones disputandae de angelis* (Romae 1659).

Evia, Francisco: *Thesaurus angelorum* (Asturicae 1547).

Fassoli, Jerónimo di, S. I. († 1639): *Commentaria in I partem S. Thomae* (Lugduni 1623).

Ferchio, Mateo, O. M. Conv.: *De angelis tractatus theologicus ad mentem D. Bonaventurae* (Venetiis 1658).

Frassen, Claudio, O. F. M. († 1711): *Scotus academicus, seu universa Doctoris Subtilis theologica dogmata* (Romae 1903).

Gante, Enrique de († 1293): *Quodlibeta* (Venetiis 1613).

Gener, Juan B., S. I. († 1781): *Theologia dogmatico-scholastica* (Romae 1777).

Granado, Diego, S. I. (1572-1632): *Commentarii in universam I partem S. Thomae* (Hispali 1623).

Herrera, Agustín de, S. I. († 1684): *De angelis (In I p., q.50-65 et 106-114)* (Compluti 1675).

Herrera, Francisco de, O. M. Reg. Observ. (c.1600): *De angelis* (Salmanticae 1595).

Huarte, Gabriel, S. I.: *De Deo creante et elevante* (Romae 1917).

Hurter, H., S. I. († 1914): *Theologiae dogmaticae compendium.* T.2: *De Deo creatore* tr.6 sect.3, «De angelis» (Oeniponte 1891).

Inghen, Marsillo de († 1396): *Quaestiones super quatuor libros «Sententiarum»* (Argentinae 1501).

Ivo Parisiense, O. M. Cap.: *Theologia naturalis.* T 2: *De immortalitate animae, de angelis et daemonibus* (Parisiis 1638).

Jaszlinsky, S. I. († 1784): *De angelis, beatitudine et actibus humanis* (Tyrnaviae 1762).

Juenin, Gaspar, Orator. († 1727): *Institutiones theologicae ad usum seminariorum.* P.3.ª: *De Deo creatore* dissert.1, «De angelis» (Antwerpiae 1746).

Kamperger, Francisco María, S. I. († 1698): *Quaestiones et responsa theologica de Deo uno et trino, de angelis et beatitudine* (Eystadii 1705).

Lahousse, G., S. I. († 1928): *De Deo creante et elevante* (Brugis 1904).

Lercher, Luis, S. I.: *Institutiones theologicae dogmaticae: De Deo creante et elevante* l.3 c.5, «De angelis» (Oeniponte 1834).

L'Herminier, Nicolás († 1775): *Summa theologiae ad usum scholae* (Parisiis 1720).

Lugo, Francisco de, S. I. (1580-1642): *Theologia scholastica in I partem Divi Thomae: De Deo, de Trinitate et de angelis* (Lugduni 1647).

Macrini, César, S. I. († 1651): *Selecta de substantiis immaterialibus* (Neapoli 1660).

Martinón, Juan, S. I. (1586-1662): *Disputationes theologicae quatuor tomis distinctae, quibus universa theologia scholastica clare, breviter et accurate explicatur.* T.1: *De Deo et de angelis* (Burdigalae 1644).

Mastrio, Bartolomé, O. F. M. († 1676): *Disputationes theologicae ad mentem Duns Scoti* (Venetiis 1675).

Mayor, Juan, o John Mayr († c.1540): *Reportata super IV libros «Sententiarum»* (Parisiis 1517s).

Mazzella, Camilo, S. I. († 1900): *De Deo creante praelectiones dogmaticae* disp.2, «De angelica substantia» (Romae 1896).

Mediavilla, Ricardo de, O. F. M. († 1300): *Commentarium in quatuor libros «Sententiarum»* (Venetiis 1507-1509).

Mendive, José, S. I. († 1896): *Institutiones theologicae dogmatico-scholasticae: De Deo creatore et gubernatore* tr.1, «De angelis» (Vallisoleti 1895).

Meracio, Luis, S. I. († 1664): *Disputationes in «S. Theol.» S. Thomae. Tractatus de angelis* t.1 (Lutetiae Parisiorum 1633).

Minges, Parthenio, O. F. M.: *Compendium theologiae dogmaticae specialis* pars prior membr.2 c.2, «De angelis» (Ratisbonae 1921).

Molina, Luis, S. I. († 1600): *Comm. in I partem Divi Thomae (q.50s)* (Venetiis 1594).

Montefortino, Jerónimo de, O. F. M. († 1728): *Ioannis Duns Scoti summa theologica ex universis operibus eius concinnata, iuxta ordinem et dispositionem «Summae» S. Thomae* (Romae 1903).

Muncunill, J., S. I. († 1929): *Tractatus de Deo creante* (Barcinonae 1922).

Ockam, Guillermo de († 1359): *Super Magistrum Sententiarum libr. IV* (Lugduni 1497).

Palmieri, Domingo, S. I. († 1909): *De Deo creante* (Romae 1877).
— *Pneumatologia* (Romae 1876).
— *De creatione et de praecipuis creaturis* (Romae 1910).
— *De ordine supernaturali et de lapsu angelorum* (Romae 1910).

Perrone, Juan, S. I. († 1876): *Praelectiones theologicae. Tractatus de Deo creatore* p.1.ª, «De angelis» (Romae 1836).

Pesch, Cristián, S. I. (1853-1926): *Praelectiones dogmaticae.* T.3: *De Deo Creante* sect.5, «De angelis» (Friburgi Brisgoviae 1894-99).

PITTAVIO, DIONISIO, S. I. († 1647) : *Opus de theologicis dogmatibus.* T.1 : *De angelis* (Venetiis 1757).
QUIRÓS, ANTONIO BERNARDO DE, S. I. († 1668) : *Disputationes theologicae: De Deo, praedestinatione, Trinitate et angelis* (Lugduni 1658).
REICHENBERGER, MAXIMILIANO, S. I. († 1673 ó 76) : *Compendium theologiae circa Deum, angelos et hominem* (Pragae 1667).
RÍMINI, GREGORIO DE, O. E. S. A. († 1358) : *Lectura in I et II «Sententiarum»* (Venetiis 1518).
RIPALDA, J. MARTÍNEZ DE, S. I. († 1648) : *Brevis expositio Magistri Sententiarum* (Venetiis 1737).
SALVIATIS, JORGE BENIGNO DE, O. M. Conv. : *Quaestiones de natura angelica libri 9 in modum dialogi* (Florentiae 1499).
— *Liber de natura caelestium spirituum quos angelos vocamus* (Florentiae 1499).
SCHOUPPE, FRANCISCO XAV., S. I. († 1904) : *Elementa theologiae dogmaticae.* T.1 : *De creatione* c.2, «De angelis» (Parisiis 1861).
SGAMBATI, ANDRÉS, O. F. M. : *Opus de theologicis institutis* t.5 l.9, *in quo de angelis disputatur,* p.1-106 (Matriti 1832).
SIMMONET, EDMUNDO, S. I. († 1733) : *Institutiones theologicae scholasticae polemicae* (Venetiis 1731).
SUÁREZ, FRANCISCO, S. I. (1548-1617) : *De angelis* (Lugduni 1635).
TANNER, ADÁN, S. I. († 1632) : *Universa theologia scholastica speculativo-practica ad methodum S. Thomae* t.1 disp.5, «De angelis» (Ingolstadii 1626-7).
— *Supplementum quatuor complectens disputationes, scilicet: de ipsa sacrae theologiae scientia, de Deo et attributis divinis, de angelis, de sanctissimo missae sacrificio* (Ingolstadii 1620).
TIFANO, CLAUDIO, S. I. († 1641) : *De spiritualibus creaturis, angelis, animabus et daemonibus* (Parisiis 1641).
TOLEDO, FRANCISCO, cardenal, S. I. (1532-1596) : *In primam partem Divi Thomae commentaria* t.1 (Romae 1869).
TORRES, LUIS, S. I. : *De Trinitate et de angelis* (Lugduni 1625).
VALENCIA, GREGORIO DE, S. I. († 1603) : *Commentarii theologici tomi IV, in quibus omnes materiae, quae continentur in «Summa» Divi Thomae Aquinatis, explicantur* t.1 (Ingolstadii 1591).
VÁZQUEZ, GABRIEL, S. I. (1551-1604) : *Commentarii ac disputationes in «Summam» Divi Thomae: In I partem* (Lugduni 1620).
WIRCEBURGENSES, S. I. : *Theologia dogmatica.* T.2 : *De angelis* (Parisiis 1880).
WOELKER, FRANCISCO, S. I. († 1714) : *De Deo et angelis* (Pragae 1705).
XIMÉNEZ DE GERONA, FRANCISCO, O. F. M. Conv. : *De la naturaleza angélica* (Burgos 1516).
YSAMBERTO, NICOLÁS (1569-1642) : *Commentaria in «Summam» Sancti Thomae* (Parisiis 1639).

INTRODUCCION A LA CUESTION 50

DE LA NATURALEZA DE LOS ANGELES

Antes de estudiar la naturaleza de una cosa, lo primero que debe sabersẽ de ella, y así lo determina ordinariamente Santo Tomás, es si la cosa existe, para poder después determinar su esencia y sus operaciones. Pero tratándose de los ángeles comienza nuestro Santo consideraando la naturaleza, sin proponerse, al parecer expresamente, la cuestión de su existencia, si bien en el primer artículo de esta cuestión el razonamiento conduce simultáneamente a persuadir la existencia de los seres inmateriales o espirituales, a quienes la Sagrada Escritura llama ángeles, y a determinar que tienen que ser tales, es decir, perfectamente espirituales.

Mas la naturaleza de los ángeles puede considerarse de dos maneras: 1.ª, en sí misma y absolutamente (q.50), y 2.ª, con relación a otras cosas, como son los cuerpos o cosas corpóreas (q.51), el lugar (q.52) y el movimiento local (q.53).

Respecto a la naturaleza de los ángeles considerada en sí misma, estudia el Angélico Maestro los puntos siguientes: 1.º, si existen ángeles o seres del todo incorpóreos (a.1); 2.º, supuesto que existan y sean tales, si están compuestos de materia y forma (a.2); 3.º, si hay un gran número de ángeles (a.3); 4.º, si difieren específicamente unos de otros (a.4), y 5.º, por último, si son incorruptibles o inmortales.

CUESTION 50

(In quinque articulos divisa)

De substantia angelorum absolute

De la substancia de los ángeles en sí misma

Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae (cf. q.47 introd.). Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali (q.65); tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo (q.75).

Correspóndenos ahora tratar de la distinción entre la criatura corporal y la espiritual. Y en primer lugar, de la criatura totalmente espiritual, que en la Sagrada Escritura es llamada ángel; en segundo lugar, de la criatura puramente corporal, y en tercero, de la compuesta de un elemento corporal y otro espiritual, cual es el hombre.

Acerca de los ángeles debemos considerar: primero, lo que pertenece a su substancia; segundo, lo referente a su entendimiento; tercero, lo que se refiere a su voluntad, y cuarto, lo que se relaciona con su creación. La substancia, por su parte, se ha de considerar en sí misma y en comparación con los seres corporales.

En cuanto a la substancia en sí misma, se han de averiguar cinco cosas.

Primera: si existe alguna criatura enteramente espiritual y del todo incorpórea.

Segunda: dado que el ángel lo sea, averiguar si está compuesto de materia y forma.

Tercera: se ha de tratar de su número.

Cuarta: de la diferencia que hay entre ellos.

Quinta: de su inmortalidad e incorruptibilidad.

Circa vero angelos, considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quae pertinent ad eorum intellectum (q.54); tertio, de his quae pertinent ad eorum voluntatem (q.59); quarto, de his quae pertinent ad eorum creationem (q.61). De substantia autem eorum considerandum est et absolute, et per comparationem ad corporalia (q.51).

Circa substantiam vero eorum absolute, quinque quaeruntur.

Primo: utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea.

Secundo: supposito quod angelus sit talis, quaeritur utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

Tertio: quaeritur de multitudine eorum.

Quarto: de differentia ipsorum ab invicem.

Quinto: de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULO 1

Utrum angelus sit omnino incorporeus [a]

Si el ángel es totalmente incorpóreo

Dificultades. Parece que el ángel no es del todo incorpóreo.

1. Lo que sólo es incorpóreo con respecto a nosotros y no con relación a Dios, no es absolutamente incorpóreo. Pero, como dice el Damasceno, "el ángel, con relación a nosotros, se llama incorpóreo; más, comparado con Dios, hallamos que es corpóreo y material". Luego no es absolutamente incorpóreo.

2. Según demuestra el Filósofo, nada que no sea cuerpo se mueve. Pero el Damasceno dice que "el ángel es una substancia intelectual en perpetuo movimiento". Luego es substancia corpórea.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus non sit omnino incorporeus.

1. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos, et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit, in libro II [1], quod angelus «incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos, sed comparatus ad Deum, corporeus et materialis invenitur». Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI «Physic.» [2]. Sed Damascenus dicit ibidem quod «angelus est substantia intellectualis semper mobilis». Angelus ergo est substantia corporea.

[a] *Cont. Gen.* 2,46.49; *De angelis* c.18.

[1] *De fide orth.* l.2 c.3: MG 94,866.

[2] C.4 n.1 (BK 234b10-20): S.TH., lect.5 n.10-19.

3. Praeterea, Ambrosius dicit, in libro «De Spiritu Sancto» [3]: «Omnis creatura certis suae naturae circumscripta est limitibus». Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturae, ut patet in Psalmo 148,2: «Laudate Dominum, omnes angeli eius»; et postea subditur: «Quoniam ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt». Ergo angeli sunt corporei.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 103,4 [4]: «Qui facit angelos suos spiritus».

Respondeo dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra (q.14 a.8; q.19 a.4) ostensum est. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit in IV «Physic.» [5]. Et ex his processit sadducaeorum error, dicentium «non esse spiritum»

3. Dice San Ambrosio que "toda criatura está circunscrita por los límites invariables de su naturaleza". Pero estar circunscrito es lo propio de los cuerpos. Luego toda criatura es corpórea. Mas los ángeles son criaturas de Dios, como comprueban las palabras del Salmista cuando dice: "Alabad al Señor todos sus ángeles"; y después añade: "porque El lo dijo, y fueron hechos; El lo mandó, y fueron creados". Luego los ángeles son corpóreos.

Por otra parte, se dice en el Salterio: "El que hace a sus ángeles espíritus" [1].

Respuesta. Es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas. Lo que principalmente se propone Dios en las criaturas es el bien, consistente en que se asemejen a El. Pero la semejanza del efecto a la causa se considera perfecta cuando el efecto la imita según aquello por lo cual la causa produce su efecto, v. gr., el calor, que produce un cuerpo caliente; y Dios, según hemos visto, produce a la criatura por su entendimiento y por su voluntad. Luego para la perfección del universo se requiere la existencia de algunas criaturas intelectuales. Mas el entender no puede ser acto del cuerpo ni de facultad alguna corpórea, porque todo cuerpo está sometido al tiempo y al espacio. Por consiguiente, para que el universo sea perfecto, es necesario que exista alguna criatura incorpórea [2].

Sin embargo, los antiguos, que ignoraron la existencia de la facultad intelectual y tampoco distinguieron entre el entendimiento y el sentido, pensaron que en el mundo no existe sino lo que perciben los sentidos y la imaginación; y como al alcance de la imaginación no están más que los cuerpos, juzgaron, como dice el Filósofo, que en el mundo no hay ser

[3] L.1 c.7: ML 16,753.

[4] Vide Heb. 1,7.

[5] C.6 n.2 (BK 213a22): S.TH., lect.9 n.4; c.7 n.1 (BK 213b31): S.TH., lect.10 n.4

alguno que no sea cuerpo; y de aquí procedió el error de los saduceos, quienes decían que "el espíritu no existe".—Pero el solo hecho de que el entendimiento sea superior al sentido prueba razonablemente la existencia de seres incorpóreos, que sólo el entendimiento puede conocer.

Soluciones. 1. Las substancias incorpóreas son algo intermedio entre Dios y las criaturas corporales. Pero ocurre que el medio, comparado con uno de los extremos, parece el otro extremo; y así un cuerpo tibio, comparado con otro caliente, parece frío; y por esta razón se dice que los ángeles, comparados con Dios, son materiales y corpóreos, mas no porque en ellos haya nada de naturaleza corpórea [3].

2. En el texto citado se toma el movimiento en el sentido en que se llama movimiento a los actos de entender y de querer, y, por tanto, el que se llame al ángel "substancia en perpetuo movimiento" es debido a que de hecho está entendiendo siempre, no unas veces en acto y otras en potencia con nosotros [4]. Por donde se ve que la dificultad se funda en un equívoco.

3. Estar circunscrito por límites locales es propio del cuerpo; pero estarlo por límites esenciales es común a toda criatura, sea cuerpo o espíritu; y por esto dice San Ambrosio que, si bien algunas cosas no están contenidas en lugares corpóreos, no por eso dejan de estar circunscritas por la substancia.

(Act. 23,8).—Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas, a solo intellectu comprehensibiles.

Ad primum ergo dicendum quod substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quod angeli, Deo comparati, sunt materiales et corporei: non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

Ad secundum dicendum quod motus ibi accipitur prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus «substantia semper mobilis», quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex aequivoco.

Ad tertium dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum: sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturae, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius, in libro «De Spir. Sanct.» (l.c.); quod licet quaedam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiae non carent.

ARTICULO 2

Utrum angelus sit compositus ex materia et forma [a]

Si el ángel está compuesto de materia y forma [5]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus sit compositus ex materia et forma.

1. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quae, adveniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in VIII «Metaph.» [6]. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed angelus est in genere substantiae. Ergo est compositus ex materia et forma.

2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiae sunt recipere et substare, unde dicit Boetius, in libro «De Trin.» [7], quod «forma simplex subiectum esse non potest». Haec autem inveniuntur in angelo. Ergo angelus est compositus ex materia et forma.

3. Praeterea, forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed angelus non est actus purus: hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

4. Praeterea, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quae non est in materia, est forma infinita. Sed forma angeli non est infinita: quia omnis creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [8], quod «primae creaturae sicut incorporales et immateriales intelliguntur».

Dificultades. Parece que el ángel está compuesto de materia y forma.

1. Todo lo contenido en algún género está compuesto del género y de una diferencia, que, unida al género, constituye la especie. Mas el género se toma de la materia, y la diferencia, de la forma. Luego todo lo que pertenece a algún género es un compuesto de materia y forma. Pero el ángel pertenece al género de substancia. Luego es compuesto de materia y forma.

2. En todo lo que se hallen las propiedades de la materia hay materia, y las propiedades de la materia son recibir y ser sujeto; y de aquí que diga Boecio que "la forma simple no puede ser sujeto". Pero estas cosas se hallan en el ángel. Luego está compuesto de materia y forma.

3. La forma es acto. Luego lo que es solamente forma es acto puro. Pero el ángel no es acto puro, cosa que pertenece exclusivamente a Dios. Luego no es solamente forma, sino que tiene una forma recibida en materia.

4. Hablando con propiedad, la forma está limitada y agotada por la materia. Luego la forma que no es recibida en materia es infinita. Pero la forma del ángel no es infinita, porque toda criatura es finita. Luego la forma del ángel está en una materia.

Por otra parte, dice Dionisio que "las criaturas primeras, por ser incorpóreas, se consideran inmateriales".

---

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2; 2 d.3 q.1 a.1; *De ente et ess.* c.5; *Cont. Gen.* 2,50-51; *De spirit. creat.* a.1; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De angelis* c.5ss; *Quodl.* 3 q.8; *Compend. theol.* c.74.

[6] VII c.2 n.7 (Bk 1043a2-19): S.Th., lect.2 n.1696.

[7] L.1 c.2: ML 64,1250.

[8] § 1: MG 3,694; S.Th., lect.1.

Respuesta. En opinión de algunos, los ángeles están compuestos de materia y forma, y esto fué lo que Avicebrón se empeñó en demostrar. Para ello supone que, cuanto intelectualmente es distinto, se distingue también en la realidad, y como el entendimiento percibe en la substancia incorpórea algo por lo cual se distingue de la corporal y algo por lo cual conviene con ella, pretendió deducir que aquello por lo cual la substancia incorpórea difiere de la corpórea es para ella como la forma, y aquello que por su carácter de común sustenta la forma distintiva es su materia. Basado en esto, dice que una y la misma es la materia universal que se halla en los seres espirituales y en los corporales [6], entendiendo que la forma de la substancia incorpórea está impresa en la materia de los seres espirituales de la misma manera que la forma cuantitativa lo está en la materia de los corporales.

Mas a primera vista se advierte la imposibilidad de que sea una misma la materia de los seres espirituales y la de los corporales [7]. No es posible que la forma espiritual y la corporal sean recibidas en la misma porción de materia, porque en tal caso la misma cosa sería material y espiritual. Sería, pues, necesario que la forma corpórea fuese recibida en una porción de la materia y en otra distinta la forma espiritual. Pero la materia no es divisible en partes sino en cuanto se concibe como dotada de extensión, desaparecida la cual, queda, como dice el Filósofo, una substancia indivisible. Por tanto, sería necesario que la materia de los seres espirituales tuviese extensión, y esto es imposible. Luego es imposible que la materia de los seres corporales y la de los espirituales sea la misma.

Respondeo dicendum quod quidam [9] ponunt angelos esse compositos ex materia et forma. Et hunc opinionem astruere nititur Avicebron in libro «Fontis vitae» [10]. Supponit enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma: et illud quod subiicitur huic formae distinguenti quasi communi, sit materia eius. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium: ut intelligatur quod forma incorporeae substantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium.

Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae: quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate: qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I «Physic.» [11]. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit subiecta quantitati: quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium.

[9] ALEX. HALENS, *Sum. Th.* 1-2 n.106; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.3 a.1 q.1, et fere omnes magistri franciscani.
[10] C.2 n.10 (BK 185b16): S.TH., lect.3 n.4.
[11] Tr.2 c.16; 3 c.46.

Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem: sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis.

Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sint in seipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut supra (q.3 a.3 ad 1) dictum est.

Pero hay más. Es imposible que la substancia espiritual tenga ningún género de materia. La operación de todo ser es según el modo de su substancia. Mas el acto de entender es una operación enteramente inmaterial, como se comprueba examinando su objeto, que es de donde toman todos los actos su naturaleza y especie. En efecto, una cosa cualquiera se entiende por cuanto se halla abstraída de la materia, ya que las formas existentes en la materia son formas individuales que, en cuanto tales, no son percibidas por el entendimiento. Por consiguiente, toda substancia intelectual es enteramente inmaterial [8].

Por lo demás, no es necesario que las cosas intelectualmente distintas sean distintas en la realidad, porque el entendimiento no percibe las cosas según el modo de ser de ellas, sino según el suyo; y de aquí que las cosas materiales, inferiores a nuestro entendimiento, tengan en él un modo de ser más simple que en sí mismas. Pero las substancias angélicas están por encima de nuestro entendimiento, y de aquí que nuestro entendimiento no puede alcanzar a percibirlas tal y como son en sí mismas, sino que las concibe a su modo, o sea como percibe las cosas materiales, que es también como concibe a Dios, según hemos visto.

Ad primum ergo dicendum quod differentia est quae constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus: quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII «Metaph.» [12]. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia: unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est

Soluciones. 1. Los que constituye la especie es la diferencia. Ahora bien, todo ser es constituído en una especie por el hecho de ser determinado a un grado especial del ser, porque las especies de las cosas son como los números, que difieren por la adición o la substracción de una unidad, como dice el Filósofo. Mas ocurre que, en los seres materiales, una cosa es lo que determina a tal grado especial, a saber, la forma, y otra lo que es determinado, o sea la materia, y por esto de una se toma el género y de otra la diferencia. En

[12] VII c.3 n.8 (BK 143b34); S.TH., lect.3 n.1723.

cambio, en los seres inmateriales, lo que determina no es distinto de lo determinado, sino que una y otra cosa ocupan por sí mismas un determinado grado entre los seres, y de aquí que en ellos el género y la diferencia no se toman de elementos distintos, sino de una y la misma realidad. Esta, sin embargo, difiere según nuestra manera de concebirla, ya que, en cuanto nuestro entendimiento la considera como indeterminada, encuentra en ella la razón de género, y en cuanto la considera como determinada halla la de diferencia.

2. La razón alegada es la misma que se expone en el libro titulado "Fuente de la vida", y sería demostrativa si el modo de recibir del entendimiento fuese el mismo que el de la materia. Pero esto es evidentemente falso. La materia recibe la forma para ser constituída por ella en un ser de determinada especie, verbigracia, en aire, en fuego, etc. Pero no es así como el entendimiento recibe la forma, ya que, de lo contrario, se verificaría la opinión de Empédocles de que "conocemos la tierra por la tierra y el fuego por el fuego", sino que la forma inteligigle está en el entendimiento según la razón misma de forma, puesto que así es conocida por el entendimiento y, por consiguiente, tal suscepción no es la recepción propia de la materia, sino la de una substancia inmaterial [9].

3. Si bien en el ángel no hay composición de forma y materia, hay, sin embargo, la de acto y potencia cual se pone de manifiesto partiendo del estudio de los seres naturales, que tienen una doble composición. La primera que vemos es la de materia y forma, de las cuales resulta una naturaleza determinada. Mas la naturaleza de este modo compuesta no es su ser, sino que el ser es su acto, por lo cual se compara con

aliud determinans et determinatum: sed unaquaeque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem. Quod tamen differt secundum considerationem nostram: inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; inquantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae.

Ad secundum dicendum quod ratio illa ponitur in libro «Fontis vitae». Et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel aëris, vel ignis, vel cuiuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam: alioquin verificaretur opinio Empedoclis [13], qui posuit quod «terram terra cognoscimus, et ignem igne». Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formae: sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiae, sed est receptio substantiae immaterialis.

Ad tertium dicendum quod, licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex «quo est» et «quod est», vel ex «esse» et «quod est», ut Boetius dicit [14]: nam «quod est» est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est «quo» substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra (q.3 a.4) ostensum est. Unde solus Deus est actus purus.

Ad quartum dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod eorum formae non sunt receptae in alio. Sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum; esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro «De causis» [15], quod intelligentia est «finita superius», inquantum scilicet recipit esse a suo superiori: sed est «infinita inferius», inquantum non recipitur in aliqua materia.

[13] Vide ARIST., *De anima* l.1 c.2 n.6 (BK 404b13): S.TH., lect.4 n.45.

[14] *De hebdom.*: ML 64,1311; S.TH., lect.1. [15] Prop.16: S.TH., lect.16.

su ser como la potencia con el acto. Luego, suprimida la materia, y supuesto que la forma existe sin materia, todavía permanece la composición de la forma con el ser, como la de la potencia con el acto. Esta es, pues, la composición que hay que entender en los ángeles [10], y esto es asimismo lo que piensan algunos cuando dicen que el ángel está compuesto del sujeto que es y de aquello por lo cual es, o también del sujeto que es y del ser, como dice Boecio, ya que el sujeto que existe es la misma forma subsistente, y el ser es aquello por lo cual existe la substancia, al modo como la carrera es aquello por lo cual el corredor corre. En Dios, por el contrario, el ser no es distinto de lo que es, según hemos visto, por lo cual solamente Dios es acto puro.

4. De suyo, toda criatura es finita, por cuanto su ser no es algo absoluto subsistente, sino que está limitado a la naturaleza que lo recibe. Esto no obstante, no hay inconveniente en que algunas criaturas sean de algún modo infinitas, y así las criaturas materiales son infinitas por parte de la materia, aunque finitas por parte de la forma, que se halla limitada por la materia en que es recibida. En cambio, las substancias inmateriales creadas son finitas en cuanto a su ser, y, sin embargo, son infinitas en cuanto a que sus formas no son recibidas en otro. Es como si dijéramos que, caso de que existiera la blancura separada, sería infinita en cuanto a la razón de blancura, porque no estaría contraída a ningún sujeto; no obstante lo cual, su ser no sería infinito, porque está determinado a una naturaleza concreta. Y ésta es la razón de que se diga en el libro "De causis" que la inteligencia es "finita por arriba" por cuanto recibe el ser de algo superior a ella, e infinita por abajo, en cuanto a que no es recibida en ninguna materia.

ARTICULO 3

Utrum angeli sint in aliquo magno numero [a]

Si es muy grande el número de los ángeles

Dificultades. Parece que el número de los ángeles no es muy grande.

1. El número es una especie da la cantidad y proviene de la división de lo continuo. Pero esto no se puede dar en los ángeles, que, según hemos dicho, son incorpóreos. Luego los ángeles no pueden ser muy numerosos.

2. Cuanto una cosa se aproxima más a la unidad, menos múltiple es, como se comprueba en los números. Pero la naturaleza angélica es, entre todas las naturalezas creadas, la que más cerca está de Dios. Si, pues, Dios es la máxima unidad, parece que en la naturaleza angélica ha de haber la mínima multiplicidad.

3. El efecto propio de las substancias separadas parece ser el movimiento de los cuerpos celestes. Pero los movimientos de los cuerpos celestes se reducen a un pequeño número, que nosotros podemos observar. Luego los ángeles no son más numerosos que los movimientos de los cuerpos celestes.

4. Dice Dionisio que "todas las substancias inteligibles e intelectuales subsisten a causa de los rayos que emanan de la divina bondad", y los rayos no se multiplican más que por la diversidad de los objetos que los reciben. Pero no se puede decir que la materia sea apta para recibir rayos inteligibles, porque, según hemos visto, las substancias intelectuales son inmateriales. Luego parece que el número de las substancias intelectuales depende de lo que exijan los cuerpos primeros, esto es, los celestes, para que así de alguna manera termine en ellos la marcha de los rayos; de donde se deduce la misma consecuencia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angeli non sint in aliquo magno numero.

1. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in angelis, cum sint incorporei, ut supra (a.1) ostensum est. Ergo angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Praeterea, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Praeterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum caelestium. Sed motus corporum caelestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis comprehendi potest. Ergo angeli non sunt in maiori multitudine, quam motus corporum caelestium.

4. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [16], quod «propter radius divinae bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiae». Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii: cum substantiae intellectuales sint immateriales, ut supra (a.2) ostensum est. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet caelestium, ut ad ea quodammodo processus praedictorum radiorum terminetur. Et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Dan. 7,10: «Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei».

Respondeo dicendum quod circa numerum substantiarum separatarum, diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit [17] substantias separatas esse species rerum sensibilium: utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam. Et secundum hoc oportebat dicere quod substantiae separatae sint secundum numerum specierum sensibilium.—Sed hanc positionem improbat Aristoteles [18], ex eo quod materia est de ratione speciei horum sensibilium. Unde substantiae separatae non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium.

Posuit tamen Aristoteles [19], quod illae naturae perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista, secundum rationem moventis et finis. Et ideo secundum numerum primorum motuum, conatus est advenire numerum substantiarum separatarum.

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacrae Scripturae, Rabbi Moyses, iudaeus, volens utrumque concordare, posuit [20] quod angeli, secundum quod dicuntur substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum caelestium, secundum Aristotelem. Sed posuit quod angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes; et iterum virtutes rerum naturalium, quae

Por otra parte, dice el profeta Daniel que "millares de millares le servían, y diez mil veces cien mil le asistían".

Respuesta. En cuanto a determinar el número de las substancias separadas, los distintos autores han seguido diversos caminos [11]. Platón admitió que las substancias separadas son las especies de las cosas sensibles, que es como admitir que la naturaleza humana existe en estado de separación, y en esta hipótesis era forzoso suponer que el número de las substancias separadas correspondal de las especies sensibles.—Pero Aristóteles reprueba este parecer, fundado en que la materia es de esencia de los seres sensibles; de donde dedujo que las substancias separadas no pueden ser las especies ejemplares de los seres sensibles de este mundo, sino que han de poseer naturalezas superiores a las de las cosas sensibles.

Sin embargo, el propio Aristóteles admitió que aquellas naturalezas perfectas tienen con nuestras cosas sensibles la relación de motores y de fines, y por esto calculó el número de las substancias inmateriales en conformidad con el de los primeros movimientos.

Pero como esto parecía estar en desacuerdo con los documentos de la Sagrada Escritura, Rabí Moisés, que era judío, deseoso de hallar un acuerdo, dijo que los ángeles, en cuanto llamados substancias espirituales, se multiplican según el número de los movimientos de los cuerpos celestes, que es lo que había dicho Aristóteles; pero añadiendo que en la Sa-

---

[a] Infra q.112 a.4 ad 2; *Sent.* 2 d.3 q.1 a.3; *Cont. Gent.* 2,92; *De pot.* q.6 a.6; *De angelis* c.2.

[16] § 1: MG 3,693; S.Th., lect.1.

[17] *Phaedonis* c.48.49; *Parmenid.* c.6.
[18] *Metaph.* I c.9 (Bk 990b6); S.Th., lect.14 n.208.
[19] *Metaph.* II c.8 n.2-10 (Bk 1073a33; 1074a20); S.Th., lect.9.10.
[20] *Doct. Perplex.* p.2.ª c.4.6.

grada Escritura se llama asimismo ángeles a los hombres mensajeros de las cosas divinas, y también a las perfecciones de las cosas naturales que manifiestan la omnipotencia de Dios.—Sin embargo, es ajeno al lenguaje de la Sagrada Escritura el llamar ángeles a las perfecciones de los seres irracionales.

Por consiguiente, se debe decir que los ángeles, en cuanto substancias inmateriales, forman una multitud inmensa, superior a la muchedumbre de los seres materiales, que es lo que dice Dionisio: "Muchos son los ejércitos bienaventurados de las mentes celestes, y tantos que exceden a la medida pobre y mezquina de nuestros números materiales". La razón de esto es porque, como lo que principalmente intenta Dios al crear las cosas es la perfección del universo, cuanto más perfectas sean las cosas, con mayor prodigalidad son creadas por Dios. Pero así como, tratándose de los cuerpos, la grandeza se aprecia por la magnitud, cuando se trata de los seres incorpóreos puede apreciarse por la multitud. En efecto, vemos que los cuerpos incorruptibles, que son los más perfectos, tienen una magnitud que excede sin comparación a la de los corruptibles, puesto que toda la esfera de los elementos activos y pasivos es muy poca cosa en comparación con los cuerpos celestes [12]. Por tanto, es razonable pensar que las substancias inmateriales excedan por su número a las materiales casi sin comparación.

Soluciones. 1. En los ángeles no existe el número que es cantidad discreta, causado por la división de lo continuo, sino el causado por la distinción de las formas y en cuanto la multitud es uno de los trascendentales, del modo que hemos visto.

2. Por su proximidad a Dios, la naturaleza angélica exige tener el

Dei omnipotentiam manifestant.—Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturae, quod virtutes rerum irrationabilium angeli nominentur.

Unde dicendum est quod etiam angeli secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, 14 cap. «Cael. hier.»[21]: «Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem». Et huius ratio est quia, cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, «quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quae sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter[22] secundum magnitudinem corpora corruptibilia: nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum caelestium. Unde rationabile est quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter.

Ad primum ergo dicendum quod in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui: sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra (q.30 a.3) dictum est.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod natura angelica est

[21] § 1: MG 3,321.
[22] Cf. a.4 ad 4; q.112 a.4 ad 2; *De pot.* q.6 a.6.

Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione: non autem ita quod in paucis salvetur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa est Aristotelis in XII «Metaph.» (l.c. in c). Et ex necessitate concluderet, si substantiae separatae essent propter substantias corporales: sic enim frustra essent immateriales substantiae, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiae immateriales sint propter corporales: quia finis nobilior est his quae sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quod haec ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est (q.47 a.1). Unde multiplicatio angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda: sed secundum divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

mínimo de multiplicidad en su composición, pero no que se realice en pocos sujetos.

3. La razón alegada es la que da Aristóteles, y sería necesariamente concluyente si las substancias separadas existiesen por las corporales, pues en tal caso las substancias inmateriales no tendrían razón de ser, a menos que hubiese en las cosas corpóreas algún movimiento producido por ellas. Pero no es verdad que las substancias inmateriales existan para las corpóreas, porque el fin es más noble que los medios; y de aquí que el propio Aristóteles diga allí mismo que esta razón no es demostrativa, sino sólo probable; no obstante lo cual, se vió obligado a utilizarla, debido a que nosotros no podemos alcanzar el conocimiento de los seres inteligibles como no sea por medio de los sensibles.

4. La razón alegada es decisiva para los que consideran la materia como causa de la distinción de las cosas. Pero nosotros hemos rechazado esta opinión, y, por consiguiente, ni en la materia ni en el mundo de los cuerpos se ha de buscar la causa de la multiplicación de los ángeles, sino en la sabiduría divina, que discurrió los diversos órdenes de las substancias inmateriales.

ARTICULO 4

Utrum angeli differant specie [a]

Si los ángeles difieren en especie

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli non differant specie.

1. Cum enim differentia sit nobilior genere, quaecumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum

Dificultades. Parece que los ángeles no son de diferente especie.

1. Puesto que la diferencia es más noble que el género, cuantos seres convienen en lo que tienen de más noble, convienen en la última diferencia constitutiva y son, por tanto.

[a] *Sent.* 2 d.3 q.1 a.4; d.32 q.2 a.3; 4 d.12 q.1 a.1 q.3 ad 3; *De ente et ess.* c.5; *Cont. Gent.* 2,93; *De spirit. creat.* a.8; *Q. de anima* a.3.

de la misma especie. Pero todos los ángeles convienen en lo que tienen de más noble, a saber: en la intelectualidad. Luego todos son de la misma especie.

2. Lo más y lo menos no constituye diferencia específica. Pero los ángeles no parecen diferenciarse unos de otros si no es en más o en menos, v. gr.: en que uno es más simple que otro o en que es de inteligencia más perspicaz. Luego no son de diferente especie.

3. El alma y el ángel se oponen como miembros de una división. Pero todas las almas son de una misma especie. Luego también todos los ángeles.

4. Cuanto un ser tiene naturaleza más perfecta, tanto más debe multiplicarse. Pero esta multiplicación no se conseguiría si cada especie no tuviera más que un individuo. Luego hay muchos ángeles de la misma especie.

Por otra parte, como dice el Filósofo, en los seres de la misma especie no es posible hallar un primero y un segundo. Pero en los ángeles, incluso en los del mismo orden, los hay primeros, medios y últimos, como dice Dionisio. Luego no son de una misma especie.

Respuesta. Dijeron algunos que todas las substancias espirituales, incluso las almas, son de la misma especie. Otros, que todos los ángeles son de la misma especie, aunque no las almas; y algunos, que son de la misma especie todos los ángeles de la misma jerarquía o también los del mismo orden.

Sin embargo, esto es imposible. Las cosas que tienen la misma especie y difieren numéricamente, convienen en la forma y se distinguen por la materia. Si, pues, los ángeles no están, como hemos dicho, compuestos de materia y forma, síguese que es imposible [13] que existan dos ángeles de la misma especie: tan imposible como decir que hay muchas blancuras separadas o que hay muchas humanidades, puesto que las blancuras no son muchas sino por el hecho de estar en muchas substancias.

Pero es que ni aun en la hipótesis de que los ángeles tuviesen materia podría haber muchos de la misma especie. En tal caso sería preciso que el principio de su distinción fuese la materia, y no ciertamente por la división de su cantidad, puesto que son incorpóreos, sino por la diversidad de su potencialidad. Pero sucede que esta diversidad de la materia produce no sólo diversidad de especie, sino también de género.

Soluciones. 1. La diferencia es más noble que el género, a la manera que lo determinado es más noble que lo indeterminado, y lo propio que lo común; pero no del modo como una naturaleza es más noble que otra, pues de lo contrario sería preciso que todos los animales irracionales fuesen de la misma especie o que hubiese en ellos alguna otra forma más perfecta que el alma sensitiva. Por consiguiente, los animales irracionales difieren en especie según diversos y determinados grados de la naturaleza sensitiva, y asimismo todos los ángeles difieren específicamente según diversos grados de la naturaleza intelectual.

2. Lo más y lo menos, causado por la intensificación o la remisión de una misma forma, no diversifica la especie. Pero si lo causan formas de diversos grados, la especie varía; y en este sentido se dice que el fuego es más perfecto que el aire, y de este modo es como lo más y lo menos diversifica a los ángeles.

3. El bien de la especie prevalece sobre el bien del individuo; por lo cual es mucho mejor que se multi-

speciem. Sed omnes angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis scilicet in intellectualitate. Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

2. Praeterea, «magis» et «minus» non diversificant speciem. Sed angeli non videntur differre ad invicem nisi secundum magis et minus; prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo angeli non differunt specie.

3. Praeterea, anima et angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animae sunt unius speciei. Ergo et angeli.

4. Praeterea, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi angeli sunt unius speciei.

Sed contra est quod in his quae sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in III «Metaph.»[23]. Sed in angelis, etiam unius ordinis, sunt primi et medii et ultimi, ut dicit Dionysius, 10 cap. «Ang. hier.»[24]. Ergo angeli non sunt eiusdem speciei.

Respondeo dicendum quod quidam[25] dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii[26] vero quod omnes angeli sunt unius speciei, sed non animae. Quidam[27] vero quod omnes angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis.

Sed hoc est impossibile. Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra (a.2), sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei. Sicut etiam impossibile est dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis.

Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum. Quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

Ad primum ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae. Et similiter omnes angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae.

Ad secundum dicendum quod «magis» et «minus», secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formae, non diversificant speciem. Sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem: sicut si dicamus quod ignis est perfectior aëre. Et hoc modo angeli diversificantur secundum magis et minus.

Ad tertium dicendum quod bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est

[23] II c.3 n.11 (Bk 999a6): S.Th., lect.8 n.437.
[24] § 2: MG 3,273; cf. c.4: MG 3,181.
[25] Cf. *Cont. Gent.* 2,95.
[26] Bonavent., *In Sent.* 2 d.9 a.2 q.1; d.9 a.1 q.1. Cf. Albert. Magn., ibid. et d.25 a.5
[27] Alex. Halens., *Sum. Th.* 1-2 n.1138.

pliquen las especies de los ángeles que no los individuos dentro de la misma especie.

4. Según hemos visto, en los planes del agente no entra la multiplicación numérica, que se puede prolongar hasta lo infinito, sino sólo la multiplicación específica. Por tanto, lo que la perfección de la naturaleza angélica requiere es la multiplicación de las especies y no la de los individuos dentro de la misma especie.

quod multiplicentur species in angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

Ad quartum dicendum quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est (q.47 a.3 ad 2). Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

ARTICULO 5

Utrum angeli sint incorruptibiles [a]

Si los ángeles son incorruptibles

Dificultades. Parece que los ángeles no son incorruptibles.

1. Hablando del ángel, dice el Damasceno que es "substancia intelectual que obtiene la inmortalidad por gracia y no por naturaleza".

2. En Platón leemos: "¡Oh dioses de dioses, de quienes yo soy a la vez artífice y padre!, vosotros, obra mía, sois perecederos por naturaleza, pero imperecederos porque yo lo he querido". Pero esta clase de dioses no pueden ser más que los ángeles. Luego los ángeles por naturaleza son corruptibles.

3. Según San Gregorio, "todas las cosas se reducirían a la nada si la mano del Omnipotente no las conservase". Pero lo que puede ser reducido a la nada es corruptible. Luego, como los ángeles fueron hechos por Dios, parece que son corruptibles por naturaleza.

Por otra parte, dice Dionisio que las substancias intelectuales "tienen una vida indefectible, puesto que es-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angeli non sint incorruptibiles.

1. Dicit enim Damascenus [28] de angelo, quod est «substantia intellectualis, gratia et non natura immortalitatem suscipiens».

2. Praeterea, Plato dicit, in «Timaeo» [29]: «O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia». Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles.

3. Praeterea, secundum Gregorium [30], «omnia in nihilum decciderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret». Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo, cum angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [31], quod intellectuales substantiae

a Supra q.9 a.2; *Sent.* 2 d.7 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,55; *De pot.* q.5 a.3; *Compend theol.* c.74.

28 *De fide orth.* l.2 c.3: MG 94,865.
29 II c.13 p.211 ed. DIDOT.
30 *Moral.* 16 c.37: ML 75,1143.
31 § 1: MG 3,693; S.TH., lect.1.

«vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte et materia et generatione mundae existentes».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cuius ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur: unde, cum angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis (a.2) patet, impossibile est quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum: sed aereus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, ut dictum est (a.2), non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

Et hulus incorruptibilitatis signum accipi potest ex eius intellectuali operatione: quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex obiecto comprehenditur. Obiectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus accipit immortalita-

tán libres de toda corrupción, de la muérte, de la materia y de la generación".

Respuesta. Es necesario decir que los ángeles son por su naturaleza incorruptibles. Nada se corrompe si no es por cuanto su forma se separa de la materia. Pero, según hemos dicho, el ángel es su misma forma subsistente, y, por tanto, es imposible que su substancia sea corruptible. En efecto, lo que conviene a un ser por razón de su misma naturaleza, es inseparable de él, y, en cambio, lo que le conviene por otra cosa, se puede separar, una vez desaparecido aquello por lo que le conviene. Así, por ejemplo, la redondez es inseparable de la circunferencia, porque le conviene por sí misma, y, esto no obstante, una circunferencia de metal puede perder su redondez por el hecho de que el metal pierda la figura circular. Ahora bien, el existir por sí conviene a la forma, ya que cada cosa es ser en acto por cuanto tiene forma, y la misma materia es ser en acto por la forma. Luego el ser compuesto de materia y forma deja de existir en acto cuando la forma se separa de la materia. Pero cuando es la misma forma la que subsiste en su ser, como, según hemos dicho, sucede en los ángeles, no puede perder el ser, y, por consiguiente, la razón de que el ángel sea incorruptible por naturaleza es su inmaterialidad.

Una señal de esta incorruptibilidad se puede hallar en su operación intelectual. Puesto que todo ser obra según de hecho es, la operación de una cosa indica su modo de ser. Pero la razón y la especie de una operación se toma de su objeto, y el objeto inteligible, debido a que está fuera del tiempo, es sempiterno. Luego toda substancia intelectual es por naturaleza incorruptible.

Soluciones. 1. El Damasceno habla de la inmortalidad perfecta, que

incluye la absoluta inmovilidad, ya que "todo cambio es un poco de muerte", como dice San Agustín; y, efectivamente, los ángeles sólo por la gracia consiguen la inmutabilidad perfecta, como adelante diremos.

2. Por dioses entendía Platón los cuerpos celestes, que suponía compuestos de elementos, y, por tanto, corruptibles por naturaleza, aunque conservados en el ser por voluntad divina [14].

3. Según hemos dicho, hay cosas necesarias cuya necesidad tiene una causa, por lo cual no repugna a lo necesario ni a lo incorruptible que su ser dependa de otro como de su causa. Cuando, pues, se dice que todas las cosas, incluídos los ángeles, se precipitarían en la nada si no estuviesen contenidas por Dios, no se da a entender que haya en los ángeles principio alguno de corrupción, sino que el ser del ángel depende de Dios como de su causa. Por lo demás, no se dice de una cosa que sea corruptible por el hecho de que Dios pueda reducirla a la nada retirándole su acción conservadora [15], sino porque en sí misma lleva algún principio de corrupción, sea éste la contrariedad o, por lo menos, la potencialidad de la materia.

tom perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem: quia «omnis mutatio est quaedam mors», ut Augustinus dicit [32]. Perfectam autem immutabilitatem angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit (q.62 a.2.8).

Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia: sed voluntate divina semper conservantur in esse.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est (q.44 a.1 ad 2), quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium: sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem: sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae.

[32] *Contra Maximin.* l.2 c.12 ML 42,768.

INTRODUCCION A LA CUESTION 51

DE LOS ANGELES CON RELACION A LOS CUERPOS

Conexión con las otras cuestiones y orden de los artículos

Los ángeles son perfectamente inmateriales, como queda demostrado en el artículo 2 de la cuestión anterior; pero la razón de ser de su existencia es la perfección del universo, del que forman parte. Por eso, aun dejando para su lugar el estudio del ministerio de los ángeles y su acción en el mundo sensible (q.110-115), complétase en esta cuestión 51 y las dos siguientes el concepto de la naturaleza angélica, llegando a un conocimiento más pleno y perfecto por la consideración de la relación que tienen con el mundo corpóreo. Y así como en el estudio de los cuerpos se consideran tres de sus aspectos principales, a saber, la misma substancia corpórea, el lugar que los cuerpos ocupan y el movimiento local de los cuerpos, así también se estudia en los ángeles su relación a los cuerpos (q.51), al lugar corpóreo (q.52) y al movimiento local propio de los cuerpos (q.53).

Es, por otra parte, natural y propio de nuestro entendimiento en esta vida, cuyo objeto formal es la esencia de las cosas sensibles [1], conocerlo todo con alguna relación y dependencia de las cosas materiales. De ahí que aun las cosas más perfectas, como son los ángeles y Dios mismo, precisamente por razón de su misma perfección, simplicidad e inmaterialidad, no son objeto directo de nuestro conocimiento, y en tanto los conocemos naturalmente en cuanto los comparamos con las cosas sensibles (1 q.84 a.6 ad 3, etc.).

Por ello, si bien en la cuestión 50 queda suficientemente determinada la naturaleza de los ángeles en sí misma, se precisa ésta ahora con el estudio de las relaciones que unen el mundo angélico al mundo material; y en primer lugar a los cuerpos, excluyendo en la cuestión presente dos posiciones totalmente opuestas: la de los que afirmaron que los ángeles, aun siendo intrínsecamente inmateriales, tienen naturalmente cuerpo, al que se unen como forma (a.1), y la contraria, que niega que los ángeles tomen cuerpo alguno real en sus apariciones (a.2). La doctrina verdadera afirma que toman cuerpo algunas veces y explica qué operaciones pueden ejercer mediante esos cuerpos en que aparecen (a.3).

[1] 1 q.84 a.8; q.85 a.1 y a.5 ad 3; a.6 y 8; q.86 a.2; q.87 a.3; q.88 a.1 y 3, etc.

CUESTION 51

(In tres articulos divisa)

De comparatione angelorum ad corpora

De los ángeles en comparación con los cuerpos

Debemos ahora ocuparnos de los ángeles en comparación con los seres corpóreos. Y primeramente, de su comparación con los cuerpos; segundo, de su comparación con los lugares corpóreos, y tercero, de su comparación con el movimiento local.

Acerca de lo primero se han de averiguar tres cosas.

Primera: si los ángeles tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos.

Segunda: si toman cuerpos.

Tercera: si en los cuerpos que asumen ejercen obras de vida.

Deinde quaeritur de angelis per comparationem ad corporalia (cf. q.50 introd.). Et primo, de comparatione angelorum ad corpora; secundo, de comparatione angelorum ad loca corporalia (q.51); tertio, de comparatione angelorum ad motum localem (q.53).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Secundo: utrum assumant corpora.

Tertio: utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitae.

ARTICULO 1

Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita [a]

Si los ángeles tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos

Dificultades. Parece que los ángeles tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos.

1. Dice Orígenes: "Sólo la naturaleza de Dios, esto es, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, tienen la propiedad de existir sin substancia material y sin estar unidas a cosa alguna corpórea".—San Bernardo dice por su parte: "Atribuyamos solamente a Dios tanto la inmortalidad como la incorporeidad, ya que su naturaleza es la única que ni por sí ni por otro necesita el auxilio de la materia, pues es indudable que todo espíritu creado necesita la ayuda del cuerpo".—Asimismo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

1. Dicit enim Origenes, in libro «Peri Archon» [1]: «Solius Dei, idest Patris et Filii et Spiritus Sancti, naturae illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate, intelligatur existere».—Bernardus etiam dicit, in VI homilia «Super Cant.» [2]: «Demus Deo soli, sicut immortalitatem, sic incorporeitatem, cuius natura sola neque propter se neque propter alium, solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio».—Augustinus etiam dicit, «Super Gen. ad litt.» [3]: «Daemones aërea dicuntur animalia, quia corporum aërcorum natura vigent». Eadem autem est natura daemonis et angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Praeterea, Gregorius, in homilia Epiphaniae [4], nominat angelum «rationale animal». Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Praeterea, perfectior est vita in angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [5], quod «angeli sicut incorporales intelliguntur».

Respondeo dicendum quod angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturae, non invenitur universaliter in natura illa: sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicuius virtutis corporeae, ut infra (q.75 a.2) patebit, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis inquantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra dicetur (q.84 a.6; q.89 a.1). In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae

dice San Agustín: "Llámase a los demonios animales del aire, debido a que por naturaleza tienen cuerpos aéreos". Pero la naturaleza del demonio es la misma que la del ángel. Luego los ángeles tienen cuerpos naturalmente unidos.

2. San Gregorio llama al ángel "animal racional". Pero todo animal se compone de cuerpo y de alma. Luego los ángeles tienen cuerpos naturalmente unidos.

3. La vida es en los ángeles más perfecta que en las almas. Pero el alma no solamente vive ella, sino que además vivifica el cuerpo. Luego los ángeles vivifican cuerpos unidos naturalmente a ellos.

Por otra parte, dice Dionisio que "concebimos a los ángeles como seres incorpóreos".

Respuesta. Los ángeles no tienen cuerpo unido naturalmente a ellos. Lo que en una naturaleza es accidental no se encuentra universalmente en ella, y así, por ejemplo, debido a que tener alas no es de esencia del animal, no las tienen todos los animales. Ahora bien, puesto que entender no es acto del cuerpo ni de facultad alguna corpórea, como adelante diremos, tener un cuerpo unido no es de esencia de la substancia intelectual en cuanto tal, sino un accidente que sobreviene a una determinada substancia intelectual por otras razones. Tal sucede, por ejemplo, al alma humana, a la cual compete la unión con el cuerpo en virtud de que es imperfecta y de que en el género de las substancias intelectuales está en potencia, porque no tiene en su naturaleza la plenitud de la ciencia, sino que necesita adquirirla de las cosas sensibles por medio de los sentidos corporales, se-

[a] *Sent.* 2 d.8 a.1; *Cont. Gent.* 2,91; *De pot.* q.6 a.6; *De spirit. creat.* a. 5; *De angelis* c.12; *De malo* q.16 a.1.

[1] L.1 c.6: MG 11,170.
[2] Hom.5: ML 183,800.
[3] L.3 c.10: ML 34,284.
[4] *In Evang.* l.1 hom.10: ML 76,1110.
[5] § 1: MG 3,693; S.TH., lect.1.

gún adelante explicaremos. Pero siempre que en un género se halle alguna cosa imperfecta es necesario que en el mismo género preexista algo perfecto. Luego en la naturaleza intelectual existen algunas substancias perfectamente intelectuales que no necesitan tomar su ciencia de las cosas sensibles. Por consiguiente, no todas las substancias intelectuales están unidas a los cuerpos, sino que algunas están separadas de ellos, y a éstas llamamos ángeles.

perfectae intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus; sed aliquae sunt a corporibus separatae. Et has dicimus angelos.

Soluciones. 1. Según hemos dicho, fué opinión de algunos que todo ser es cuerpo, y ésta parece ser la razón de que haya quienes piensan que no exista substancia alguna incorpórea que no esté unida a algún cuerpo, hasta el extremo de sostener algunos, como refiere San Agustín, que Dios es el alma del mundo. Pero como esto repugna a la fe católica, la cual enseña que Dios está sobre todas las cosas, conforme a las palabras del Salmista: "Tu magnificencia se eleva por encima de los cielos", Orígenes, si bien rehusó aplicar esta doctrina a Dios, adoptó, respecto a los otros seres, aquéllas opiniones extrañas, en lo cual, como en otras muchas cosas, se engañó por haber seguido las opiniones de antiguos filósofos. —En cuanto al texto de San Bernardo, se puede explicar en el sentido de que los espíritus creados necesitan de algún instrumento corporal, no unido naturalmente a ellos, sino asumido con algún otro fin, como después se dirá.— San Agustín, por su parte, no expone su propio parecer, sino una opinión de los platónicos, quienes admitían la existencia de ciertos animales aéreos, a los cuales llamaban "demonios" [16].

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.50 a.1), quorundam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur, quod aliqui [6] existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in VII «De civ. Dei.» [7]. Sed quia hoc fidei catholicae repugnat, quae ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud Psalmi 8,2: «Elevata est magnificentia tua super caelos», Origenes, hoc de Deo dicere recusans, de aliis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones.—Verbum autem Bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicetur (a.2).—Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione platonicorum utens, qui ponebant esse quaedam animalia aërea, quae «daemones» nominabant.

2. San Gregorio llama al ángel "animal racional" en sentido metafórico, en virtud del parecido que tiene con el alma humana.

Ad secundum dicendum quod Gregorius nominat angelum «rationale animal» metaphorice, propter similitudinem rationis.

[6] ORIGENES, l.c. n1.1: ALCHERUS CLARAVALLENSIS, *De spir. et anima* c.18; ML 40,793; GENNADIUS, *De ecclesiast. dogm.* c.11; ML 58,984.
[7] C.6: MG 41,199.

Ad tertium dicendum quod vivificare affective simpliciter perfectionis est. Unde et Deo convenit secundum illud I Reg. 2,6: «Dominus mortificat et vivificat». Sed vivificare formaliter est substantiae quae est pars alicuius naturae, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quae non est unita corpori, est perfectior quam ea quae est corpori unita.

3. Vivificar como principio eficiente, implica de por sí perfección, hasta el punto de que conviene a Dios, como se dice en el libro de los Reyes: "El Señor da la muerte y da la vida". Pero vivificar como principio formal, es lo propio de la substancia que entra como parte de alguna naturaleza y que no tiene en sí misma la naturaleza íntegra de su especie, y, por consiguiente, la substancia espiritual que no está unida al cuerpo es más perfecta que la que lo está.

ARTICULO 2

Utrum angeli assumant corpora [a]

Si los ángeles asumen cuerpos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angeli non assumant corpora.

1. In opere enim angeli nihil est superfluum; sicut neque in opere naturae. Sed superfluum esset quod angeli corpora assumerent: angelus enim non indiget corpore, cum eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

2. Praeterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur: quia «assumere» dicitur quasi «ad se sumere». Sed corpus non unitur angelo ut formae, sicut dictum est (a.1). Ex eo autem quod unitur sibi ut motori, non dicitur assumi: alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab angelis, essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

3. Praeterea, angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quae contingerent; neque iterum ex aëre, quia aër infigurabilis est et incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

Dificultades. Parece que los ángeles no asumen cuerpos.

1. Nada hay en la operación del ángel que sea superfluo, como tampoco lo hay en la de la naturaleza. Pero es superfluo que los ángeles tomen cuerpos, porque no necesitan de ellos debido a que su virtud excede a la de los cuerpos. Luego no asumen cuerpos.

2. Toda asunción termina en unión, porque "asumir" viene de "ad se sumere", tomar para sí. Pero, según hemos dicho, el cuerpo no se une al ángel como a su forma, y por el hecho de que se una a él como motor no se puede decir que lo asume, porque se seguiría que los ángeles asumen todos los cuerpos que mueven. Luego los ángeles no asumen cuerpo.

3. Los ángeles no toman cuerpos de tierra ni de agua, porque no desaparecerían de repente; tampoco de fuego, porque quemarían lo que tocasen; ni tampoco de aire, porque el aire no es moldeable ni tiene color. Luego no toman cuerpos.

[a] *Sent.* 2 d.8 a.2; *De pot.* q.6 a.7.

Por otra parte, dice San Agustín que los ángeles se aparecieron a Abrahán en cuerpos asumidos.

Respuesta. Dijeron algunos que los ángeles nunca toman cuerpo y que cuanto se lee en la Sagrada Escritura sobre apariciones de ángeles sucedió en forma de visión profética, esto es, imaginativa.—Pero esto se halla en contradicción con lo que propone la Sagrada Escritura. En efecto, lo que es visto con visión imaginable no está más que en la imaginación del que lo ve, y, por tanto, no puede ser visto por todos indistintamente. Pero la Sagrada Escritura menciona a veces apariciones de ángeles que fueron vistos por todos sin excepción, y así los ángeles que se aparecieron a Abrahán fueron vistos por él, por toda su familia, por Lot y por los habitantes de Sodoma; y lo mismo sucedió con el ángel aparecido a Tobías, que fué visto por todos, cosa que prueba, sin lugar a duda, que tales apariciones se realizaron con visión corporal, en la cual lo que se ve está fuera del vidente, que es como puede ser visto por todos. Pero con esta clase de visión no se ven más que los cuerpos. Por consiguiente, como los ángeles, según tenemos dicho, ni son cuerpos ni tienen cuerpo unido naturalmente a ellos, es indispensable que algunas veces tomen cuerpo.

Soluciones. 1. Los ángeles no necesitan para provecho suyo de los cuerpos que toman, sino para el nuestro, y su objeto, al convivir familiarmente con los hombres, es el de darles a conocer la sociedad inteligible que los hombres esperan tener con ellos en la vida futura.—Además, el hecho de que en el Antiguo Testamento hayan los ángeles tomado cuerpo fué un indicio anticipado de cómo el Hijo de Dios había de tomar

Sed contra est quod Augustinus dicit, XVI «De civ. Dei.» [8], **quod angeli in assumptis corporibus Abrahae apparuerunt.**

Respondeo dicendum quod quidam [9] **dixerunt angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quae in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse in visione prophetiae, hoc est secundum imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni Scripturae. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis: unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut angeli apparentes Abrahae, visi sunt ab eo et tota familia eius, et a Loth, et a civibus Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobiae, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cum igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet (a.1; q.50 a.1), relinquitur quod interdum corpora assumant.**

Ad primum ergo dicendum quod angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita.—Hoc etiam quod angeli corpora assumpserunt in Veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum:

[8] C.29: ML 41,508.
[9] MAIMONIDES, *Doct. perplex*, II c.6. Cf. *De pot.* q.6 a.7.

omnes enim apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatae fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum quod corpus assumptum unitur angelo, non quidem ut formae, neque solum ut motori; sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab angelis, ut congruat ad repraesentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

Ad tertium dicendum quod, licet aër, in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aëre, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

cuerpo humano, ya que todas las apariciones de la Antigua Alianza estaban ordenadas a aquella otra aparición por la cual el Hijo de Dios se apareció encarnado [17].

2. El cuerpo se une al ángel, no como a su forma ni tampoco solamente como a su motor, sino como a un motor representado por el cuerpo móvil asumido. La razón es porque, así como en la Sagrada Escritura se describen las propiedades de los seres intelectuales bajo formas o representaciones sensibles, así también los ángeles, por virtud divina, se forman cuerpos sensibles tales que sean aptos para representar las propiedades inteligibles del ángel, y esto es lo que significa que los ángeles tomen cuerpo.

3. Si bien el aire en el estado ordinario de rarefacción no tiene plasticidad ni retiene el color, sin embargo, al condensarse se puede moldear y colorear, como se observa en las nubes. Y así es como los ángeles toman cuerpos formados del aire, condensándolos por virtud divina cuanto sea necesario para plasmar el cuerpo que han de asumir [18].

ARTICULO 3

Utrum angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant [a]

Si los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant.

1. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitae habens, non haberet huiusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitae exercent.

Dificultades. Parece que los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que toman.

1. No conviene a los ángeles de la verdad ningún género de ficción. Pero sería una ficción si el cuerpo asumido por ellos, que parece tener vida y ejercer acciones vitales, no las ejerciese. Luego los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen.

[a] *Sent.* 2 d.8 a.4; *De pot.* q.6 a.8.

2. Nada hay en las obras del ángel que sea inútil. Pero sería inútil que en el cuerpo asumido por el ángel se formasen los ojos, las narices y los demás órganos sensitivos, si no ha de sentir por ellos. Luego el ángel, por medio del cuerpo asumido, siente, que es el acto vital por excelencia.

3. Una de las operaciones vitales es la de moverse con movimiento progresivo, como dice el Filósofo. Pero no hay duda que los ángeles parece que caminan con los cuerpos que toman, pues en el Génesis se dice que "Abrahán acompañaba para despedirlos" a los ángeles que se le aparecieron; y cuando Tobías preguntó al ángel: "¿Sabes el camino que conduce a la ciudad de los medos?", éste le respondió: "Lo sé, y he recorrido con frecuencia todos sus caminos". Luego los ángeles ejercen frecuentemente operaciones vitales en los cuerpos que se agregan.

4. Hablar es operación de los seres vivos, puesto que supone la voz, que es un sonido emitido por la boca del animal, como dice el Filósofo. Pero hay mucho pasajes de la Sagrada Escritura que no permiten dudar de que los ángeles hablaron en los cuerpos que asumieron. Luego ejercen en ellos acciones vitales.

5. Comer es operación propia del animal, y por esto el Señor después de la resurrección, en prueba de que había recobrado la vida, comió con sus discípulos, según refiere San Lucas. Pero los ángeles que se aparecieron en cuerpos asumidos comieron, y Abrahán ofreció alimentos a los mismos que antes había adorado. Luego los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen.

6. Engendrar a un hombre es acto vital. Pero esto es cosa que compete a los ángeles en los cuerpos que toman, y así se dice en el Génesis: "Después que los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres

2. Praeterea, in operibus angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi et nares et alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum. Quod est propriissimum opus vitae.

3. Praeterea, moveri motu processivo est unum de operibus vitae, ut patet in II «De anima» [10]**. Manifeste autem angeli apparent in assumptis corporibus moveri. Dicitur enim Gen. 18,16, quod «Abraham simul gradiebatur, deducens» angelos qui ei apparuerant. Et angelus Tobiae quaerenti: «Nosti viam quae ducit in civitatem medorum?», respondit: «Novi, et omnia itinera eius frequenter ambulavi». (Tob. 5,7-8). Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitae.**

4. Praeterea, locutio est opus viventis: fit enim per vocem, quae est sonus ab ore, animalis prolatus, ut dicitur in II «De anima» [11]**. Manifestum est autem ex multis locis Scripturae, angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitae.**

5. Praeterea, comedere est proprium opus animalis: unde Dominus post resurrectionem, in argumentum resumptae vitae, cum discipulis manducavit, ut habetur Lucae ultimo (41 sqq.). Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen. 18,2. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitae.

6. Praeterea, generare hominem est actus vitae. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus: dicitur enim Gen. 6,4: «Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi». Ergo angeli exercent opera vitae in corporibus assumptis.

[10] C.2 n.2 (BK 413a23): S.TH., lect.3 n.261.
[11] C.8 n.10 (BK 420b5): S.TH., lect.18 n.466.

y éstas tuvieron hijos, éstos son los poderosos de la antigüedad, varones de fama". Luego los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen.

Por otra parte, según hemos dicho, los cuerpos que asumen los ángeles no son cuerpos vivos. Luego con ellos no pueden ejercer acciones vitales.

Respuesta. Hay obras vitales que tienen algo de común con otras que no lo son, como, por ejemplo, la de hablar, que pertenece a los seres vivientes, y, sin embargo, conviene con otros sonidos de los seres inanimados en cuanto sonidos; y la de andar, que también conviene con otros movimientos en cuanto tales. Luego los ángeles pueden ejecutar acciones de vida en los cuerpos que toman en cuanto a lo que hay de común a una y otras operaciones. Pero no en cuanto a lo que es propio de los seres vivientes, porque, como dice el Filósofo, "aquel cuya es la potencia, a él pertenece la acción", y no puede tener operación vital lo que no tiene vida, que es el principio potencial de la acción.

Sed contra, corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut supra (a.1 ad 3) dictum est. Ergo nec opera vitae per ea exerceri possunt.

Respondeo dicendum quod quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus: ut locutio, quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab angelis per corpora assumpta. Non autem quantum ad id quod est proprium viventium: quia secundum Philosophum, in libro «De somn. et vig.» [12]**: «cuius est potentia, eius est actio»; unde nihil potest habere opus vitae, quod non habet vitam, quae est potentiale principium talis actionis.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum angelorum quod corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur nisi ut per proprietates hominis et operum hominis, spirituales proprietates angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum du-

Soluciones. 1. Por lo mismo que no se opone a la verdad el que en la Sagrada Escritura se describan las cosas inteligibles con figuras sensibles, porque no se hace para afirmar que lo inteligible es sensible, sino para darnos a entender por ciertas semejanzas las propiedades de los seres inteligibles, así tampoco repugna a la verdad de los santos ángeles que los cuerpos por ellos asumidos parezcan hombres vivos, aunque no lo sean, ya que no los toman con otro objeto que el de significar, por medio de las propiedades y obras del hombre, las propiedades espirituales de los ángeles y sus operaciones. Y este fin no lo conseguirían tan adecuadamente si tomasen verdaderos hombres, porque sus pro-

[12] C.1 (BK 454a8): S.TH., lect.1.

piedades nos llevarían a conocer hombres y no ángeles.

2. Sentir es operación totalmente vital, y, por consiguiente, en modo alguno se ha de decir que los ángeles sienten mediante los órganos de los cuerpos que asumen. Y, sin embargo, éstos no son superfluos, puesto que no han sido formados para sentir por ellos, sino para designar por su medio las virtudes espirituales de los ángeles; y así el órgano de la vista significa su poder intelectual, y los demás miembros designan otras virtudes, como enseña Dionisio [19].

3. El movimiento producido por un motor unido es acto propio de la vida; pero no es así como se mueven los cuerpos asumidos por los ángeles, porque el ángel no es su forma. Sin embargo, los ángeles se mueven accidentalmente cuando se mueven estos cuerpos, puesto que está en ellos como el motor en el móvil, y de tal modo están allí que no están en otra parte, cosa que no puede decirse de Dios; y de aquí que, si bien, cuando se mueven los cuerpos en que Dios está, Dios no se mueve, porque está en todas partes, al moverse los cuerpos que los ángeles asumen, éstos se mueven accidentalmente. Pero no cuando los cuerpos que se mueven son los celestes, aunque estén unidos a ellos como el motor al móvil, porque los cuerpos celestes ni abandonan en su totalidad el lugar que ocupan, ni el espíritu que mueve la esfera está adscrito a un lugar determinado de la substancia del orbe, que unas veces estaría al oriente y otras al occidente, porque la fuerza motriz está siempre al oriente, como dice el Filósofo.

4. Los ángeles, propiamente, no hablan mediante los cuerpos a que se unen, sino que producen algo parecido al lenguaje, por cuanto forman en el aire sonidos semejantes a la palabra humana.

ceront in ipsos homines, non in angelos.

Ad secundum dicendum quod sentire est totaliter opus vitae: unde nullo modo est dicendum quod angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, ut per ea sentiatur: sed ad hoc ut per huiusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva angeli, et per alia membra aliae eius virtutes, ut Dionysius docet, ult. cap. «Cael. hier.» [13].

Ad tertium dicendum quod motus qui est a motore coniuncto, est proprium opus vitae. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis: quia angeli non sunt eorum formae. Moventur tamen angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus, et ita sunt hic quod non alibi: quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum. Non autem ad motum corporum caelestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus: quia corpora caelestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiae orbis, quae nunc est in oriente, nunc in occidente; sed secundum determinatum situm, quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur in VIII «Physic.» [14].

Ad quartum dicendum quod angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta: sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aëre similes vocibus humanis.

[13] MG 3,332.
[14] C.10 n.7 (BK 267b6): S.TH., lect.23 n.5; *De caelo* l.2 c.2 n.9 (BK 285b18): S.TH., lect.3 n.12.

Ad quintum dicendum quod nec etiam comedere, proprie loquendo, angelis convenit: quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in praeiacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturae in quod posset cibus converti: unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturae in quod posset alimentum converti: unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod angelus dixit, Tob. 12,18-19: «Cum essem vobiscum videbar quidem manducare et bibere, sed ego potu invisibili et cibo utor». Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse; in quibus tamen Deum venerabatur, «sicut solet» Deus «esse in prophetis», ut Augustinus dicit, XVI «De civ. Dei» [15].

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XV «De civ. Dei» [16], **«multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos saepe extitisse mulieribus et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiae videtur. Sed angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant: filias autem hominum nominat Scriptura eas quae natae erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt: neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post».—Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assump-**

5. Hablando con propiedad, tampoco compete a los ángeles comer, porque comer significa ingerir alimentos aptos para que se transformen en la substancia del que come. Y aunque la comida que Cristo tomó después de la resurrección no se transformó en su cuerpo, tenía, sin embargo, un cuerpo de tal naturaleza, que el alimento podía convertirse en él, por lo cual verdaderamente comió. Pero el alimento que tomaron los ángeles, ni podía convertirse en el cuerpo que llevaban unido, ni, dada la naturaleza de aquel cuerpo, podía el alimento convertirse en él, y de aquí que aquella comida no era verdadera comida, sino figura de la comida espiritual. Que es precisamente lo que el ángel dijo a Tobías: "Cuando estaba con vosotros, parecía que comía y que bebía; pero yo uso una comida y una bebida invisibles". Abrahán, por su parte, les ofreció alimentos, pensando que eran hombres; no obstante lo cual, veneró a Dios, que estaba en ellos "a la manera que suele estar Dios en los profetas", como dice San Agustín.

6. San Agustín dice: "Muchos de los que lo experimentaron, o que lo oyeron de los que lo habían experimentado, aseguran que los faunos y los silvanos, llamados vulgarmente incubos, han requerido muchas veces a las mujeres y consumado la unión con ellas. Por consiguiente, negar estos hechos es un descaro. Pero los ángeles santos en modo algo pudieron tener estos deslices antes del diluvio, y, por tanto, con el nombre de hijos de Dios se designa a los hijos de Set, que eran buenos, y con el de hijas de los hombres denomina la Sagrada Escritura a las nacidas de la estirpe de Caín. Y no es de extrañar que de ellos hayan podido nacer gigantes. Ni todos lo fueron, pero antes del diluvio hubo muchos más gigantes que después".—

[15] C.29: ML 41,509.
[16] C.23: ML 41,468.

Pero, aun suponiendo que alguna vez nazcan hombres del comercio con los demonios, no son engendrados de un principio vital segregado por el demonio o por el cuerpo que lleva unido, sino tomado con este objeto de algún hombre, como sucedería, por ejemplo, si el demonio se hace súcubo con respecto a un hombre y después íncubo con una mujer; pues también toman las semillas de algunas cosas para que se engendren cosas distintas, como dice San Agustín, y en este caso el hijo que nace no es hijo del demonio, sino del hombre que suministró el principio de la generación [20].

tis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem, sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, III «De Trin.» [17]**; ut sic ille qui nascitur non sit filius daemonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum.**

[17] C.8.9: ML 42,876-78.

INTRODUCCION A LA CUESTION 52

DE LOS ANGELES EN RELACION CON EL LUGAR

Razón de ser de la cuestión, algunas nociones previas y orden de los artículos

Después de la comparación de los ángeles con las cosas corpóreas, síguese el estudio de los mismos comparándolos con el lugar, que es como la primera propiedad común a los cuerpos naturales, que se sigue de la extensión y cantidad.

Para quienes están habituados con la terminología de la filosofía tradicional, esta cuestión no tiene dificultad, y lo que en ella se afirma fluye natural y lógicamente de la doctrina expuesta sobre la naturaleza de los espíritus, teniendo además siempre en cuenta lo que es el lugar llamado extrínseco considerado formalmente. Siguiendo al Estagirita, Santo Tomás dice que "el lugar es idéntico esencialmente con la superficie del cuerpo que envuelve a otro" [1], por donde aquello de lo cual el lugar se dice término es algo corpóreo y no podrá propiamente aplicarse a los espíritus, que no pueden propiamente estar encerrados en términos corpóreos.

De ahí que el espíritu, y como tal el ángel, no puede referirse directamente al lugar ni compararse con él como algo que lo envuelva, sino solamente mediante la relación que tiene con los cuerpos a los que se une, que propiamente están en el lugar.

Para que el lector desde un principio pueda entender mejor la exposición de Santo Tomás, recordaremos algunos conceptos dignos de tenerse presentes en esta cuestión.

Conviene, ante todo, distinguir los varios modos como una cosa puede estar en otra. Esto puede ser de un modo *natural* o de modo *sobrenatural*. Los modos sobrenaturales que conocemos son tres. Dios está en el alma del justo por la gracia santificante. En la naturaleza humana de Cristo está por la unión hipostática. Y hay un tercer modo, llamado *sacramental*, modo especialísimo, propio de Cristo en la Eucaristía.

Naturalmente puede una cosa estar en otra de dos maneras: la primera es *intencionalmente*, como el objeto conocido está en la facultad cognoscitiva, no según su entidad física y real, sino por una representación; la segunda, contrapuesta a ésta, es cuando está *realmente*, no mediante una representación, sino con su propia substancia física y real.

Mas este modo real puede, a su vez, ser de dos clases: *circunscriptivo*, modo propio y exclusivo de los cuerpos, por el contacto de la cantidad, que se da por la igualdad de medida y simetría entre las partes y dimensiones propias del cuerpo contenido en el lugar y las del lugar mismo, correspondiendo entonces, según expresión de los filósofos, el todo contenido a todo el lugar continente, y cada

[1] *Sent* 2 d.12 q.1 a.5 ad 2.

parte de uno a las del otro, y *no circunscriptivo,* cuando lo que se dice estar en el lugar no tiene dimensiones propias, no habiendo por ello contacto cuantitativo, sino contacto por la aplicación de la virtud operativa al lugar, correspondiendo entonces el todo limitado por el lugar al todo del lugar mismo y, al mismo tiempo, a cada una de sus partes.

Este modo *no circunscriptivo* se da: en el caso de la *ubicuidad* u omnipresencia divina, por la que Dios está a la vez en todas las cosas que existen, conservándolas, conociéndolas y gobernándolas (1 q.8); y en el caso de las substancias espirituales, alma humana y ángeles, llamándose modo *definitivo* o *delimitativo* [2], por el cual el alma y los espíritus están en un lugar aplicando su virtud, quedando como contenidos y limitados a aquel lugar y no obrando en ningún otro. Hay, sin embargo, aquí entre el alma humana y el ángel esta diferencia: que aquélla de tal modo está en el cuerpo, que es su forma substancial; por eso se dice que está en él informándolo, *informative,* dando el ser al compuesto; al paso que los ángeles no se unen al cuerpo como forma substancial, sino sólo accidentalmente, como motor al móvil representativo.

He aquí todos estos modos indicados esquemáticamente:

UNA COSA PUEDE ESTAR EN OTRA

- I. *Sobrenaturalmente...*
  - A) *Por la gracia* = Dios en el alma del justo.
  - B) *Por unión hipostática* = Dios en la naturaleza humana de Cristo.
  - C) *Sacramentalmente* = Cristo en la Eucaristía.
- II. *Naturalmente...*
  - A) *Intencionalmente* = el objeto conocido en la facultad cognoscitiva.
  - B) *Realmente* .....
    - 1) *Circunscriptivamente* o *localmente:* por el contacto de la cantidad. Así están los cuerpos en el lugar.
    - 2) *No circunscriptivamente* = por aplicación de la virtud operativa .....
      - a) *Definitivamente* = no pudiendo estar en otro lugar a la vez .....
        - α) *Informativamente* = el alma humana en el cuerpo.
        - β) *No informativamente* = los ángeles en el lugar donde obran.
      - b) *No definitivamente* o por *ubicuidad* = está a la vez en todos los lugares; se da solamente en Dios.

[2] *Sent.* 4 d.10 q.1 a.3 y q.4 sol.2.

Comparando los ángeles con el lugar, Santo Tomás estudia el problema general del hecho y el modo de estar los ángeles en un lugar (a.1), discutiendo luego de manera particular si es posible por parte de un ángel estar en varios lugares a la vez (a.2) y que varios ángeles estén al mismo tiempo en un solo lugar (a.3).

CUESTION 52

(In tres articulos divisa)

De comparatione angelorum ad loca

De los ángeles en comparación con el lugar

Deinde quaeritur de loco angeli (cf. q.51 introd.). Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum angelus sit in loco.

Secundo: utrum posit esse in pluribus locis simul.

Tertio: utrum plures angeli possint esse in eodem loco.

Debemos ahora estudiar lo referente al lugar de los ángeles, y en esta materia se han de averiguar tres cosas.

Primera: si el ángel está en un lugar.

Segunda: si puede estar en muchos lugares a la vez.

Tercera: si pueden estar muchos ángeles en un mismo lugar.

ARTICULO 1

Utrum angelus sit in loco [a]

Si el ángel está en un lugar

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus non sit in loco.

1. Dicit enim Boetius, in libro «De hebd.» [1]**: «Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse». Et Aristoteles, in IV «De Physic.»** [2]**, dicit quod «non omne quod est», est «in loco, sed mobile corpus». Sed angelus non est corpus, ut supra (q.50 a.1) ostensum est. Ergo angelus non est in loco.**

2. Praeterea, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire angelo: cum

Dificultades. Parece que el ángel no está en un lugar.

1. Dice Boecio: "Es principio universalmente recibido entre los sabios que los seres incorpóreos no están en un lugar"; y, por su parte, Aristóteles dice que "no todo lo que existe está en un lugar, sino solamente el cuerpo móvil". Pero, según hemos dicho, el ángel no es cuerpo. Luego no está en un lugar.

2. El lugar es una cantidad situada. Luego todo lo que está en un lugar ocupa sitio. Pero ocupar sitio no puede convenir al ángel, puesto

[a] *Sent.* 1 d.37 q.3 a.1; 2 d.6 q.1 a.3; *De pot.* q.3 a.19 ad 2; *De angelis* c.18; *Quodl.* 1 q.3 a.1.

[1] ML 64,1311: S.TH., prooem.

[2] C.5 n.4 (BK 212b28); S.TH., lect.8 n.5.

que su substancia está exenta de cantidad, cuya diferencia propia es tener un sitio o posición. Luego el ángel no está en un lugar.

3. Estar en un lugar es estar medido por el lugar y estar contenido en él, como dice el Filósofo. Pero el ángel no puede ser medido ni estar contenido por el lugar, porque, al decir del propio Filósofo, el continente es cosa más formal que lo contenido, como lo es, por ejemplo, el aire con respecto al agua. Luego el ángel no está en un lugar.

Por otra parte, en una oración se dice: "... y que tus santos ángeles, que habitan en ella, nos guarden en la paz".

Respuesta. Compete al ángel estar en un lugar, pero que el ángel y el cuerpo están en un lugar se dice de modo equívoco. El cuerpo está en un lugar, debido a que está unido al lugar por contacto de su cantidad dimensiva con él [21]. Esta no existe en el ángel, pero, en cambio, tiene la cantidad virtual. Luego por la aplicación de la virtud angélica a un lugar, de cualquier modo que sea, es por lo que se dice que el ángel está en un lugar corpóreo.

Y por esto salta a la vista que no hay para qué hablar de que el ángel sea medido por el lugar ni de que ocupe un sitio en lo extenso, ya que éstas son cosas peculiares del cuerpo localizado, precisamente por cuanto tiene cantidad dimensiva.—Tampoco cabe decir que esté contenido por el lugar, porque la substancia incorpórea que se pone en contacto con una cosa corpórea por su virtud, la contiene y no está contenida por ella; y así el alma está en el cuerpo como continente y no como contenida. Se dice, pues, que el ángel está en un lugar corpóreo, no

substantia sua sit immunis a quantitate, cuius propria differentia est positionem habere. Ergo angelus non est in loco.

3. Praeterea, esse in loco est mensurari loco et contineri a loco, ut patet per Philosophum in IV «Physic.» [3]**. Sed angelus non potest mensurari neque contineri a loco: quia continens est formalius contento, sicut aër aqua, ut dicitur in IV «Physic.»** [4]**. Ergo angelus non est in loco.**

Sed contra est quod in collecta [5] **dicitur: «Angeli tui sancti, habitantes in ea, nos in pace custodiant».**

Respondeo dicendum quod angelo convenit esse in loco: nequivoce tamen dicitur angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis. Quae quidem in angelis non est; sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque, dicitur angelus esse in loco corporeo.

Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo. Haec enim conveniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva.—Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea; anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[3] C.12 n.8.10 (Bk 221a26-30): S.Th., lect.20 n.4.
[4] C.5 n.6 (Bk 212b33; 213a2): S.Th., lect.8 n.7.
[5] Completorii, secundum ritum Ord. Praed.

como contenido, sino como el que de algún modo lo contiene.

Soluciones. Y así quedan también resueltas las dificultades [22].

ARTICULO 2

Utrum angelus possit esse in pluribus locis simul [a]

Si el ángel puede estar a la vez en muchos lugares

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus possit esse in pluribus locis simul.

1. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis: quia est «tota in qualibet parte corporis», ut Augustinus dicit [6]**. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.**

2. Praeterea, angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius considerantur diversa loca. Ergo angelus est simul in pluribus locis.

3. Praeterea, Damascenus dicit [7] **quod «ubi angelus operatur, ibi est». Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de angelo subvertente Sodomam (Gen. 19,25). Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.**

Sed contra est quod Damascenus dicit [8]**, quod angeli, «dum sunt in caelo, non sunt in terra».**

Respondeo dicendum quod angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium: et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed

Dificultades Parece que el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

1. El poder del ángel no es menor que el del alma. Pero el alma puede estar simultáneamente en muchos lugares, porque "está toda en cada una de las partes del cuerpo", como dice San Agustín. Luego el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

2. El ángel está en el cuerpo que toma, y puesto que toma cuerpo continuo o extenso, parece que debe estar en cada una de sus partes. Pero las diversas partes forman distintos lugares. Luego el ángel está simultáneamente en muchos lugares.

3. Dice el Damasceno que "el ángel donde obra, allí está". Pero a veces obra simultáneamente en muchos lugares, como lo hizo el ángel que destruyó a Sodoma. Luego puede estar en muchos lugares a la vez.

Por otra parte, dice el Damasceno que los ángeles, "mientras están en el cielo, no están en la tierra".

Respuesta. La esencia y la virtud o poder del ángel son finitos. Ahora bien, debido a que la esencia y el poder de Dios son infinitos y causa universal de todas las cosas, Dios alcanza con su poder a todas ellas, por

[a] Supra q.8 a.2 ad 2; infra q.112 a.1; *Sent.* 1 d.37 q.3 a.2; d.10 q.1 a.3 q.ª2; *Q. de anima* a.10 ad 18.
[6] *De Trin.* l.6 c.6: ML 42,929; cf. *De immort. animae* c.16: ML 32,1034; *Epist.* 166 *ad Hier.*: ML 33,722; *Contra epist. Manich.* c.16: ML 42,185.
[7] *De fide orth.* l.1 c.13: MG 94,869.
[8] Ibid., l.2: MG 94,853.

lo cual no solamente está en muchos lugares, sino en todas partes. En cambio, el poder del ángel, puesto que es finito, no se extiende a todo, sino a un solo efecto particular. Pero ocurre que todo lo que se compara con alguna virtud es necesario que se compare con ella como uno, y por esto, así como la universalidad de los seres constituye un solo todo respecto a la universal virtud de Dios, así también un ser particular constituye un solo todo respecto a la virtud del ángel. Por consiguiente, como el ángel está en un lugar por la aplicación de su virtud en aquel lugar, síguese que no está en todas partes, ni siquiera en muchos lugares, sino tan sólo en uno.

Sin embargo, hay quienes se han equivocado en esta materia. Unos, por no poderse elevar sobre los fantasmas de la imaginación, concibieron la indivisibilidad del ángel al modo de la indivisibilidad del punto, de donde deducían que no puede estar más que en un punto geométrico.—Pero en esto evidentemente se engañaron. El punto es un algo indivisible que tiene sitio, y el ángel, por el contrario, es un ser indivisible que está fuera de todo sitio y de toda cantidad. Por tanto, no es necesario asignarle un lugar indivisible en cuanto al sitio, sino uno, divisible o indivisible, mayor o menor, según que el ángel voluntariamente aplique su virtud a un cuerpo grande o pequeño, y de este modo es como todo el cuerpo a que se une por su virtud es, con respecto a él, un solo lugar.

Mas de aquí no se sigue que, si efectivamente es un ángel el que mueve el cielo, esté en todas partes. En primer lugar, porque su virtud no se aplica más que a aquello que primeramente es movido por él, y en el cielo hay una parte, la oriental, donde empieza el movimiento; y por esto el Filósofo coloca la fuerza motriz de los cielos al lado de oriente.—En segundo lugar, porque los filósofos no dicen que sea una sola la substancia separada que mueve inmediatamente todas las esferas, y, por tanto, no es preciso que esté en todas partes.

De todo lo cual se deduce que estar en un lugar conviene de distinta manera al cuerpo, al ángel y a Dios. El cuerpo está en un lugar en calidad de circunscrito, porque sus dimensiones se adaptan a las del lugar. El ángel no está circunscriptivamente, puesto que sus dimensiones no se adaptan a las del lugar, sino delimitativamente, porque de tal modo está en un lugar, que no está en otro, y Dios no está ni circunscrito ni delimitado, porque está en todas partes.

Soluciones. Y ahora es fácil responder a las dificultades, porque todo aquello a lo cual se aplica inmediatamente la virtud del ángel es para él un solo lugar, aunque sea extenso.

ubique. Virtus autem angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam [9] enim, imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti: et inde crediderunt quod angelus non posset esse nisi in loco punctali.—Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm: sed angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel maior vel minor, secundum quod voluntario applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus.

Nec tamen oportet quod si alliquis angelus movet caelum, quod sit ubique. Primo quidem, quia non applicatur virtus eius nisi ad id quod primo ab ipso movetur: una autem pars caeli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis: unde etiam Philosophus, in VIII «Physic.» [10], virtutem motoris caelorum attribuit parti orientis.—Secundo, quia non ponitur a philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportet quod sit ubique.

Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive: quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive: quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive: quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta: quia totum illud cui immediate applicatur virtus angeli, reputatur ut unus locus eius, licet sit continuum.

[9] Cf. BONAVENT., *In Sent.* 2 d.2 p.2 a.2 q.3, et infra, q.53 a.3 arg.1.
[10] C.10 n.7 (BK 267b6): S.TH., lect.23 n.5; cf. *De caelo* 1.2 c.2 n.9 (BK 285b18): S.TH., lect.3 n.12.

ARTICULO 3

Utrum plures angeli possint simul esse in eodem loco [a]

Si pueden muchos ángeles estar a la vez en un mismo lugar

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod plures angeli possint simul esse in eodem loco.

1. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum: quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum, in IV «Physic.» [11]. Ergo plures angeli possunt esse in uno loco.

2. Praeterea, plus differt angelus et corpus quam duo angeli. Sed angelus et corpus sunt

Dificultades. Parece que en un mismo lugar pueden estar a la vez muchos ángeles.

1. En el mismo lugar no puede haber muchos cuerpos, porque el cuerpo llena el lugar. Pero el ángel no llena el lugar, ya que solamente el cuerpo es el que lo llena para que no haya vacío, como demuestra el Filósofo. Luego en el mismo lugar pueden estar muchos ángeles.

2. Mayor diferencia hay entre el ángel y el cuerpo que entre dos ángeles. Pero el ángel y el cuerpo es-

[a] *Sent.* 1 d.37 q.3 a.3; *De pot.* q.3 a.7 ad 11; a.19 ad 1; *Quodl.* 1 q.3 a.1 ad 2.
[11] C.6 n.2 (BK 213a22): S.TH., lect.9 n.4; c.7 n.1 (BK 213b33): S.TH., lect.10 n.4.

tán en el mismo lugar, porque, como dice el Filósofo, no hay lugar que no esté ocupado por algún cuerpo sensible. Luego con mucha mayor razón pueden dos ángeles estar en el mismo lugar.

3. Según San Agustín, el alma está en cada una de las partes del cuerpo. Pero los demonios, si bien no pueden penetrar en el alma, penetran a veces en los cuerpos, y de este modo el alma y el demonio están a la vez en el mismo lugar. Luego por idéntica razón puede también estar cualquiera otra substancia espiritual.

Por otra parte, dos almas no están en el mismo cuerpo. Luego por la misma razón tampoco dos ángeles en el mismo lugar.

Respuesta. Dos ángeles no pueden estar simultáneamente en el mismo lugar, y la razón es la imposibilidad de que existan dos causas completas e inmediatas del mismo e idéntico efecto. Esto se comprueba discurriendo por todos los géneros de causa. Una es, en efecto, la forma próxima de cada ser, y uno solo su motor próximo, aunque pueda haber muchos remotos.—Y no se arguya con el conocido ejemplo del barco remolcado por muchos, porque ninguno de ellos es motor perfecto, ya que la fuerza de cada uno es insuficiente para remolcarlo, sino que todos juntos forman un solo motor, por cuanto todas sus fuerzas se suman para producir un mismo movimiento.—Por consiguiente, como, según hemos observado, del ángel se dice que está en un lugar, debido a que su virtud se pone en contacto inmediato con el lugar en calidad de continente perfecto, en un lugar no puede haber más que un solo ángel.

Soluciones. 1. El que no puedan estar muchos ángeles en el mismo lugar no es debido a que lo llenen,

simul in eodem loco: quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in IV «Physic.» [12]**. Ergo multo magis duo angeli possunt esse in eodem loco.**

3. Praeterea, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum [13]**. Sed daemones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus: et sic anima et daemon sunt simul in eodem loco. Ergo, eadem ratione, quaecumque aliae spirituales substantiae.**

Sed contra, duae animae non sunt in eodem corpore. Ergo, pari ratione, neque duo angeli in eodem loco.

Respondeo dicendum quod duo angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est, quia impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum: una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti.— Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem: quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniusculusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt in loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. — Unde cum angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est (a.1), non potest esse nisi unus angelus in uno loco.

Ad primum ergo dicendum quod plures angelos esse in uno loco non impeditur propter impletio-

[12] C.7-9 (BK 214a4; 216b23): S.TH., lect.10 n.5.
[13] L.c. a.2 arg.1.

nem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod angelus et corpus non eodem modo sunt in loco: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod nec etiam daemon et anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causae; cum anima sit forma, non autem daemon. Unde ratio non sequitur.

sino, como hemos dicho, a otras causas.

2. El ángel y el cuerpo no están en un lugar de la misma manera, y, por consiguiente, no hay paridad.

3. El demonio y el alma no tienen con respecto al cuerpo la misma relación de causa, puesto que el alma es su forma, y el demonio, no. Por tanto, la razón no es concluyente [23].

INTRODUCCION A LA CUESTION 53

DEL MOVIMIENTO LOCAL DE LOS ANGELES

Tratando de la inmutabilidad divina (1 q.9 a.2), ha enseñado ya el Angélico que el ser absolutamente inmutable es privativo de Dios. En todos los demás seres se da en mayor o menor grado alguna mutación o cambio, bien sea substancial o bien accidental, o bien ambos.

Los seres creados materiales "son mudables, lo mismo en cuanto a su ser substancial... que en cuanto a su ser accidental". En cambio, los seres creados incorpóreos "son inmutables e invariables en cuanto al ser... Pero aún les quedan dos clases de mutabilidad: una, debida a que están en potencia para algún acto, y otra, en cuanto al lugar, ya que pueden extender su poder limitado a lugares a que antes no alcanzaban".

No se trata, pues, en esta cuestión del movimiento en su sentido lato, en cuanto que todo paso de potencia al acto puede llamarse movimiento. Tal movimiento decimos que se da en todos los seres creados, incluso en los ángeles, en quienes se da composición de acto y potencia, como veremos en la cuestión siguiente. Trátase aquí única y exclusivamente del movimiento local, que es una de las especies de mutación accidental, consistente en el cambio de lugar, en cuanto que lo que primero está en un lugar, después está en otro.

Ahora bien, siendo el movimiento local cambio de lugar, habrá de tenerse en cuenta, cuando nos referimos a los ángeles, el modo como las substancias espiritualmente están en el lugar, y la doctrina que aquí expone Santo Tomás es simple corolario de la expuesta en las dos cuestiones anteriores.

Mas, siendo el movimiento local un cambio, supone sucesión, que tiene por medida el tiempo, del que consecuentemente trata aquí también el Angélico con relación a los ángeles. Por eso, sobre esta materia estudia el Santo los puntos siguientes: la posibilidad y existencia en absoluto del movimiento local en los ángeles (a.1); su relación con el espacio intermedio comprendido entre dos lugares (a.2) y con el tiempo en el cual se verifica el movimiento (a.3).

Conviene advertir desde un principio que hay dos clases de movimiento local: uno llamado tal por sí mismo, y otro que se dice accidental, en cuanto que no se da por sí mismo, sino en razón del movimiento de otra cosa.

Que en el ángel se dé movimiento accidental, consta de todo lo dicho en las dos cuestiones precedentes, pues tomando cuerpo y estando presentes en él, movidos los cuerpos, accidentalmente habrá de moverse también el ángel, cambiando de lugar, como el alma humana se mueve accidentalmente con el movimiento del cuerpo que informa. Así, el demonio en los cuerpos de los posesos, cuando éstos

se mueven por sí mismos y no es el ángel el que los mueve, estando allí el demonio, se moverá también.

La presente cuestión se refiere más concretamente a si el ángel se mueve localmente por sí, en cuanto que voluntariamente aplica su poder operativo primero a un lugar y después a otro.

CUESTION 53

(In tres articulos divisa)

De motu locali angelorum

Del movimiento local de los ángeles

Consequenter considerandum est de motu locali angelorum (cf. q.51 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum angelus possit moveri localiter.

Secundo: utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium.

Tertio: utrum motus angeli sit in tempore vel in instanti.

En consecuencia, debemos tratar ahora del movimiento de los ángeles, y en esta materia se han de estudiar tres cosas.

Primera: si el ángel puede tener movimiento local.

Segunda: si al trasladarse de un lugar a otro pasa por el medio.

Tercera: si el movimiento del ángel requiere tiempo o es instantáneo.

ARTICULO 1

Utrum angelus possit moveri localiter [a]

Si el ángel puede moverse localmente

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus non possit moveri localiter.

1. Ut enim probat Philosophus in VI «Physic.» [1], «nullum impartibile movetur»: quia dum aliquid est in termino a quo, non movetur; nec etiam dum est in termino ad quem, sed tunc mutatum est: unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem. Sed angelus est impartibilis. Ergo angelus non potest moveri localiter.

2. Praeterea, motus est «actus imperfecti», ut dicitur III «Phy-

Dificultades. Parece que el ángel no puede moverse localmente.

1. El Filósofo demuestra que nada que sea indivisible se mueve, porque mientras una cosa está en el punto de partida, no se mueve, y cuando está en el de llegada tampoco, sino que entonces ya se ha consumado el movimiento; por lo cual, todo lo que se mueve, durante el movimiento, ha de estar parte en el termino de arranque y parte en el de llegada. Pero el ángel es indivisible. Luego no puede moverse localmente.

2. El movimiento es "acto de lo imperfecto", como dice el Filósofo.

[a] *Sent.* 1 d.37 q.4 a.1; *De angelis* c.18.

[1] C.4 n.1 (Bk 234b10): S.Th., lect.5; c.10 n.1 (Bk 240b8): S.Th., lect.12.

Pero el ángel bienaventurado no es imperfecto. Luego el ángel bienaventurado no tiene movimiento local.

3. Todo movimiento presupone alguna indigencia. Pero los ángeles santos no padecen indigencia alguna. Luego los ángeles santos no se mueven locamente.

Por otra parte, la misma razón hay para que se mueva el ángel santo que el alma bienaventurada. Pero es necesario reconocer que el alma bienaventurada se mueve localmente, puesto que es artículo de fe que Cristo, según el alma, descendió a los infiernos. Luego el ángel bienaventurado se mueve localmente.

Respuesta. El ángel bienaventurado [24] puede moverse localmente. Pero así como estar en un lugar conviene al cuerpo y al ángel de modo equívoco, esto mismo sucede cuando se trata del movimiento local. En efecto, el cuerpo ocupa un lugar, por cuanto está contenido en el lugar y yuxtapone a él sus dimensiones, por lo cual es preciso que el movimiento local del cuerpo sea medido por el lugar y se acomode a sus exigencias; y de aquí que la continuidad del movimiento dependa de la continuidad de la magnitud o espacio, y que al antes y al después del espacio corresponda el antes y el después del movimiento local del cuerpo, como dice el Filósofo.—Pero el ángel no está en un lugar en cuanto medido y contenido, sino más bien en cuanto continente. De ahí que el movimiento local del ángel no se mide por el lugar mismo o por sus exigencias de continuidad, sino que es un movimiento discontinuo. En efecto, puesto que, según hemos dicho, la única manera de estar el ángel en un lugar es por el contacto de su virtud, es necesario que el movimiento del ángel en el lugar no consista más que en diversos contactos, sucesivos

sic.» [2]. **Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non movetur localiter.**

3. Praeterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non moventur.

Sed contra, eiusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri: cum sit articulus fidei quod Christus secundum animam, descendit ad inferos. Ergo angelus beatus movetur localiter.

Respondeo dicendum quod angelus beatus potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco aequivoce convenit corpori et angelo, ita etiam et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum, commensuretur loco, et sit secundum exigentiam eius. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in IV «Physic.» [3].—**Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus angeli in loco, non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, ut habeat continuitatem ex loco; sed est motus non continuus. Quia enim angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est (q.52 a.1), necesse est quod motus angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul: quia angelus non**

[2] C.2 n.4 (BK 201b27): S.TH., lect.3 n.6; cf. *De anima* l.3 c.7 n.1 (BK 431a4): S.TH., lect.12 n.765.
[3] C.11 n.3 (BK 219a12): S.TH., lect.17 n.5.

potest simul esse in pluribus locis, ut supra (q.52 a.2) dictum est. Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos.

Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quaedam inveniri. Quia, ut dictum est (ibid.), nihil prohibet angelo assignare locum divisibilem, per contactum suae virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis, per contactum suae magnitudinis. Unde sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius; ita etiam angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare: et sic motus eius non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis. Quod non potest dici de angelo.

Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino a quo, et dum est in termino ad quem: quia ipsa successio diversorum «ubi» circa eandem rem, motus diceretur; unde in quolibet illorum «ubi» res esset, illa posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit: quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quod illud quod movetur, non sit totaliter in altero terminorum, dum movetur; sed partim in uno, et partim in altero. Secundum ergo quod motus angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito.—Sed se-

y no simultáneos, con los distintos lugares, ya que, como hemos dicho, el ángel no puede estar simultáneamente en muchos lugares, y este género de contactos no son necesariamente continuos.

Puede, sin embargo, encontrarse en estos contactos cierta continuidad. Según hemos visto, no hay inconveniente en asignar al ángel, por razón del contacto de su virtud, un lugar divisible, como se asigna un lugar divisible al cuerpo por razón del contacto de sus dimensiones. Por tanto, así como el cuerpo abandona sucesivamente, y no todo a la vez, el lugar donde antes estaba, de donde proviene la continuidad de su movimiento local, así también el ángel puede abandonar paulatinamente el lugar donde primero estaba, y de este modo su movimiento sería continuo. Mas puede también abandonarlo de repente y ocupar súbitamente la totalidad de otro, y en este caso su movimiento no sería continuo [25].

Soluciones. 1. La razón alegada es inadmisible por dos motivos. Primero, porque la demostración de Aristóteles es válida para lo indivisible cuantitativo, a lo que necesariamente corresponde un lugar indivisible, cosas que no pueden aplicarse al ángel.

Segundo, porque solamente es válida tratándose del movimiento continuo. Si, pues, el movimiento no fuese continuo, podría decirse que una cosa se mueve mientras está en el término de partida y mientras está en el de llegada, porque la sucesión de los diversos lugares con respecto a ella constituiría su movimiento, y, por consiguiente, cualquiera que sea el lugar donde se halle, puede decirse que se mueve. Pero la continuidad del movimiento impide todo esto, porque, evidentemente, nada que sea continuo está en su término: la línea por ejemplo, no está en el punto; y, por tanto, es forzoso que lo que se mueve, mientras que se mueve, no esté totalmente en uno de los

extremos, sino parte en uno y parte en otro [26]. Por consiguiente, el razonamiento de Aristóteles es inaplicable al movimiento del ángel, en cuanto que no es continuo.—En cambio, si se considera como continuo, puede concederse que el ángel, mientras se mueve, está parcialmente en el lugar de partida y parcialmente en el de llegada (bien entendido que lo de parte no se refiere a la substancia del ángel, sino al lugar), porque al empezar su movimiento continuo, el ángel está en la totalidad del lugar divisible que empieza a abandonar; pero mientras se mueve está en parte del primer lugar que abandona y en parte del segundo que ocupa.—Y la razón de que pueda ocupar parte de dos lugares es porque el ángel puede ocupar un lugar divisible por la aplicación de su virtud, como lo ocupa el cuerpo por la aplicación de su extensión; de donde se sigue que, tratándose del cuerpo móvil en cuanto al lugar, es divisible por razón de su magnitud, pero que, tratándose del ángel, su virtud puede ser aplicada a lugares divisibles.

2. El movimiento de lo que está en potencia es acto de lo imperfecto, pero el movimiento que proviene de la aplicación de una virtud es lo propio del ser en acto, porque las cosas tienen virtud por cuanto están en acto.

3. El movimiento del ser que está en potencia presupone en él una indigencia, pero el del ser en acto no presupone una necesidad en él, sino en otro; y por esto el ángel se mueve localmente para socorrer nuestra indigencia, según las palabras del Apóstol: "Todos son espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud".

cundum quod motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod angelus, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem (ut tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum): quia, in principio sui motus continui, angelus est in toto loco divisibili a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat.—Et hoc quidem quod possit occupare partes duorum locorum, competit angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suae virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore nobili secundum locum, quod sit divisibile secundum magnitudinem: de angelo autem, quod virtus eius possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum quod motus existentis in potentia, est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu: quia virtus rei est secundum quod actu est.

Ad tertium dicendum quod motus existentis in potentia, est propter indigentiam suam: sed motus existentis in actu, non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus, propter indigentiam nostram, localiter movetur, secundum illud Hebr. 1,14: «Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis».

ARTICULO 2

Utrum angelus transeat per medium [a]

Si el ángel pasa por el medio

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus non transeat per medium.

1. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi aequalem, quam maiorem. Locus autem aequalis angeli, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu: quod est impossibile.

2. Praeterea, angelus est simplicioris substantiae quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium: possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quae est in medio. Ergo multo magis angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

Sed contra, si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse praecedit mutari: ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino a quo. Movebatur ergo dum erat in medio. Et ita oportet quod pertranseat medium.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, motus localis angeli potest esse continuus, et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium: quia, ut dicitur in V «Physic.» [1],

Dificultades. Parece que el ángel no atraviesa el lugar intermedio.

1. Todo el que atraviesa el lugar intermedio ha de recorrer primero un lugar igual a *sí mismo* y después otro mayor. Pero como el ángel es indivisible, el lugar igual a él es el punto. Si, pues, atraviesa el lugar intermedio, es necesario que en su recorrido atraviese infinitos puntos, y esto es imposible.

2. La substancia del ángel es más simple que la de nuestra alma. Pero nuestra alma puede pasar con el pensamiento de un extremo a otro sin pasar por el medio, puesto que yo puedo pensar en Francia y después en Siria sin pensar para nada en Italia, que está en medio. Luego mucho mejor puede el ángel pasar de un extremo al otro sin pasar por el medio.

Por otra parte, si el ángel se mueve de un lugar a otro, cuando está en el punto de llegada ya no se mueve, sino que su movimiento ha terminado. Pero antes de que termine su movimiento es preciso que se mueva. Luego cuando estaba en alguna otra parte se movía. Pero no cuando estaba en el punto de partida. Luego se movía cuando estaba en el lugar intermedio, y, por consiguiente, es necesario que cruce por el medio.

Respuesta. Según hemos dicho, el movimiento del ángel puede ser continuo o no continuo. Si, pues, es continuo, no puede el ángel moverse de un lugar a otro sin atravesar por medio, porque, como dice el Filósofo, "el medio es aquello a que primera-

[a] *Sent.* 1 d.37 q.1 a.2; *Quodl.* 1 q.3 a.2.

[1] C.3 n.2 (BK 226b23); S.TH., lect.5 n.3; cf. l.6 c.9 n.3 (BK 239b9); S.TH., lect.11 n.1.

mente llega el sujeto del movimiento continuo antes de alcanzar el último extremo"; y no se olvide que el orden del antes y después en el movimiento continuo corresponde a lo primero y segundo en lo extenso, como dice el Filósofo.

Pero cuando el movimiento del ángel no es continuo, es posible que cruce de un extremo a otro sin pasar por medio, según vamos a ver [27]. Entre dos lugares extremos hay infinitos lugares intermedios, lo mismo si se trata de lugares divisibles que indivisibles. Si son indivisibles, esto es evidente, porque entre dos puntos cualesquiera hay infinitos puntos intermedios, puesto que nunca habrá dos puntos distintos sin que entre ellos haya un lugar intermedio, como demuestra el Filósofo.—Y lo mismo es necesario decir tratándose de lugares divisibles, como se echa de ver examinando el movimiento continuo de un cuerpo cualquiera. El cuerpo no se mueve de un lugar a otro más que en el tiempo. Pero ocurre que, durante todo el tiempo que mide el movimiento de un cuerpo, no es posible hallar dos instantes en que el cuerpo que se mueve no esté en lugares distintos, porque si durante ellos estuviese en el mismo lugar, estaría en reposo, ya que estar en reposo no es más que estar en un mismo lugar antes y después. Por consiguiente, así como entre el primero y el último instante del tiempo que mide el movimiento hay infinitos instantes, así también es necesario que entre el primer lugar, en que empieza el movimiento, y el último, en que termina, haya infinitos lugares.—Un ejemplo sensible puede aclarar esto. Supongamos que un cuerpo tiene un palmo y sea de dos el camino que ha de recorrer. No cabe duda que el lugar primero, de donde parte el movimiento, tiene un palmo, y que el de llegada, donde termina, tiene otro palmo. Es también indudable que,

«medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum»; ordo enim prioris et posterioris in motu continuo, est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV «Physic.» [5]

Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter quaelibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus quidem manifestum est: quia inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI «Physic.» [6] probatur.—De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo aliculus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis, non est accipere duo «nunc», in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco: quia si in uno et eodem loco esset in duobus «nunc», sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere quam in loco eodem esse nunc et prius. Cum igitur inter primum «nunc» et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita «nunc», oportet quod inter primum locum, a quo incipit moveri, et ultimum locum, ad quem terminatur motus, sint infinita loca.—Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum: manifestum est quod locus primus, a quo incipit motus, est unius palmi; et locus, ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod, quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media: quia quodlibet punctum signatur in magnitudine primi palmi, est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi, est terminus eiusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine; sequitur quod inter quaelibet duo loca sint infinita loca media.

Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit nisi per continuitatem motus: quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quaedam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratae in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita: quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media.

Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum et non per medium, potest convenire angelo sed non corpori. Quia corpus mensuratur et continetur sub loco; unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens: unde in potestate eius est applicare se loco prout vult, vel per medium vel sine medio.

Ad primum ergo dicendum quod locus angeli non accipitur ei ae-

[5] C.11 n.3 (BK 219a16): S.TH., lect.17 n.5.
[6] C.1 n.2 (BK 231b9): S.TH., lect.2

cuando el cuerpo empieza a moverse, va abandonando por partes el primer palmo y deslizándose por partes en el segundo. A medida, pues, que se vaya dividiendo la extensión del palmo, se irán multiplicando los lugares intermedios, porque un punto cualquiera que se tome en la extensión del primer palmo es principio de un lugar, y el correspondiente en la magnitud del otro es su término. Pero como la magnitud es divisible hasta el infinito, y en toda magnitud hay infinitos puntos potenciales, síguese que entre dos lugares cualesquiera hay infinitos lugares intermedios.

Pero un móvil no puede recorrer una infinidad de lugares más que por la continuidad del movimiento, y esto debido a que, si bien los lugares intermedios son infinitos en potencia, es igualmente posible encontrar cierta infinidad potencial en el movimiento continuo. Si, pues, el movimiento no es continuo, todas las partes que lo componen estarán actualmente numeradas, y, por tanto, si un móvil se mueve con movimiento no continuo, es forzoso, o bien que no pase por todos los lugares intermedios, o que recorra infinitos lugares intermedios, cosa esta última imposible. Por consiguiente, cuando su movimiento no es continuo, el ángel no recorre todos los lugares intermedios.

Adviértase aquí que lo de moverse de un extremo a otro sin pasar por el medio puede convenir al ángel, pero no al cuerpo, porque el cuerpo está medido y contenido por el lugar, lo que requiere que en su movimiento se pliegue a las leyes del lugar. En cambio, la substancia del ángel no está sujeta al lugar en cuanto contenida, sino que es superior a él y le contiene; y de aquí que sea dueño de aplicarse al lugar del modo que prefiera, bien sea pasando por el medio o bien sin pasar.

Soluciones. 1. Que el lugar del ángel sea igual al ángel no se en-

tiende en cuanto a su extensión, sino en cuanto al contacto de su virtud; y de aquí que el lugar del ángel pueda ser divisible sin necesidad de que sea un punto. Y si bien los lugares intermedios divisibles son infinitos, según hemos visto, también hemos dicho que se agotan por la continuidad del movimiento.

2. Mientras el ángel se mueve localmente, aplica su esencia a los distintos lugares, y, en cambio, la esencia del alma no se aplica a las cosas que piensa, sino que más bien son las cosas pensadas las que están en ella. No hay, pues, paridad [28].

3. En el movimiento continuo, el haberse movido no es parte del movimiento, sino que es su término, y de aquí que el movimiento deba preceder a su término, y por esto se ha de realizar en el lugar intermedio. Pero en el movimiento no continuo, estar en el término es parte del movimiento, lo mismo que la unidad es parte del número, y de aquí que este movimiento esté constituído por la sucesión de diversos lugares sin necesidad de lugares intermedios.

qualis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis: et sic locus angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia, sunt infinita, ut dictum est (in c): sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex praedictis (in c).

Ad secundum dicendum quod angelus dum movetur localiter, applicatur eius essentia diversis locis: animae autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatae sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus: unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri: unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

ARTICULO 3

Utrum motus angeli sit in instanti [a]

Si el movimiento del ángel es instantáneo

Dificultades. Parece que el movimiento del ángel es instantáneo.

1. Cuanto más grande es la fuerza del motor y menor la resistencia del móvil, mayor es la velocidad del movimiento. Pero la virtud con que el ángel se mueve a sí mismo excede sin comparación a las fuerzas que mueven a un cuerpo. Asimismo, los tiempos son inversamente proporcionales a las velocidades, y, en cambio, todo tiempo es proporcionado a otro tiempo. Si, pues, todo cuerpo para

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod motus angeli sit in instanti.

1. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus angeli moventis seipsum, improportionabiliter excedit virtutem moventem aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod

[a] *Sent.* 1 d.37 q.4 a.3; *Quodl.* IX q.4 a.4; XI q.4.

corpus movetur in tempore, angelus movetur in instanti.

2. Praeterea, motus angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio: tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus angeli est in instanti.

3. Praeterea, si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino ad quem: in toto autem tempore praecedenti, aut est in loco immediate praecedenti, qui accipitur ut terminus a quo; aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quod sit partibilis: quod est impossibile. Ergo in toto tempore praecedenti est in termino a quo. Ergo quiescit ibi: cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius, ut dictum est (a.2). Et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed contra, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli; cum in eo sit prius et posterius.

Respondeo dicendum quod quidam [1] dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim quod, cum angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore praecedenti angelus est in termino a quo, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos; sicut non est aliquod

moverse requiere tiempo, el ángel se mueve en un instante.

2. El movimiento del ángel es más simple que cualquier mutación corporal. Pero hay alguna mutación corporal, por ejemplo, la iluminación, que es instantánea, ya porque ningún objeto se ilumina sucesivamente, como se calienta sucesivamente, ya también porque el rayo luminoso no llega primero a lo que tiene más cerca y después a lo que está más lejos. Luego con mayor razón ha de ser instantáneo el movimiento del ángel.

3. Si el ángel se mueve de un lugar a otro en el tiempo, es evidente que en el último instante de aquel tiempo está en el término de llegada. Luego durante todo el tiempo anterior, o bien está en el lugar inmediatamente precedente, que se toma como punto de partida, o bien está parcialmente en uno y parcialmente en el otro. Pero si está parte en uno y parte en el otro, se sigue que es divisible, y esto es falso. Luego durante todo el tiempo anterior está en el punto de partida, y, por consiguiente, está en reposo, ya que, según hemos dicho, el reposo no es más que estar en el mismo lugar antes y ahora, de donde se sigue que sólo en el último instante se mueve.

Por otra parte, en toda mutación hay un antes y un después. Pero el antes y el después del movimiento se enumeran por razón del tiempo. Luego todo movimiento está en el tiempo, incluso el del ángel, puesto que en él hay antes y después.

Respuesta. Enseñaron algunos que el movimiento del ángel es instantáneo, y para razonarlo dijeron que, cuando el ángel se mueve de un lugar a otro, durante todo el tiempo que precede al último instante está en el lugar de partida, y que en el último instante está en el de llegada, y no es menester, añaden, que entre

[1] ALBERT. MAGN., *In Sent.*, 1 d.37 a.23-24; *Sum. de creatur.* 1.ª tr.4 q.59.

estos dos extremos haya algo intermedio, como tampoco lo es que haya cosa alguna intermedia entre el tiempo y su término. Pero como entre dos instantes del tiempo hay un tiempo intermedio, dicen que no es posible señalar el último instante en el que el ángel estuvo en el punto de partida, como tampoco se puede señalar en la iluminación o en la generación substancial del fuego el último instante en que el aire estuvo obscuro o en que la materia estuvo privada de la forma del fuego, y, en cambio, se puede señalar el último instante al terminarse el cual hay luz en la atmósfera y forma de fuego en la materia, y por esto se llama a la iluminación y a la generación substancial movimiento instantáneo [29].

Pero esta teoría no es aplicable en nuestro caso. Lo cual se demuestra así: Es de esencia del reposo que lo que reposa no sea o esté de distinta manera ahora y después, y, por consiguiente, en cada uno de los instantes del tiempo que mide el reposo, lo que reposa está lo mismo en el primer momento que en el intermedio y en el último. Pero como, a su vez, es de esencia del movimiento que el móvil se halle de distinta manera ahora y después, síguese que, en cada uno de los instantes del tiempo que mide el movimiento, el móvil tiene una disposición diferente, por lo cual es necesario que en el último instante tenga una forma que anteriormente no tenía. Por donde se comprende que reposar una cosa en un estado, por ejemplo, en la cualidad de ser blanca, durante un tiempo dado, es permanecer en tal estado en cada uno de los instantes de aquel tiempo; de donde se sigue la imposibilidad de que una cosa repose en uno de los términos durante todo el tiempo que precede, y después en el último instante de aquel tiempo esté en el otro término. Pero esto es posible en el movimiento, porque moverse durante todo un tiempo dado

medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem «nunc» temporis, est tempus medium: unde dicunt quod non est dare ultimum «nunc» in quo fuit in termino a quo. Sicut in illuminatione, et in generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans in quo aër fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formae ignis: sed est dare ultimum tempus, ita quod in ultimo illius temporis est vel lumen in nëre, vel forma ignis in materia. Et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito. Quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens non aliter se habeat nunc et prius: et ideo in quolibet «nunc» temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem et in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc et prius: et ideo in quolibet «nunc» temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia et alia dispositione: unde oportet quod in ultimo «nunc» habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis: unde non est possibile ut aliquid in toto tempore praecedenti quiescat in uno termino et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu: quia moveri in toto aliquo tempore, non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui: sicut generatio est terminus alterationis materiae, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis.—Motus autem localis angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo «nunc» sit in alio loco. Sed oportet assignare «nunc» in quo ultimo fuit in loco praecedenti. Ubi autem sunt multa «nunc» sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus: cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus (utroque enim modo contingit esse motum angeli, ut dictum est: a.1): continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur in IV «Physic.»[8]

Sed istud tempus, sive sit tempus continuum sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum caeli, et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu caeli. Motus enim angeli non dependet ex motu caeli.

Ad primum ergo dicendum quod, si tempus motus angeli non sit continuum, sed successio quaedam ipsorum «nunc», non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum: cum non sit eiusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportiona-

no es estar en la misma disposición en cada uno de sus instantes, y, por consiguiente, todas estas mutaciones instantáneas son términos de un movimiento continuo, y así la generación es el término de una alteración de la materia, y la iluminación el del movimiento local del cuerpo que ilumina.—Pero el movimiento local del ángel no es el término de ningún otro movimiento continuo, sino que es por sí mismo un movimiento distinto e independiente de todo otro movimiento, por lo cual es imposible decir que durante todo un tiempo dado está en un lugar y en su último instante está en otro, sino que es necesario asignar el instante en que últimamente estuvo en el lugar precedente. Mas donde hay muchos instantes sucesivos hay necesariamente tiempo, puesto que el tiempo no es más que la enumeración de lo primero y de lo segundo en el movimiento. Luego el movimiento del ángel se realiza en el tiempo, que será continuo o no continuo según que lo sea el movimiento, pues debido a que la continuidad del tiempo proviene de la continuidad del movimiento, como dice el Filósofo, el ángel, según hemos dicho, puede moverse de ambas maneras

Sin embargo, este tiempo, sea o no continuo, no tiene nada de común con el tiempo que mide el movimiento del cielo, y por el cual se miden todos los seres corpóreos cuyos cambios dependen del movimiento del cielo, porque el movimiento del ángel no depende del movimiento de los cielos.

Soluciones. 1. Si el tiempo que mide el movimiento del ángel no es continuo, sino que es una sucesión de instantes, no es proporcionado al tiempo que mide el movimiento de los seres corporales, que es continuo, porque no son del mismo orden. Pero si fuese continuo, existe proporcionalidad, aunque no fundada en la pro-

[8] C.11 n.3 (BK 219a13): S.TH., lect.17 n.5.

porción que hay entre el motor y el móvil, sino en la que guardan entre sí las magnitudes en movimiento.—Además, la velocidad del movimiento del ángel no depende de la cantidad de su virtud, sino de la determinación de su voluntad.

2. La iluminación es el término de un movimiento, y es una alteración y no un movimiento local en el sentido de que la luz llegue primero a lo más cercano y después a lo más distante. En cambio, el movimiento del ángel es local y no es término de movimiento. Por tanto, no hay paridad.

3. La dificultad se refiere al tiempo continuo. Pero el tiempo que mide el movimiento del ángel puede no ser continuo, y en este caso el ángel puede en determinado instante estar en un lugar, y en otro instante en otro, sin necesidad de que entre ellos medie tiempo alguno.—En el caso de que el tiempo del movimiento del ángel sea continuo, el ángel, durante todo el tiempo que precede al último instante, pasa, conforme hemos dicho, por una infinidad de lugares. Y si, efectivamente, en parte está en uno de los lugares continuos y en parte en otro, no es porque su substancia sea divisible, sino porque su virtud se aplica a una parte del primer lugar y a otra del segundo, como también hemos explicado.

bile, non quidem propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus.—Et praeterea, velocitas motus angeli non est secundum quantitatem suae virtutis; sed secundum determinationem suae voluntatis.

Ad secundum dicendum quod illuminatio est terminus motus; et est alteratio, non motus localis, ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum, quam ad remotum. Motus autem angeli est localis: et non est terminus motus. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus angeli potest esse non continuum. Et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente.—Si autem tempus motus angeli sit continuum, angelus in toto tempore praecedenti ultimum «nunc», variatur per infinita loca, ut prius (a.2) expositum est. Est tamen partim in uno locorum continuorum et partim in alio, non quod substantia illius sit partibilis; sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci et ad partem secundi, ut etiam supra (a.1) dictum est.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 54-60

DE LAS OPERACIONES DE LOS ANGELES

En el tratado *De Dios uno,* 23 primeras cuestiones de la *primera parte* de la SUMA TEOLÓGICA, estudió el Angélico Doctor la existencia, naturaleza y operaciones divinas, tres cosas que, como se ha dicho, "se deben conocer acerca de un objeto cualquiera lógicamente ordenadas según las exigencias de la metafísica del ser y de la lógica del pensamiento" (p. 18 del vol. I de esta versión española de la BAC).

El orden lógico admirable que preside el desarrollo de aquel tratado parece haber sido el mismo que Santo Tomás ha tenido presente para el desarrollo de este tratado *De los ángeles*, donde el Santo sigue un proceso parecido.

Allí, respecto a Dios, consideró primero su existencia y luego su naturaleza, mediante el estudio gradual de sus atributos absolutos, simplicidad, perfección, inmensidad e inmutabilidad, pasando después a la consideración de sus operaciones. También aquí, respecto a los ángeles, ha considerado ya su existencia (q.50 a.1), pasando luego a la consideración de su naturaleza mediante el estudio de su simplicidad (q.50 a.2), perfección, tanto numérica como específica e individual (q.50 a.3.4 y 5); su relación con las cosas corpóreas (q.51 y 52) y su mutabilidad (q.53), empezando ahora el estudio de las operaciones propias de los ángeles (q.54 a la 60 inclusive).

Tratando de la ciencia de Dios (1 q.14 a.1), ya expuso Santo Tomás cómo la inmaterialidad de un ser es la razón de que el mismo sea cognoscitivo, estando el grado del conocimiento en razón directa del grado de inmaterialidad. Y siendo los ángeles completamente inmateriales y perfectamente espirituales, han de ser también seres capaces de conocer en un grado más perfecto que las demás criaturas, a las que superan en su inmaterialidad.

Ahora bien, el conocimiento requiere tres cosas: la facultad cognoscitiva, el objeto cognoscible y la unión de ambos. Dándose los tres elementos, puede darse el acto de conocer, en el cual además puede considerarse asimismo el modo como se conoce.

Todos estos puntos se estudian en los ángeles en estas cuestiones (54-58) según el orden siguiente: primero se estudia la facultad cognoscitiva en sí misma, que es la inteligencia angélica, principio inmediato del acto cognoscitivo que se llama entender (q.54); luego, el medio en el cual conocen los ángeles, es decir, el medio de unión entre el entendimiento angélico y las cosas que conocen (q.55); seguidamente se considera el objeto del conocimiento natural angélico, tanto por parte de las cosas inmateriales (q.56) como de las cosas materiales (q.57), analizándose en último término el acto cognoscitivo, determinando el modo del mismo (q.58).

Y como a todo conocimiento sigue naturalmente un apetito o

tendencia hacia el objeto, de la misma naturaleza que la facultad cognoscitiva de donde nace, de ahí que al conocimiento intelectivo siga naturalmente el apetito intelectivo llamado voluntad. Santo Tomás estudia lo referente a la voluntad de los ángeles en dos cuestiones (59 y 60), considerando en la primera la facultad en sí misma (q.59) y estudiando luego su acto principal y propio, que es el amor (q.60).

Queda ya indicado que esta parte del tratado *De los ángeles* se ordena así esquemáticamente:

De las operaciones de los ángeles (q.54-60)....
- I. Intelectiva (q.54-58), considerando .....
  - 1.º La facultad = inteligencia (q.54).
  - 2.º El acto (q.55-58)..
    - *a)* El medio en el cual conocen = especies infusas connaturales (q.55).
    - *b)* El objeto (q.56-57), las cosas.
      - *a)* Inmateriales (q.56)
      - *b)* Materiales (q.57).
    - *c)* El modo (q.58).
- II. Volitiva (q.59-60), atendiendo.
  - 1.º A la facultad en sí misma = voluntad (q.59).
  - 2.º Al acto propio = amor (q.60).

El estudio de todas estas cuestiones sobre las operaciones de los ángeles, tan sabia y lógicamente ordenadas y profundamente desarrolladas por Santo Tomás, pondrá bien de manifiesto que, aun siendo los ángeles perfectos, están en perfección muy por bajo de Dios, haciendo resaltar las diferencias que existen entre aquéllos y su Creador, pues mientras éste es perfectamente simple e inmutable en todos los órdenes, identificándose en El su ser y su obrar, los ángeles no sólo son mudables en cuanto al lugar y al tiempo, como ya hemos visto, sino que lo son también en cuanto a sus mismas operaciones inmanentes del entendimiento y la voluntad, quedando por ello infinitamente distantes de la simplicidad y perfección divinas.

Con esto se verá claramente también cómo el estudio de los ángeles entra de lleno en la teología, ya que mediante el conocimiento de la limitación de su naturaleza y operaciones llegamos mejor al conocimiento de Dios, objeto formal de la teología.

INTRODUCCION A LA CUESTION 54

DEL CONOCIMIENTO DE LOS ANGELES

Orden y conexión de los artículos

Es ésta la primera cuestión de la sección dedicada al conocimiento de las substancias angélicas, en la cual Santo Tomás analiza metódica y gradualmente la naturaleza de la operación de entender en orden a determinar la de la facultad intelectiva en el ángel.

Para determinar la naturaleza de cualquier cosa, nada mejor que examinar su acción propia. Así, para conocer cuál sea la facultad cognoscitiva del ángel, principio próximo y elicitivo del conocimiento en el mismo, nada mejor que examinar su operación propia, que es el entender.

El desarrollo de esta cuestión, a falta de datos revelados y principios de fe, se hace a base de los grandes principios fundamentales de la metafísica y de la psicología, en consonancia con lo ya expuesto acerca de la perfección de Dios y de la simplicidad de los ángeles. En los tres primeros artículos se excluye lo que supondría en el ángel excesiva perfección, por suponer una simplicidad ominímoda, que le igualaría con Dios; y en los dos restantes se excluye lo que en modo alguno es compatible con la simplicidad y perfección de la naturaleza angélica, determinada en la cuestión 50

La base de los tres primeros artículos la encuentra el Angélico Doctor en su doctrina metafísica de que en todas las cosas creadas se da composición de acto y potencia y se distingue realmente la esencia de la existencia actual (1 q.6 a.3 ad 3), las cuales solamente en Dios se identifican (1 q.3 a.4).

En este estudio comparativo se relaciona en primer lugar el acto de entender en el ángel con su substancia o esencia (a.1); después, con su ser o existencia actual (a.2), y a continuación se compara la facultad misma intelectiva con la esencia o naturaleza angélica (a.3). En segundo lugar, existiendo también en el hombre facultades cognoscitivas, se estudia la potencia intelectiva de los ángeles con relación a ellas, y, teniendo en cuenta que en nosotros se dan entendimiento agente y posible, realmente distintos entre sí (1 q.79 a.10), se investiga aquí si se dan también en el ángel (a.4), y, por último, si en él se da, como en nosotros, otro conocimiento natural distinto del conocimiento intelectual, es decir, el conocimiento sensible (a.5).

CUESTION 54

(In quinque articulos divisa)

De cognitione angelorum

Del conocimiento de los ángeles

Estudiado lo referente a la substancia del ángel, pasemos ahora a tratar de su conocimiento, tratado que dividiremos en cuatro partes [30]. En la primera discurriremos acerca de lo que pertenece a la virtud cognoscitiva del ángel; en la segunda trataremos del medio en que conoce; en la tercera, de las cosas que conoce, y en la cuarta, del modo como las conoce.

Acerca de lo primero, se han de averiguar cinco cosas:

¡Primera: si el entender del ángel es su substancia.

¡Segunda: si su ser es su entender.

Tercera: si su substancia es su virtud intelectual.

Cuarta: si hay en los ángeles entendimiento agente y posible.

Quinta: si hay en ellos alguna otra potencia cognoscitiva distinta del entendimiento.

Consideratis his quae ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius (cf. q.50 introd.). Haec autem consideratio erit quadripartita: nam primo considerandum est de his quae pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli; secundo, de his quae pertinent ad medium cognoscendi ipsius (q.55); tertio, de his quae ab eo cognoscuntur (q.56); quarto, de modo cognitionis ipsorum (q.58).

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum intelligere angeli sit sua substantia.

Secundo: utrum eius esse sit suum intelligere.

Tertio: utrum eius substantia sit sua virtus intellectiva.

Quarto: utrum in angelis sit intellectus agens et possibilis.

Quinto: utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

ARTICULO 1

Utrum intelligere angeli sit eius substantia [a]

Si el entender del ángel es su substancia [31]

Dificultades. ¡Parece que el acto de entender del ángel es su substancia.

1. El ángel es más simple y más noble que el entendimiento agente del alma. Pero la substancia del entendimiento agente es su acción, como dicen Aristóteles y su Comentador. Luego con mucha mayor razón será la substancia del ángel su acción, que es entender.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intelligere angeli sit eius substantia.

1. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animae. Sed substantia intellectus agentis est sua actio; ut patet in III «De anima» [1], per Aristotelem, et eius Commentatorem (comm.19). Ergo, multo fortius, substantia angeli est sua actio, quae est intelligere.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in XII «Metaph.» [2], quod «actio intellectus est vita». Sed cum «vivere» sit «esse viventibus», ut dicitur in II «De anima» [3], videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis angeli.

3. Praeterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis: quia extremum magis distat ab extremo, quam medium. Sed in angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligentis.

Sed contra, plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati suum esse est sua substantia: hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus (q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; a.2; q.44 a.1) patet. Ergo neque angeli, neque alterius creaturae, sua actio est eius substantia.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod actio angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.

Praeterea, si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum

2. Dice el Filósofo que "la acción del entendimiento es vida". Pero como, según el propio Aristóteles, "para los vivientes vivir es ser", parece que la vida es la esencia. Luego la acción del entendimiento es la esencia del ángel que entiende.

3. Cuando los extremos son una misma cosa, el medio no difiere de ellos, porque más dista un extremo de otro que de lo intermedio. Pero en el ángel, a lo menos cuando se entiende a sí mismo, se confunden el entendimiento y lo entendido. Luego el acto de entender, que ocupa el lugar medio entre el entendimiento y la cosa entendida, es lo mismo que la substancia del ángel que entiende.

¡Por otra parte, la acción de una cosa difiere más de su propia substancia que de su ser. Pero no hay cosa creada cuyo ser se identifique con su substancia, puesto que, según hemos visto, esto sólo pertenece a Dios. Luego ni la acción del ángel ni la de otra criatura alguna es su substancia.

Respuesta. Es imposible que ni la acción del ángel ni la de ninguna otra criatura sea su substancia. Propiamente hablando, la acción es la actualidad de una virtud o facultad, como el ser es la actualidad de la substancia o de la esencia. Pero es imposible que sea su propia actualidad una cosa que no es acto puro, sino que está mezclada con potencia, porque la actualidad repugna a la potencialidad, y solamente Dios es acto puro. Luego sólo la substancia de Dios es su ser y su obrar [32].

Además, si el entender del ángel fuese su substancia, sería necesario que fuese subsistente. Pero el entender subsistente, como cualquiera otra forma abstracta subsistente, tiene que ser único, de donde se sigue que la substancia de un ángel no se distinguiría ni de la substancia de Dios,

---

[a] Op.15, *De angelis* c.13.

[1] C.5 n.1 (BK 430a17): S.TH., lect.10 n.732.

[2] XI c.7 n.7 (BK 1072b26): S.TH., lect.8 n.2511.

[3] C.1 n.1 (BK 415b13): S.TH., lect.7 n.319.

que es el mismo entender subsistente, ni de la substancia de otro ángel.

Por fin, si el ángel fuese su entender, no podría haber en el entender grados más perfectos o menos perfectos, ya que esto proviene de que hay diversidad en la participación del acto de entender.

Soluciones. 1. Cuando se dice que el entendimiento agente es su acción, no se trata de una atribución esencial, sino de una atribución por concomitancia, debido a que, desde el momento en que la substancia del entendimiento agente está en acto, le acompaña, en cuanto que de ella depende su acción, cosa que no puede decirse del entendimiento posible, el cual no realiza sus acciones hasta que no haya sido puesto en acto.

2. La vida no es respecto al vivir lo que la esencia respecto al ser, sino lo que, v. gr., la palabra "carrera" con relación a la de "correr", de las cuales una significa la acción en abstracto y la otra en concreto. Por consiguiente, de que vivir sea ser no se sigue que la vida sea esencia.—Sin embargo, en ocasiones se toma la palabra "vida" por esencia, como lo hace San Agustín cuando dice que la "memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia, una sola vida"; pero no es éste el sentido en que la toma el Filósofo cuándo dice que "la acción del entendimiento es vida".

3. La acción que pasa a materia exterior es en realidad una cosa media entre el agente y el sujeto que la recibe; pero la que permanece en el agente no es realmente intermedia, sino sólo según nuestro modo de expresarnos, porque en la realidad sigue a la unión del objeto con el agente; de que lo entendido se hace uno con el que entiende, proviene el entender como efecto distinto de ambos [33].

intelligere subsistens; neque a substantia alterius angeli.

Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte: cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam: quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum quod vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse: sed sicut «cursus» ad «currere», quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia.—Quamvis etiam quandoque «vita» pro essentia ponatur; secundum quod Augustinus dicit, in libro «De Trin.» [4], quod «memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita». Sed sic non accipitur a Philosopho cum dicit quod «actio intellectus est vita».

Ad tertium dicendum quod actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum: realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque.

[4] L.10 c.11 : ML. 42,983.

ARTICULO 2

Utrum intelligere angeli sit eius esse

Si el entender del ángel es su ser [34]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intelligere angeli sit eius esse.

1. «Vivere» enim «viventibus est esse», ut dicitur in II «De anima» (nt.3). Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem [5] dicitur. Ergo intelligere angeli est eius esse.

2. Praeterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.

Sed contra, intelligere angeli est motus eius, ut patet per Dionysium, 4 cap. «De div. nom.» [6]. Sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere eius.

Respondeo dicendum quod actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX «Metaph.» [7]. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle: per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid dextrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis: nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem,

Dificultades. Parece que el entender del ángel es su ser.

1. "Vivir, para las cosas que viven, es ser", como dice el Filósofo. Pero entender es un cierto vivir, como escribe el mismo. Luego el entender del ángel es su ser.

2. La misma relación que hay entre las causas la hay entre los efectos. Pero la forma por la cual el ángel es se identifica con la forma por la cual entiende, al menos a sí mismo. Luego su entender se identifica con su ser.

Por otra parte, el entender del ángel es su movimiento, como dice Dionisio. Pero el ser no es un movimiento. Luego el ser del ángel no es su entender.

Respuesta. Ni la acción del ángel ni la de ninguna otra criatura es su ser. Según dice el Filósofo, hay dos generos de acción. Una que pasa a un sujeto exterior y produce en él una pasión, por ejemplo, las de quemar o cortar; y otra que no pasa a materia exterior, sino que permanece en el agente, como las de sentir, entender y querer, que no modifican ninguna cosa extrínseca, sino que todo se consuma en el mismo agente. Si se trata de la primera, es indudable que no cabe que sea el propio ser del agente, ya que el ser del agente es algo que está dentro de él, y esta clase de acciones es algo que fluye del agente al paciente. En cuanto a la segunda, requiere por esencia ser infinita, bien en absoluto o bien de alguna manera. En absoluto, como lo es, por ejemplo, el

[5] C.2 n.2 (BK 413a23) : S.TH., lect.3 n.255.
[6] § 8 : MG 3,704 ; S.TH., lect.8.
[7] VIII c.8 n.9 (BK 1050a23) : S.TH., lect.8 n.1862.

acto de entender, cuyo objeto es la verdad, o el de querer, cuyo objeto es el bien, cosas ambas que se identifican con el ser, por lo cual los actos de querer y de entender, de por sí, se refieren a todas las cosas y ambos reciben la especie de su objeto. De alguna manera, como lo es el acto de sentir, que se extiende a todo lo sensible, y así la vista abarca a todo lo visible. En cambio, el ser de la criatura se halla determinado a una sola cosa en cuanto al género y en cuanto a la especie, y solamente el de Dios es un ser absolutamente infinito que comprende en sí todas las cosas, como dice Dionisio, por lo cual sólo el ser divino es su entender y su querer.

Soluciones. 1. La palabra "vivir" se emplea una veces para designar el ser viviente, y otras las operaciones vitales, esto es, aquellas por las cuales se comprueba que un ser es viviente. Y éste es el sentido en que Aristóteles dice que entender es un cierto vivir, puesto que allí mismo distingue diversos grados de vida, en conformidad con las distintas obras vitales

2. La esencia del ángel es la razón de todo su ser, pero no es la razón de todo su entender, porque no puede entender todas las cosas por su esencia. Y de aquí que, en cuanto tal esencia y por su razón propia, se compara con el ser del ángel; pero, en cambio, con su entender se compara por la razón del objeto más universal, esto es, del ser o de la verdad. Por donde se comprende que, si bien la forma es la misma, no es, sin embargo, por la misma razón principio del ser y del entender. De donde se sigue que el entender del ángel no es su ser [35].

sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem: esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, 5 cap. «De div. nom.» [8]**. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle.**

Ad primum ergo dicendum quod «vivere» quandoque sumitur pro ipso esse viventis: quandoque vero pro operatione vitae, idest per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam: ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitae.

Ad secundum dicendum quod ipsa essentia angeli est ratio totius sui esse: non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundum propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem universalioris obiecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quod, licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in angelo sit idem esse et intelligere.

[8] § 4: MG 3,817: S.TH., lect.1.

ARTICULO 3

Utrum potentia intellectiva angeli sit eius essentia [a]

Si la potencia intelectiva del ángel es su esencia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in angelo non sit aliud quam sua essentia.

1. «Mens» enim et «intellectus»» nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum [9]**, nominat ipsos angelos «intellectus» et «mentes». Ergo angelus est sua potentia intellectiva.**

2. Praeterea, si potentia intellectiva in angelo est aliquid praeter eius essentiam, oportet quod sit accidens: hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est praeter eius essentiam. Sed «forma simplex subiectum esse non potest», ut Boetius dicit, in libro «De Trin.» [10]**. Ergo angelus non esset forma simplex: quod est contra praemissa (q.50 a.2).**

3. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Confess.» [11]**, quod Deus fecit angelicam naturam «prope se», materiam autem primam «prope nihil»: ex quo videtur quod angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis angelus est sua potentia intellectiva.**

Sed contra est quod Dionysius dicit, 11 cap. «Angel. hier.» [12]**, quod angeli «dividuntur in substantiam, virtutem et operationem». Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.**

Respondeo dicendum quod nec in angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic

Dificultades. Parece que la virtud o potencia intelectiva del ángel no es distinta de su esencia.

1. Las palabras "mente" y "entendimiento" designan la potencia intelectiva. Pero Dionisio en muchos pasajes de sus obras llama a los ángeles "mentes" e "inteligencias". Luego el ángel es su potencia intelectiva.

2. Si la potencia intelectiva es en el ángel cosa distinta de su esencia, es preciso que sea un accidente, puesto que llamamos accidente de un ser a lo que está fuera de su esencia. Pero "la forma simple no puede ser sujeto", como dice Boecio. Luego el ángel no sería forma simple, y esto se opone a cuanto llevamos dicho.

3. Dice San Agustín que Dios hizo a la naturaleza angélica "cerca de sí", y a la materia prima "cerca de la nada", lo que parece indicar que el ángel, como más cercano a Dios, es más simple que la materia prima. Pero la materia prima es su potencia. Luego con mayor razón será el ángel su potencia intelectiva.

Por otra parte, dice Dionisio que "los ángeles se dividen en substancia, virtud y operación". Luego una cosa es en ellos la substancia, otra la virtud y otra la operación.

Respuesta. Ni en el ángel ni en criatura alguna es la virtud o potencia operativa lo mismo que la esen-

[a] Infra q.77 a.1; q.79 a.1.

[9] *De cael. hier.* c.2 § 1: MG 3,137; c.6 § 1: MG 3,200; c.12 § 2: MG 3,292; *De div. nom.* c.1: MG 3,588; c.4: MG 3,693; c.7 § 2: MG 3,1250.
[10] L.1 c.2: ML 64,1250
[11] C.7: ML 32,828.
[12] § 2: MG 3,284.

cia, como vamos a ver. Puesto que la potencia dice relación al acto, es necesario que conforme a la diversidad de los actos haya diversidad de potencias, y por esto se dice que a cada acto propio corresponde su potencia propia. Ahora bien, la esencia de todo ser creado difiere de su ser, y, según tenemos dicho, se compara con él como la potencia con el acto, y precisamente el acto que corresponde a la potencia operativa es la operación. Pero en el ángel el ser y el entender no son una misma cosa, como tampoco hay en ningún otro ser creado operación alguna que se identifique con su ser. Por consiguiente, la esencia del ángel no es su potencia intelectiva, ni tampoco es su potencia operativa la esencia de ningún ser creado [36].

Soluciones. 1. Se llama al ángel "entendimiento" y "mente" porque en él no hay más conocimiento que el intelectual, a diferencia del conocimiento del alma, que en parte es intelectual y en parte sensitivo.

2. La forma simple que a la vez es acto puro no puede ser sujeto de ningún accidente, porque el sujeto se compara con el accidente como la potencia con el acto, y el ser acto puro sólo corresponde a Dios, y tal es la forma de que habla Boecio.—En cambio, la forma simple que no es su ser, sino que se compara con él como la potencia con el acto, puede ser sujeto de accidente, y en particular de los que siguen a la especie, ya que éstos pertenecen a la forma, como, por el contrario, los del individuo, no extensivos a toda la especie, provienen de la materia, que es el principio de individuación. Pues bien, el ángel es forma simple de esta segunda clase.

3. La potencia de la materia dice orden al ser substancial, y, en cambio, la potencia operativa lo dice al ser accidental. No hay, pues, paridad.

patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum: propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet (a.1; q.44 a.1). Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva: nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.

Ad primum ergo dicendum quod angelus dicitur «intellectus» et «mens», quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autem animae partim est intellectualis, et partim sensitiva.

Ad secundum dicendum quod forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum: quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boetius.—Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, et praecipue eius quod consequitur speciem: huiusmodi enim accidens pertinet ad formam (—accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium). Et talis forma simplex est angelus.

Ad tertium dicendum quod potentia materiae est ad ipsum esse substantiale: et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

ARTICULO 4

Utrum in angelo sit intellectus agens et possibilis [a]

Si en el ángel hay entendimiento agente y posible

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in angelo sit intellectus agens et possibilis.

1. Dicit enim Philosophus, in III «De anima» [13], quod «sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima». Sed angelus est natura quaedam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Praeterea, recipere est proprium intellectus possibilis, illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in III «De anima» [14]. Sed angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

Sed contra est quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata; quae quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex III «De anima» [15]. Sed hoc non est in angelo. Ergo in angelo non est intellectus agens et possibilis.

Respondeo dicendum quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu: unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis.—Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium,

Dificultades. Parece que en el ángel hay entendimiento agente y posible.

1. Dice el Filósofo que, "así como en toda naturaleza hay algo que es principio de toda pasividad y algo principio de toda actividad, así también lo hay en el alma". Pero el ángel es una naturaleza. Luego en él hay entendimiento agente y posible.

2. Como dice el Filósofo, lo propio del entendimiento posible es recibir, y lo propio del entendimiento agente, iluminar. Pero un ángel recibe la iluminación del ángel superior e ilumina al inferior. Luego en él hay entendimiento agente y posible.

Por otra parte, en nosotros hay entendimiento agente y posible por razón de los fantasmas, que son al entendimiento posible lo que los colores a la vista, y al entendimiento agente lo que los colores a la luz, como dice el Filósofo. Pero en el ángel no hay fantasmas. Luego tampoco hay entendimiento agente ni posible.

Respuesta. La necesidad de admitir en nosotros un entendimiento posible es debida al hecho de que a veces estamos en potencia para entender, y no en acto; por lo cual es necesario que exista una virtud que, antes de entender, esté en potencia con relación a los objetos inteligibles, y que se reduzca a su acto cuando adquiere ciencia de ellos y después cuando los piensa actualmente; y esta virtud es a la que llamamos entendimiento posible.—La

[a] *Cont. Gent.* 2,96.

[13] C.5 n.1 (BK 430a15): S.TH., lect.10 n.728.
[14] C.4 n.3 (BK 429a15); c.5 n.1 (BK 430a14): S.TH., lect.7 n.675; lect.10 n.728.
[15] C.5 n.1 (BK 430a14); c.7 n.3 (BK 431a14): S.TH., lect.10 n.728; lect.12 n.770.

necesidad de admitir el entendimiento agente proviene de que las naturalezas de los seres materiales, que son las que nosotros conocemos, no existen fuera del alma en estado inmaterial y actualmente inteligible, sino que, tal como existen fuera del alma, sólo son inteligibles en potencia, por lo cual es necesario que exista alguna virtud que las haga inteligibles en acto, y a esta virtud llamamos en nosotros entendimiento agente.

Pero en los ángeles no hay ninguna de estas dos necesidades, porque nunca están en pura potencia para entender lo que naturalmente entienden, ni sus objetos son inteligibles en potencia, sino en acto, ya que primero y principalmente entienden las cosas inmateriales, como después diremos. Por consiguiente, en ellos no puede haber entendimiento agente ni posible, como no sea en sentido metafórico [37].

Soluciones. 1. Entiende el Filósofo, como se desprende de sus propias palabras, que estas dos cosas las tienen todas las naturalezas en que hay generación o transformación. Pero como en el ángel no se engendra ciencia, puesto que la tiene naturalmente, síguese que no es necesario que tenga entendimiento agente ni posible.

2. La propio del entendimiento agente es iluminar, pero no a otro ser inteligente, sino los objetos inteligibles en potencia, en cuanto que por la abstracción los hace inteligibles en acto. Y lo propio del entendimiento posible es estar en potencia respecto a los objetos connaturales de su conocimiento y ser reducido algunas veces al acto. Por tanto, que un ángel ilumine a otro no pertenece a la razón de entendimiento agente, como tampoco pertenece a la razón de entendimiento posible el hecho de que sea iluminado en asunto de misterios sobrenaturales para cuyo conocimiento está alguquas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes: et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis.

Utraque autem necessitas deest in angelis. Quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae naturaliter intelligunt: neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit (q.84 a.7; q.85 a.1). Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus intelligit ista duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

Ad secundum dicendum quod intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri actu. Unde quod angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis. Neque ad rationem intellectus possibilis pertinet, quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia.—Si quis autem velit haec vocare intellectum agentem et possibilem, aequivoce dicet: nec de nominibus est curandum.

nas veces en potencia.—Si alguno prefiere llamar a esto entendimiento agente y posible, tomará las palabras en sentido equívoco, aunque, por lo demás, la cuestión de nombres no debe preocupar.

ARTICULO 5

Utrum in angelis sit sola intellectiva cognitio [a]

Si el conocimiento de los ángeles es exclusivamente intelectual

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in angelis non sit sola intellectiva cognitio.

1. Dicit enim Augustinus, VIII «De civ. Dei» [16], quod in angelis est «vita quae intelligit et sentit». Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Praeterea, Isidorus dicit [17], quod angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I «Metaph.» [18]. Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [19], quod in daemonibus est «phantasia proterva». Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in daemonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in angelis: quia sunt eiusdem naturae.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in homilia de Ascensione [20], quod «homo sentit cum pecoribus, et intelligit cum angelis».

Respondeo dicendum quod in anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur: et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in

Dificultades. Parece que el conocimiento intelectual no es el único que tienen los ángeles.

1. Dice San Agustín que en los ángeles hay "vida intelectual y sensitiva". Luego hay en ellos potencia sensitiva.

2. Dice San Isidoro que los ángeles conocieron muchas cosas por experiencia. Pero la experiencia se forma de muchos recuerdos, como dice el Filósofo. Luego tienen la facultad de la memoria.

3. Dice Dionisio que en los demonios hay una "fantasía depravada". Pero la fantasía pertenece al poder imaginativo. Luego en los demonios hay poder imaginativo, y por la misma razón lo habrá también en los ángeles, que son de la misma naturaleza.

Por otra parte, dice San Gregorio que "el hombre siente como los animales y entiende como los ángeles".

Respuesta. Hay en nuestra alma algunas facultades cuyas operaciones se ejecutan por medio de órganos corpóreos, y estas fuerzas son el acto de ciertas partes del cuerpo; así la fuerza visiva es el acto del

[a] *Cont Gent.* 3,108; *De malo* q.16 a.1 ad 14.
[16] C.6: ML 41,231.
[17] *Sent.* 1 c.10: ML 83,556.
[18] C.1 n.1 (Bk 980b28): S.Th., lect.1 n.17.
[19] § 23: MG 3,725; S.Th., lect.19.
[20] *In Evang.* l.2 hom.29: ML 76,1214.

ojo, como la auditiva lo es del oído. En cambio, hay otras fuerzas del alma cuyas operaciones no son ejecutadas por órganos corpóreos, tales como el entendimiento y la voluntad, y éstas no son acto de parte alguna del cuerpo.—Ahora bien, conforme hemos dicho, los ángeles no tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos. Por consiguiente, de entre estas fuerzas no pueden convenirles más que el entendimiento y la voluntad.

Esto mismo reconoce el Comentador cuando dice que las substancias separadas se dividen en entendimiento y voluntad.—Y es también lo que conviene al orden del universo para que la criatura intelectual suprema sea totalmente intelectual y no lo sea sólo en parte, como lo es nuestra alma. Y ésta es la razón de que a los ángeles se les llame "inteligencias" y "mentes", como ya hicimos notar.

Soluciones. A los reparos primeramente opuestos se puede contestar de dos maneras. Una, diciendo que los textos citados hablan conforme a la opinión de los que sostienen que los ángeles y los demonios tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos, opinión de que San Agustín usa frecuentemente en sus escritos, aunque sin propósito de afirmarla, pues dice que "sobre esta materia no hay que preocuparse mucho".

La otra respuesta consiste en decir que los textos citados y otros parecidos tienen un significado analógico, fundado en que, como el sentido percibe con certeza su objeto sensible propio, el uso de los escritores empleó la palabra "sentir" para designar la certeza de la percepción intelectual, que por esto se llama también "sentencia".—La "experiencia" puede atribuirse a los ángeles por razón de la semejanza que hay entre los objetos del conocimiento, aunque no la haya entre las facultades cognoscitivas. En efecto, hay en nosotros experiencia cuando conocemos lo singular por medio de los sentidos, y los ángeles, conforme veremos, conocen lo singular, aunque no por medio de sentidos. En cuanto a la "memoria", puede atribuirse a los ángeles en el sentido en que San Agustín la atribuye a la mente, si bien no puede atribuírseles en cuanto es parte del alma sensitiva.—Por lo que se refiere a la "fantasía depravada", se atribuye a los demonios debido a que tienen una falsa estimación práctica de la verdad y del bien; y entre nosotros las equivocaciones provienen precisamente de la fantasía, que nos impulsa a adherirnos a las imágenes de las cosas como si fuesen realidades, cual se comprueba en los que están dormidos y en los que han perdido la razón.

aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas: et huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. — Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra (q.51 a.1) dictis patet. Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas.

Et hoc etiam Commentator dicit, XII «Metaph.» (com.36), quod substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem.—Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva; et non secundum partem, ut anima nostra.—Et propter hoc etiam angeli vocantur «intellectus et mentes», ut supra dictum est (a.3 ad 1).

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illae loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita. Qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur[21], licet eam asserere non intendat: unde dicit, XXI «De civ. Dei» (l.c.), quod «super hac inquisitione non est multum laborandum».

Alio modo potest dici, quod auctoritates illae, et consimiles, sunt intelligendae per quandam similitudinem. Quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in uso loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid «sentire» dicamur. Unde etiam «sententia» nominatur.—«Experientia» vero angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, etsi non per similitudinem virtutis cognoscitivae. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus: angeli autem singularia cognoscunt, ut infra (q.57 a.2) patebit, sed non per sensum. Sed tamen «memoria» in angelis potest poni, secundum quod ab Augustino[22] ponitur in mente; licet non possit eis competere secundum quod ponitur pars animae sensitivae.—Similiter dicendum quod «phantasia proterva» attribuitur daemonibus, ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono: deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

[21] Vide *De Gen. ad litt.* l.2 c.17: ML 34,278; l.3 c.10: ML 34,284; *De civ. Dei* l.21 c.10: ML 41,724.

[22] *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983.

INTRODUCCION A LA CUESTION 55

DEL MEDIO DEL CONOCIMIENTO ANGELICO

I. Razón de ser de la cuestión y orden de los artículos

Determinada la naturaleza de la facultad cognoscitiva de los ángeles, sigue el estudio del medio del conocimiento angélico, entendiendo por medio aquello mediante lo cual la facultad intelectiva del ángel conoce los objetos, pues sabido es que para todo conocimiento, además de la potencia cognoscitiva, es necesario el llamado medio determinativo, que es la especie inteligible, cuyo oficio es representar el objeto y unirlo a la potencia para que la actúe y determine al acto de conocer. Esta especie inteligible, o representación intencional del objeto en el entendimiento, es lo que se llama en filosofía *especie impresa* o medio por el cual *(medium quo)* se conoce el objeto.

En esta cuestión se estudia cuál sea la naturaleza de ese principio o medio determinante del conocimiento angélico, para lo cual se determina la necesidad de que existan en el entendimiento de los ángeles algunas representaciones de las cosas conocidas. Porque, exigiendo todo conocimiento que lo conocido esté en el que conoce, se trata de averiguar en primer lugar si la esencia del ángel es medio suficiente y apto para el conocimiento claro y distinto de todas las cosas que naturalmente conoce, como si ella fuese semejanza formal de todo, o más bien hay que poner otras representaciones de las cosas conocidas y cognoscibles distintas de esa misma esencia angélica (a.1).

Probada la necesidad de tales especies inteligibles en los ángeles, se determina a continuación la naturaleza de esas especies, consideradas en sí mismas y en cuanto al modo de adquirirlas (a.2), comparando luego entre sí las especies inteligibles de los ángeles de grado superior con las de los de grado inferior, según la mayor o menor perfección de la naturaleza de cada uno (a.3).

II. Algunas nociones previas

Es ésta una cuestión en la cual la fe nada nos dice, y Santo Tomás aplica en ella su doctrina del conocimiento en general y del intelectivo en particular y explica el proceso psicológico del mismo.

Ha de tenerse presente lo que el Santo ha enseñado (1 q.14 a.1) acerca de lo que es conocer y de la necesidad de las especies (1 q.12

a.2), donde dice: "Todo acto de visión, sea sensible o intelectual, requiere dos cosas: potencia o facultad de ver y unión del objeto visto con la facultad visiva, pues no hay visión actual si lo visto no está de alguna manera en el que lo ve. Cuando se trata de seres corporales, es indudable que el objeto visto no está por su esencia en el que lo ve, sino por alguna imagen suya; y así, cuando los ojos ven, v. gr., una piedra, no es la substancia de la piedra lo que está en los ojos, sino una reproducción de ella".

Recordando, para los menos habituados a estas cuestiones, unas nociones conocidas en psicología, hay que advertir que la unión del objeto conocido con la facultad cognoscitiva puede darse de distintas maneras: o bien por *identidad* o bien por *información*. La primera, o presencia de identidad, se da cuando el que conoce y lo conocido son una misma cosa. Esta identidad puede ser *formal*, como la que se da en Dios, conociéndose a sí mismo, y en el entendimiento angélico y en el del alma humana separada, conociéndose a sí mismos también; o bien identidad *no formal*, pudiendo ser ésta de dos maneras: una *eminencial-causal*, como es el conocimiento por el cual Dios conoce en sí todas las otras cosas; otra simplemente *radical*, como es la que se da en el entendimiento angélico conociendo la substancia del ángel, y en el entendimiento humano del alma separada, cuando conoce la substancia del alma misma, en la que radica la facultad de conocer.

En todos los demás casos posibles de conocimiento es necesario que la facultad tome de fuera el objeto conocido, que, informando la facultad cognoscitiva, la determine a conocer, bien sea esa información *inmediata* o bien *mediata*. Información inmediata se da cuando el objeto conocido está según su entidad física en la facultad, de la que se distingue, sin embargo, realmente, como sucede con la esencia divina en la visión beatífica, en que la misma divina esencia hace las veces de especie impresa (1 q.12 a.2), según el sentir casi unánime de los teólogos. Información mediata es la que tiene lugar mediante una representación intencional del objeto exterior. Esta se da en todo otro conocimiento distinto de los enumerados anteriormente.

Un sencillo esquema compendiará todos estos puntos, necesarios para entender a Santo Tomás, tanto en la exposición de la necesidad de las especies inteligibles en el conocimiento angélico como para determinar su origen.

- *La unión de lo conocido con el que conoce puede ser por...*
  - I *Identidad.*
    - A) *Formal*, que se da.
      1) En Dios conociéndose a sí mismo.
      2) En el ángel, cuando su entendimiento se conoce a sí mismo.
      3) En el alma humana separada, cuando su entendimiento se conoce a sí mismo.
    - B) *No formal*, que puede ser .....
      1) *Eminencial-causal*= Así Dios conoce en sí mismo todos los otros seres.
      2) *Radical* ...
         a) Así el ángel conoce su substancia.
         b) Así el alma humana separada conoce su substancia.
  - II. *Información* .....
    - A) *Inmediata* = Como la esencia divina está en el entendimiento de los bienaventurados en el acto de la visión beatífica.
    - B) *Mediata* = Por una representación, cual se da en todo conocimiento natural del ángel, en el conocimiento, tanto intelectivo como sensitivo, del alma humana en el estado de unión con el cuerpo, y en el sensitivo de los animales.

CUESTION 55

(In tres articulos divisa)

De medio cognitionis angelicae

Del medio del conocimiento angélico

Consequenter quaeritur de medio cognitionis angelicae (cf. q.54 introd.). Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species.

Secundo: si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas.

Tertio: utrum angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores.

Conforme a lo dicho, debemos tratar ahora del medio del conocimiento angélico [38], y en esta materia se han de averiguar tres cosas.

Primera: si los ángeles conocen todas las cosas por su substancia o por medio de algunas especies.

Segunda: caso de que sea por especies, si conocen por especies connaturales o por especies tomadas de las cosas.

Tercera: si los ángeles superiores conocen por medio de especies más universales que los inferiores.

ARTICULO 1

Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam [a]

Si los ángeles conocen todas las cosas por su substancia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

1. Dicit enim Dionysius, 7 cap. «De div. nom.» [1], quod angeli «sciunt ea quae sunt in terra, secundum propriam naturam mentis». Sed natura angeli est eius essentia. Ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Praeterea, secundum Philosophum, in XII «Metaph.» [2], et in III «De anima» [3], «in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur». Id autem quod intelligitur est idem intelligenti ratione eius quo intelligitur. Ergo in his quae sunt sine materia, sicut sunt angeli,

Dificultades. Parece que los ángeles conocen todas las cosas por su substancia.

1. Dice Dionisio que "los ángeles saben lo que hay en la tierra por la naturaleza propia de la mente". Pero la naturaleza del ángel es su esencia. Luego el ángel conoce por su esencia.

2. Según el Filósofo, "en los seres que no tienen materia, el entendimiento es lo mismo que lo entendido". Pero lo entendido se identifica con el que entiende en razón de aquello por lo cual es entendido. Luego en los seres que no tienen materia, cuales son los ángeles, aquello

[a] Infra q.84 a.2; q.87 a.1; 1-2 q.50 a.6; q.51 a.1 ad 2; *Sent.* 2 d.3 p.2 q.1 a.1; 3 d.14 a.1 q.2; *De verit.* q.8 a.8; *Cont. Gent.* 2,98.

[1] § 2: MG 3,869; S.Th., lect.3.

[2] XI c.9 n.5 (Bk 1075a3): S.Th., lect.11.

[3] C.4 n.12 (Bk 430a3): S.Th., lect.9 n.724.

por lo cual entienden es la misma substancia del que entiende.

3. Todo lo que está en otro tiene el modo de ser de aquello en que está. Pero el ángel tiene naturaleza intelectual. Luego cuanto hay en él tiene modo de ser inteligible. Pero en él están todas las cosas, porque las inferiores están en los seres superiores esencialmente, y las superiores están en las inferiores por modo de participación; por lo cual dice Dionisio que Dios "lo reúne todo en todos", esto es, todas las cosas en todos los seres. Luego el ángel conoce todas las cosas en su propia substancia [39] ·

Por otra parte, dice Dionisio que "los ángeles son iluminados por las razones de las cosas". Luego conocen por las razones de las cosas y no por su propia substancia.

Respuesta. Aquello por lo cual el entendimiento entiende es para el entendimiento que entiende como su forma, porque la forma es aquello por lo cual el agente obra. Mas para que una potencia esté totalmente actuada por una forma es necesario que la forma contenga todo aquello a que se extiende la potencia, y de aquí proviene que en los seres corruptibles la forma no actúa completamente la potencia de la materia, ya que ésta se extiende a más de lo que contiene la forma de este o del otro ser.—Pero la potencia intelectiva del ángel se extiende a todas las cosas, porque el objeto del entendimiento es el ser o la verdad universal, y, sin embargo, la esencia del ángel no comprende en sí todas las cosas, puesto que es una esencia contraída a determinado género y especie, y el comprender en sí absolutamente todas las cosas es lo propio de la esencia divina, que es infinita. Por tanto, solamente Dios

id quo intelligitur est ipsa substantia intelligentis.

3. Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo: quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participative; et ideo dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [4]**, quod Deus «tota in totis congregat», idest omnia in omnibus. Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.**

Sed contra est quod Dionysius dicit, in eodem capite [5]**, quod angeli «illuminantur rationibus rerum». Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.**

Respondeo dicendum quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius: quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit. Et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiae: quia potentia materiae ad plura se extendit quam sit continentia formae huius vel illius.—Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia: quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia: cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per

[4] § 7: MG 3,701; S.TH., lect.5.
[5] § 1: MG 3,692; S.TH., lect.1.

suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur angelum secundum suam naturam res cognoscere, ly «secundum» non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam quae convenit angelo secundum suam naturam.

Ad secundum dicendum quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in III «De anima» [6]**, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur, «in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur», ac si diceretur quod «intellectus in actu est intellectum in actu»: ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale.**

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt infra angelum, et ea quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam

[6] C.8 n.1-2 (BK 431b20-28): S.TH., lect.13 n.787.

conoce todas las cosas por su esencia, y, en cambio, el ángel por su esencia no puede conocerlas todas, sino que para conocer las cosas necesita que su entendimiento sea enriquecido con algunas especies [40]

Soluciones. 1. Cuando se dice que el ángel conoce las cosas según su naturaleza, la palabra "según" no determina el medio del conocimiento, ya que éste es la imagen del objeto conocido, sino la facultad cognoscitiva que conviene al ángel según su naturaleza.

2. El que el sentido en acto sea lo sensible en acto, como dice el Filósofo, no quiere decir que la facultad sensitiva sea la imagen sensible que hay en el sentido, sino que de los dos, como de acto y potencia que son, se hace una sola cosa. Y si asimismo se dice que el entendimiento en acto es lo entendido en acto, no es porque la substancia del entendimiento sea la imagen por la cual entiende, sino porque aquella imagen es su forma. Por tanto, decir: "en las cosas que no tienen materia, el entendimiento es lo mismo que lo entendido", equivale a decir: "el entendimiento en acto es lo entendido en acto"; y, efectivamente, una cosa es entendida en acto precisamente porque es inmaterial.

3. Lo que es inferior al ángel y lo que es superior a él está en cierto modo en su substancia, pero no de modo perfecto y según su razón propia, puesto que la esencia del ángel, por ser finita, se distingue por su razón propia de la de los otros seres, sino que está según cierta razón común. En cambio, en la esencia divina están todas las cosas de modo perfecto y por su razón propia, como en la primera y universal virtud operativa, de la cual procede cuanto hay en los seres, sea propio o común; y de aquí que Dios tenga conocimiento

propio de todas las cosas por su esencia, pero no el ángel, que sólo tiene un conocimiento general.

cognitionem de rebus omnibus: non autem angelus, sed solam communem.

ARTICULO 2

Utrum angeli intelligant per species a rebus acceptas [a]

Si los ángeles entienden por medio de especies tomadas de las cosas

Dificultades. Parece que los ángeles entienden por medio de especies tomadas de las cosas.

1. Todo lo que es entendido lo es porque hay una imagen suya en el que entiende. Pero la semejanza de algo que está en otro, o bien está allí de modo ejemplar, de forma que aquella semejanza sea la causa del objeto, o por modo de imagen, y, por tanto, causada por él. Luego es necesario que toda la ciencia del ser que entiende, o bien sea la causa de la cosa entendida o esté causada por ella. Pero la ciencia de los ángeles no es la causa de los seres que existen, pues esto es propio solamente de la ciencia divina. Luego es necesario que las especies por las cuales conoce el entendimiento angélico sean tomadas de las cosas.

2. La luz angélica es más potente que la del entendimiento agente de nuestra alma. Pero la luz del entendimiento agente abstrae de los fantasmas las especies inteligibles, luego la luz del entendimiento angélico puede también abstraer especies de las cosas sensibles, y así no hay inconveniente en decir que el ángel entiende por especies tomadas de las cosas.

3. Las especies que están en el entendimiento, lo mismo se refieren a lo presente que a lo distante, con tal que sean tomadas de las cosas sensibles. Si, pues, el ángel no conoce por especies tomadas de las cosas, su conocimiento alcanza indiferentemente a lo próximo y a lo remoto, y, por consiguiente, es inútil su movimiento local.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angeli intelligant per species a rebus acceptas.

1. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei: aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet igitur quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectae, vel causata a re. Sed scientia angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptae.

2. Praeterea, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quod angelus intelligat per species a rebus acceptas.

3. Praeterea, species quae sunt in intellectu, indifferenter se habent ad praesens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species a rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia: et ita frustra secundum locum moveretur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.» [7], quod angeli «non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus, aut a sensibilibus».

Respondeo dicendum quod species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam: in corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente.—Similiter et inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae: et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur: alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, idest angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et

Respondeo. Las especies por las cuales entienden los ángeles no están tomadas de las cosas, sino que les son connaturales. La razón es porque la distinción y orden entre las substancias espirituales se concibe en armonía con el orden y distinción de las corporales. En éstas ocurre que los cuerpos supremos tienen la potencia de su naturaleza totalmente saturada por la forma, mientras que en los cuerpos inferiores la potencia de la materia no está totalmente saciada por la forma, sino que, bajo la acción de algún agente, adquieren unas veces una forma y otras veces otra.—A su vez, las substancias intelectuales inferiores, esto es, las almas humanas, tienen la potencia intelectual naturalmente incompleta, que se va completando sucesivamente en virtud de que toman de las cosas especies inteligibles. Pero la potencia intelectiva de las substancias espirituales superiores, o sea la de los ángeles, está por naturaleza repleta de especies inteligibles, por cuanto posee especies inteligibles connaturales para entender todo lo que naturalmente puede conocer [42].

Y esto mismo se echa de ver examinando el modo de ser de estas substancias. Las espirituales inferiores, o sea las almas, tienen un ser afín con el de los cuerpos, por cuanto son formas de cuerpos; por lo cual su mismo modo de ser les impone que obtengan de los cuerpos y por los cuerpos su perfección intelectual, pues si no es para esto, en vano se unirían a los cuerpos. En cambio, las substancias supremas, o sea los

[a] *Sent.* 2 d.3 p.2.ª q.2 a.1 ad 2; *De verit.* q.8 a.9; *Cont. Gent.* 2,96.

[7] § 2: MG 3,868; S.TH., lect.2.

ángeles, están totalmente desligadas de los cuerpos, puesto que subsisten de modo inmaterial y en estado inteligible, y de aquí que consigan su perfección intelectual de un efluvio inteligible por el cual reciben de Dios, junto con su naturaleza intelectual, las especies de las cosas conocidas.—Y por esto dice San Agustín: "Las otras cosas que están por debajo de los ángeles fueron creadas de tal manera, que primero fueron hechas en el conocimiento de la criatura racional y después en su género propio".

Soluciones. 1. En la mente de los ángeles están las semejanzas de las criaturas, pero no tomadas de ellas, sino de Dios, que es la causa de las criaturas y en quien primeramente existen las semejanzas de las cosas; por lo cual dice San Agustín que, "así como la razón por la que es producida la criatura antes está en el Verbo de Dios que en la criatura producida, así el conocimiento de esta razón se produce primero en la criatura intelectual y después viene la producción de la criatura" [43].

2. Para ir de un extremo a otro hay que pasar por el medio. Pero la forma de la imaginación, que, si bien no tiene materia, está, sin embargo, sometida a las condiciones materiales, es algo intermedio entre el ser de la forma que hay en la materia y el de la forma que tiene el entendimiento abstraída de la materia y de las condiciones materiales. De donde se sigue que, cualquiera que sae el poder del entendimiento angélico, no puede hacer que las formas materiales pasen al estado inteligible si primero no las hace pasar al estado de formas imaginarias, y esto es imposible, porque, según hemos dicho, carece de imaginación.—Pero, aun dado que pudiese abstraer especies inteligibles de las cosas materiales, no lo haría, porque, teniendo

in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura.—Unde Augustinus dicit, II «Super Gen. ad litt.» [8], quod «cetera, quae infra angelos sunt, ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo».

Ad primum ergo dicendum quod in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptae, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit, in eodem libro, quod «sicut ratio qua creatura conditur, prius est in Verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur, sic et eiusdem rationis cognitio fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae».

Ad secundum dicendum quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum. Quod est impossibile: cum careat imaginatione, ut dictum est (q.54 a.5).—Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret: quia non

[8] C.8: ML 34,269.

indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

Ad tertium dicendum quod cognitio angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum. Non tamen propter hoc motus eius localis est frustra: non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

como tiene especies inteligibles connaturales, no las necesita [44].

3. El conocimiento del ángel alcanza indiferentemente a lo próximo y a lo remoto en cuanto al lugar. Y, sin embargo, no por esto es inútil su movimiento local, puesto que no se mueve para adquirir conocimientos, sino para hacer algo en algún lugar.

ARTICULO 3

Utrum superiores angeli intelligant per species magis universales quam inferiores [a]

Si los ángeles superiores entienden por especies más universales que los inferiores

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod superiores angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores.

1. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

2. Praeterea, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali: quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam et actum. Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quae inferior angelus cognoscit per plures formas speciales,

Dificultades. Parece que los ángeles superiores no entienden por especies más universales que los inferiores.

1. Lo universal parece ser aquello que es abstraído de los particulares. Pero los ángeles no entienden por especies abstraídas de las cosas. Luego no puede decirse que las especies del entendimiento angélico sean más o menos universales.

2. Lo que se conoce en particular se conoce con más perfección que lo conocido en universal, porque conocer algo en universal está en cierto modo entre la potencia y el acto. Si, pues, los ángeles superiores conocen por formas más universales que los inferiores, síguese que tienen una ciencia más imperfecta, y esto es inadmisible.

3. Una misma cosa no puede ser la razón propia de muchas. Pero si el ángel superior conoce por una sola forma universal las diversas cosas que el inferior conoce por muchas formas particulares, síguese que el

[a] Infra q.89 a.1; *Sent.* 2 d.3 p.2 q.2 a.2; *De verit.* q.8 a.10; *Cont. Gent.* 2,98; *Q. de anima* a.7 ad 5; a.18; *De causis* lect.10.

ángel superior usa de la misma forma universal para conocer cosas diferentes. Luego no podrá tener conocimiento propio de unas y de otras, y esto es inaceptable.

Por otra parte, dice Dionisio que los ángeles superiores participan de la ciencia más en universal que los inferiores; y en el libro "De causis" se dice que los ángeles superiores tienen formas más universales.

Respuesta. El hecho de que entre los seres haya algunos que son superiores a otros, se debe a que aquéllos están más próximos y son más semejantes al ser primero, que es Dios. Pero en Dios ocurre que toda la plenitud del conocimiento intelectual está contenida en un solo principio, esto es, en la esencia divina por la cual conoce Dios todas las cosas. Mas esta plenitud intelectual se halla en los entendimientos creados de modo inferior y menos simple; por lo cual es necesario que lo que Dios conoce por una sola forma, los seres inferiores lo conozcan por muchas, y tantas más cuanto más grande sea la inferioridad de su entendimiento.

Así, pues, cuanto más elevado sea el ángel, con tantas menos especies puede entender la universalidad de los inteligibles, para lo cual es necesario que éstas sean más universales, en el sentido de que cada una de ellas se extienda a más cosas [45].—Un ejemplo aproximado de esto lo tenemos en nosotros mismos. Hay quienes no pueden captar la verdad intelectual a menos de que se les explique con todos sus pormenores, cosa que proviene de la debilidad de su entendimiento; y, en cambio, hay quienes, por tener un entendimiento más poderoso, pueden en pocos principios ver muchas cosas.

sequitur quod angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque. Quod videtur inconveniens.

Sed contra es quod dicit Dionysius, 12 cap. «Angel. hier.» [9], **quod superiores angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores.—Et in libro «De causis»** [10] **dicitur quod angeli superiores habent formas magis universales.**

Respondeo dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa: et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit.

Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod eius formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum.—Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

[9] § 2: MG 3,292.
[10] Prop.10 § 9: S.Th., lect.10.

Ad primum ergo dicendum quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens: vel secundum ordinem causae, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius: imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali: perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

Ad tertium dicendum quod idem non potest esse plurium propria ratio adaequata. Sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiae quae est in leone ad actus magnanimitatis, et eius quae est in vulpe ad actus cautelae, et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur, propter sui excellentiam, ut propria ratio singulorum: quia est in ea unde sibi singula simi-

Soluciones. 1. Que el universal ea abstraído de los fantasmas, debido a que el entendimiento que lo concce toma sus conocimientos de las cosas, es en él accidental. Por tanto, si existiera un entendimiento que no tomase sus conocimientos de las cosas, el universal que conociese no sería el resultado de una abstracción, sino que en cierto modo sería anterior a las cosas mismas, bien en el orden de causa, que es como están las razones universales de las cosas en el Verbo de Dios, o por lo menos en el orden de naturaleza, como están las razones universales de las cosas en el entendimiento angélico [46].

2. Lo de conocer algo en un universal se puede tomar de dos maneras. Una, por parte del objeto conocido, esto es, cuando solamente se conoce la naturaleza universal del objeto, y en este caso el conocimiento es imperfecto, y así conocería imperfectamente al hombre el que sólo supiese que es animal. Otra, por parte del medio de conocer, y en este caso conocer una cosa en un universal es lo más perfecto, ya que más perfecto es el entendimiento que puede conocer distintamente muchas cosas en un solo universal que el que no puede.

3. Una misma cosa no puede ser la razón propia y adecuada de muchas; pero, si es excelente, puede tomarse como razón propia y como semejanza de cosas distintas. Por ejemplo, así como en el hombre hay una prudencia universal, que se extiende a todos los actos de las virtudes y que puede tomarse como razón propia y como semejanza de la prudencia particular que tiene, v. gr., el león para los actos de magnanimidad, o de la que tiene la zorra para los de astucia, así también la esencia divina, debido a su excelencia, se considera como la razón propia de todas las cosas, puesto que en ella hay lo que se requiere para que to-

das se le asemejen según sus razones propias. Y esto mismo se ha de decir de la razón universal que hay en la mente del ángel, es decir, que en virtud de su excelencia pueden muchas cosas ser conocidas por medio de ella con conocimiento propio [47].

lentur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quae est in mente angeli, quod per eam, propter eius excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione.

INTRODUCCION A LA CUESTION 56

DEL CONOCIMIENTO QUE LOS ANGELES TIENEN DE LAS COSAS INMATERIALES

I. Conexión de las cuestiones 56 y 57

Se ha dicho que los ángeles conocen naturalmente las cosas por especies inteligibles connaturales, infundidas por Dios al crearlos.

Mas, sujetos a potencialidad, como compuestos de acto y potencia, poseen una inteligencia limitada, y es indudable que, por muy potente que sea, no alcanzan a conocer naturalmente todo lo que absolutamente es cognoscible en sí, pues esto es propio de Dios, inteligencia infinita.

Por otra parte, debe haber necesariamente proporción entre el objeto cognoscible y la facultad cognoscitiva. Y siendo uno, según enseña la filosofía, el objeto connatural, propio y especificativo de dicha facultad, y otro el objeto común, secundario, mediato o extensivo, deben uno y otro guardar relación con la inteligencia angélica, para que de esta suerte haya la debida proporción y relación armónica entre el objeto y el sujeto.

Las cuestiones 56 y 57, que abarcan el tratado del objeto total y adecuado del conocimiento del ángel, tratan de averiguar dos cosas: 1.ª, qué objetos son los que conocen naturalmente los ángeles y cuáles ignoran, discurriendo para ello por las dos clases de seres que existen, los inmateriales y los materiales; y 2.ª, en qué medio los conocen; pues no siendo todas las cosas cognoscibles de la misma manera y estando íntimamente ligadas la cuestión del hecho del conocimiento y la del medio en que se conoce, ha de determinarse en cada clase de objeto si para todos ellos son necesarias esas especies inteligibles de que hemos hablado (cuestión 55) o si para conocer alguno de ellos los ángeles no necesitan tales especies.

Las cuestiones, pues, 56 y 57 abarcan el estudio del objeto tanto primario, propio y especificativo como secundario, común y extensivo del conocimiento angélico, y en ellas se examina primero este conocimiento atendiendo al objeto por parte de los seres inmateriales (q.56) y luego por parte de los materiales y singulares (q.57).

II. Razón de ser de esta cuestión 56 y orden de los artículos

La inmaterialidad es no sólo la razón de la inteligencia o poder cognoscitivo de un ser, sino también la medida de la inteligibilidad de los objetos. Por eso, así como cuanto una substancia se eleva más y más sobre la naturaleza corpórea, alejándose de las condiciones de la materia, es tanto mayor la fuerza de poder cognoscitivo que posee (1 q.14 a.1), así también, a proporción que los objetos se hallan más libres y elevados sobre la materia y sus condiciones, son más inteligibles en sí mismos.

Es indudable, pues, que el ángel, substancia perfectamente inmaterial y, por ende, inteligente, ha de conocer de algún modo los seres inmateriales o espirituales. Mas ¿cómo se verifica esto?

Tres son las clases de substancias inmateriales: el alma humana, los ángeles y Dios.

Acerca del alma humana no se plantea aquí problema alguno en orden al conocimiento angélico, quizás porque, perteneciendo su estudio al tratado del hombre, del que se ocupa el Angélico Maestro a partir de la cuestión 75 de esta *primera parte* de la SUMA, se reserva para aquel lugar la consideración de la misma bajo todos sus aspectos.

Además, si se considera el alma en cuanto está unida al cuerpo, es su forma, y de la unión de ambos resulta el compuesto humano, que es lo que propiamente cae bajo la consideración del entendimiento; y entonces se trata de él como cosa material en la cuestión siguiente, reservada al conocimiento de las cosas materiales. Y si se considera al alma como substancia espiritual, pero separada del cuerpo, le conviene cuanto aquí se diga de cómo un ángel conoce las substancias angélicas.

Respecto a los objetos inmateriales, se trata aquí: 1.º, del conocimiento que el ángel tiene de sí mismo (a.1); 2.º, del conocimiento que un ángel tiene de los otros ángeles (a.2); y 3.º, por último, se investiga cuál sea el conocimiento que los ángeles pueden tener naturalmente de Dios (a.3).

Y no se pierda de vista que en los tres artículos de la cuestión se plantea el problema preguntando por el hecho; pero, al mismo tiempo que se afirma éste, se expone el modo y el medio de dicho conocimiento.

CUESTION 56

(In tres articulos divisa)

De cognitione angelorum ex parte rerum immaterialium

Del conocimiento del ángel con respecto a las cosas inmateriales

Deinde quaeritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt (cf. q.54 introd.). Et primo de cognitione rerum immaterialium; secundo, de cognitione rerum materialium (q.57).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum angelus cognoscat seipsum.

Secundo: utrum unus cognoscat alium.

Tertio: utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

Debemos ahora tratar del conocimiento del ángel con respecto a las cosas que conoce; en primer lugar, del conocimiento de los seres inmateriales, y después, del conocimiento de los materiales.

Acerca de lo primero se han de averiguar tres cosas.

Primera: si el ángel se conoce a sí mismo.

Segunda: si el ángel conoce a otro.

Tercera: si el ángel conoce a Dios con sus recursos naturales.

ARTICULO 1

Utrum angelus cognoscat seipsum [a]

Si el ángel se conoce a sí mismo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus seipsum non cognoscat.

1. Dicit enim Dionysius, 6 cap. «Angel. hier.» [1], quod angeli «ignorant proprias virtutes». Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Praeterea, angelus est quaedam substantia singularis: alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita, cum angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

3. Praeterea, intellectus movetur ab intelligibili: quia intelli-

Dificultades. Parece que el ángel no se conoce a sí mismo.

1. Dice Dionisio que los ángeles "ignoran sus propias virtudes". Pero, conocida una substancia, se conoce su virtud. Luego el ángel no conoce su esencia.

2. El ángel es una substancia singular, ya que, de lo contrario, no obraría, puesto que las acciones son propias de los singulares subsistentes. Pero lo singular no es inteligible. Luego no puede ser entendido. Pero como el ángel no tiene otro modo de conocer más que el intelectual, síguese que ningún ángel puede conocerse a sí mismo.

3. El entendimiento es movido por el objeto inteligible, porque en-

[a] *De verit.* q.8 a.6; *Cont. Gent.* 2,98; *De anima* l.3 lect.9; *De causis* lect.13.

[1] § 1: MG 3,200.

tender "es un modo de ser accionado", como dice el Filósofo. Pero nada es movido ni accionado por sí mismo, como se comprueba en los seres corpóreos. Luego el ángel no puede entenderse a sí mismo.

Por otra parte, dice San Agustín que el ángel, "en el mismo momento de su conformación, o sea de recibir la iluminación de la verdad, se conoció a sí mismo" [48].

Respuesta. Según hemos dicho, el objeto de la acción no juega el mismo papel en la acción que permanece en el agente y en la que pasa a materia exterior. Pues en la que pasa a materia exterior, el objeto o la materia a la cual pasa la acción está separada del agente, como el objeto caliente del que le calienta y el edificio del que lo edifica. En la inmanente es necesario, para que se produzca la acción, que el objeto esté unido al agente, y así, para que se produzca la acción de sentir, es indispensable que lo sensible se una al sentido. Y ocurre que el objeto unido a la potencia desempeña en esta acción el papel que en otros agentes desempeña la forma, que es el principio de operación; pues así como el calor es en el fuego el principio formal de la calefacción, así también la especie de la cosa vista es en el ojo el principio formal de la visión.

Pero adviértase que a veces estas especies del objeto están en la facultad cognoscitiva solamente en potencia, y entonces sólo hay un conocimiento potencial, y para que se reduzca al acto se requiere que la potencia cognoscitiva reciba de hecho la especie. En cambio, si de hecho la tiene siempre, puede conocer por ella sin que previamente se produzca mutación ni recepción alguna. Por donde se ve que ser movido por el objeto no es de esencia del que conoce, sino inquantum est potentia cognoscens.

gere est «quoddam pati», ut dicitur in III «De anima» [2]**. Sed nihil movetur aut patitur a seipso, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, II «Super Gen. ad litt.» [3]**, quod angelus «in ipsa sua conformatione, hoc est illustratione veritatis, cognovit seipsum».**

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (q.14 a.2; q.54 a.2) dictis patet, obiectum aliter se habet in actione quae manet in agente, et in actione quae transit in aliquid exterius. Nam in actione quae transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente: sicut calefactum a calefaciente, et aedificatum ab aedificante. Sed in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti: sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo.

Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute: et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti. Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognos-

[2] C.4 n.2 (BK 492a14): S.TH., lect.7 n.675.
[3] C.8: ML 34,269.

cens, sed inquantum est potentia cognoscens.

Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii inhaerens, et quod sit per se subsistens: non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens.

Sic igitur et si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum quod littera illa est antiquae translationis, quae corrigitur per novam, in qua dicitur: «praeterea et ipsos», scilicet angelos, «cognovisse proprias virtutes»; loco cuius habebatur in alia translatione: «et adhuc et eos ignorare proprias virtutes».—Quamvis etiam littera antiquae translationis salvari possit quantum ad hoc, quod angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinae sapientiae, quae est angelis incomprehensibilis.

Ad secundum dicendum quod singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad tertium dicendum quod moveri et pati convenit intellectu secundum quod est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico; maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum.—Actio etiam intellectus non est eiusdem rationis cum actione quae in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

ce en cuanto cognoscente, sino en cuanto está en potencia para conocer.

Por lo demás, para que la forma sea principio de acción, lo mismo da que sea inherente o subsistente por sí; el calor no calentaría menos si fuese subsistente que siendo inherente.

Así, pues, si en el orden de lo inteligible existe algo que sea forma inteligible subsistentes, se entenderá a sí mismo. Pero el ángel, puesto que es inmaterial, es forma subsistente y por sí misma actualmente inteligible [49]. Síguese, pues, que se entiende a sí mismo por su forma, que es su substancia [50].

Soluciones. 1. El texto aducido está tomado de la versión antigua, corregida por la nueva, en la cual se lee: "además, ellos (los ángeles) conocen sus propias virtudes", en lugar de lo que se leía en la antigua: "y además ignoran las propias virtudes".—Aunque también sería explicable el texto de la versión antigua diciendo que los ángeles no conocen enteramente su virtud al modo como procede del orden de la sabiduría divina, que es para ellos incomprensible.

2. Si en nosotros no se da conocimiento de los singulares corpóreos, no es por razón de la singularidad sino por razón de la materia, que es en ellos el principio de la individuación [51]. Si, pues, hay cosas singulares que subsisten sin materia, como son los ángeles, nada impide que sean de hecho inteligibles.

3. Ser movido y actuado conviene al entendimiento que está en potencia, por lo cual no tiene lugar en el ángel, y menos cuando se entiende a sí mismo [52]. Además, la acción del entendimiento no es de la misma naturaleza que la acción que vemos en los cuerpos, ya que ésta pasa a materia exterior.

ARTICULO 2

Utrum unus angelus alium cognoscat [a]

Si un ángel conoce a otro

Dificultades. Parece que un ángel no conoce a otro.

1. Dice el Filósofo que, si el entendimiento humano tuviese en sí mismo alguna naturaleza de las que hay en el mundo de lo sensible, esta naturaleza que habría dentro de él impediría la aparición de otra distinta, lo mismo que, si la pupila estuviese impregnada de algún color, no podría ver otros colores. Pero lo que es el entendimiento humano en cuanto a conocer las cosas corpóreas, lo es el angélico en cuanto a conocer las inmateriales. Si, pues, el entendimiento angélico tiene en sí una determinada naturaleza del número de las inmateriales, parece que no puede conocer las demás.

2. En el libro "De causis" se dice que "toda inteligencia conoce lo que está por encima de ella en cuanto que es causa suya, y lo que está por debajo en cuanto que es causado por ella". Pero un ángel no es causa de otro. Luego no conoce a otro.

3. Un ángel no puede conocer a otro por la esencia del cognoscente, puesto que todo conocimiento supone la razón de semejanza. Pero la esencia del ángel que conoce, no es la semejanza de la esencia del conocido más que en general, conforme hemos dicho, y en este caso un ángel no tendría de otro un conocimiento propio, sino sólo un conocimiento general.—Tampoco puede decirse que un ángel conoce a otro por la esencia del ángel conocido, porque aquello por lo cual el entendimiento conoce es intrínseco a él, y sólo la

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus angelus alium non cognoscat.

1. Dicit enim Philosophus, in III «De anima» [4], quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohiberet apparere extranea: sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

2. Praeterea, in libro «De causis» [5] dicitur quod «omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa eius». Sed unus angelus non est causa alterius. Ergo unus angelus non cognoscit alium.

3. Praeterea, unus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli cognoscentis: cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis: essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiae angeli cogniti nisi in genere, ut ex supra (q.50 a.4; q.55 a.1 ad 3) dictis patet; unde sequeretur quod unus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. — Similiter etiam non potest dici quod unus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti: quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti.—Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem: quia illa species non differret ab angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale.—Nullo igitur modo videtur quod unus angelus possit intelligere alium.

4. Praeterea, si unus angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam: et sic sequeretur quod, si Deus nunc de novo crearet aliquem angelum, quod non posset cognosci ab his qui nunc sunt. Aut per speciem acquisitam a rebus: et sic sequeretur quod angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus angelus alium cognoscat.

Sed contra est quod dicitur in libro «De causis» [6], quod «omnis intelligentia scit res quae non corrumpuntur».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, II «Super Gen. ad lit.» (nt.3), ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluxerunt: uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur uniculque spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium. Ita tamen quod uniculque angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret: aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressae

[a] *De verit.* q.8 a.7; *Cont Gent.* 2,96.

[4] C.4 n.3 (BK 429a20): S.TH., lect.7 n.677.

[5] Prop.8 § 7: S.TH., lect.8.

[6] Prop.11 § 10: S.TH., lect.11.

Trinidad penetra en el interior de la mente [53].—Ni tampoco se puede decir que lo conozca por medio de una especie, porque tal especie no sería distinta del ángel conocido, puesto que uno y otra son inmateriales.—No hay, pues, manera de que un ángel pueda conocer a otro.

4. Si un ángel entiende a otro, o lo entiende por alguna especie innata, y se seguiría que, si Dios crease un nuevo ángel, no podría ser conocido por los que ahora existen, o por una especie tomada de las cosas, y en este caso se seguiría que los ángeles superiores no pueden conocer a los inferiores, de quienes nada reciben. No parece, pues, que haya modo de que un ángel conozca a otro.

Por otra parte, en el libro "De causis" se dice que "toda inteligencia conoce las cosas incorruptibles".

Respuesta. Como dice San Agustín, las cosas que preexistieron en el Verbo de Dios desde la eternidad emanaron de El de dos maneras: una, para que existiesen en el entendimiento angélico, y otra, para que subsistiesen en sus propias naturalezas. En el entendimiento angélico procedieron por cuanto Dios imprimió en la mente del ángel las semejanzas o especies de las cosas que produjo en su ser natural. Pero en el Verbo de Dios existieron desde la eternidad no sólo las razones de los seres corpóreos, sino las de todas las criaturas espirituales. Por consiguiente, en cada una de las criaturas espirituales fueron impresas por el Verbo de Dios todas las razones de todos los seres, tanto de los corporales como de los espirituales. Mas con la particularidad de que en cada ángel fué impresa la razón de su especie según el ser natural y a la vez según el ser inteligible, de modo que subsistiese en la naturaleza de

su especie y por ella se entendiese a sí mismo. En cambio, las razones de las otras naturalezas, lo mismo espirituales que corporales, le fueron impresas solamente en cuanto al ser inteligible, con objeto de que por ellas conociese las criaturas, tanto las espirituales como las corporales [54].

Soluciones. 1. Según hemos dicho, las naturalezas espirituales de los ángeles se distinguen por un cierto orden o grado, y por esto la naturaleza del ángel no priva a su entendimiento de conocer las otras naturalezas angélicas, dado que tanto las superiores como las inferiores tienen afinidad con la suya, y la diferencia entre ellos consiste solamente en diferentes grados de la perfección [55].

2. La razón de causa y de efecto no influye en que un ángel conozca a otro más que por virtud de la semejanza, por cuanto lo causado es semejante a su causa. Si, pues, suponemos que entre los ángeles hay semejanza sin causalidad, puede uno conocer a otro.

3. Un ángel conoce a otro por la especie del otro que hay en su entendimiento, la cual difiere del ángel cuya semejanza es, no como se diferencia lo material de lo inmaterial, sino como difiere lo natural de lo intencional. En efecto, el ángel es una forma subsistente en su ser natural, y, en cambio, la especie suya que está en el entendimiento de otro ángel no lo es, sino que allí sólo tiene ser inteligible, como sucede con la forma del color, que en la pared tiene ser natural y en el medio transmisor solamente tiene ser intencional.

4. Dios hizo a cada una de las criaturas proporcionada al universo que se había propuesto fabricar. Por consiguiente, si se hubiera propuesto hacer más ángeles o más naturalezas, habría impreso más especies inteligibles en las mentes angélicas, lo mismo que si el constructor de una casa hubiera querido hacerla más grande, habría hecho más cimientos. Por donde se ve que lo mismo es suponer que Dios añada alguna criatura al universo o que añada al ángel algunas especies inteligibles [56].

secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

Ad primum ergo dicendum quod naturae spirituales angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra[1] dictum est. Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

Ad secundum dicendum quod ratio causae et causati non facit ad hoc quod unus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa et causatum sunt similia. Et ideo, si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum quod unus angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali: non autem species eius quae est in intellectu alterius angeli. Sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

Ad quartum dicendum quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit. Et ideo, si Deus instituisset facere plures angelos vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Sicut si aedificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Unde eiusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem angelo.

[1] Q.50 a.4 ad 1.2; cf. q.10 a.6; q.47 a.2.

ARTICULO 3

Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint [a]

Si los ángeles pueden conocer a Dios con sus medios naturales

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possint.

1. Dicit enim Dionysius, 1 cap. «De div. nom.»[2], quod Deus est «super omnes caelestes mentes incomprehensibili virtute collocatus». Et postea subdit quod, «quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus».

2. Praeterea, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Praeterea, I Cor. 13,12 dicitur: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem». Ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio: una, qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra (q.12 a.4) ostensum est. Visio autem specularis angelis non convenit: quia non accipiunt divinam cognitionem a rebus sensi-

Dificultades. Parece que los ángeles no pueden conocer a Dios por sus medios naturales.

1. Dice Dionisio que Dios, "por su superioridad incomprensible, está colocado sobre todas las mentes celestes", añadiendo después: "y porque está sobre toda substancia es inaccesible a todo conocimiento".

2. Dios se halla a una distancia infinita del entendimiento angélico. Pero lo que está a infinita distancia no se puede alcanzar. Luego parece que el ángel no puede con sus fuerzas naturales conocer a Dios.

3. Dice el Apóstol: "Ahora vemos por un espejo y obscuramente; entonces veremos cara a cara". Parece, pues, que hay dos clases de conocimiento de Dios: uno por el cual se le ve por su esencia, correspondiente a verle cara a cara, y otro por el que se le ve en el espejo de las criaturas. Pero el ángel con sus medios naturales no puede tener el primero, conforme hemos visto, ni tampoco le conviene la visión especular, porque, como dice Dionisio, no toma

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.1; *De verit.* q.8 a.3; *Cont. Gent.* 2,41.49.

[2] § 4: MG 3,593; S.TH., lect.2.

su conocimiento divino de las cosas sensibles. Luego naturalmente no puede conocer a Dios.

Por otra parte, el acto de conocer del ángel es más poderoso que el del hombre. Pero los hombres pueden con sus medios naturales conocer a Dios, como enseña el Apóstol cuando dice: "Lo cognoscible de Dios les es manifiesto". Luego con mucha mayor razón lo conocen los ángeles.

Respuesta. Los ángeles pueden adquirir algún conocimiento de Dios con sus recursos naturales. Para explicarlo tómese en cuenta que una cosa puede ser conocida de tres maneras. Una es por la presencia de su esencia en el cognoscente, como si la luz se viese en el ojo, y ésta hemos dicho que es la manera como el ángel se entiende a sí mismo. Otra, por la presencia de la imagen del objeto en la facultad cognoscitiva, y así una piedra es vista por el ojo, debido a que en él está su semejanza. La tercera es el caso en que la semejanza del objeto conocido no se toma inmediatamente del mismo objeto, sino de otra cosa en la que aparece, como sucede cuando vemos a un hombre en un espejo.

Pues bien, el conocimiento de Dios, que consiste en verle por su esencia, tiene parecido con el primer modo de conocer, y hemos visto que esta clase de conocimiento de Dios no puede ser obtenido por ninguna criatura con sus fuerzas naturales.—Al tercer modo pertenece el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida, cuando le conocemos por la semejanza divina reflejada en las criaturas, conforme a lo que dice el Apóstol: "Lo invisible de Dios se alcanza a conocer entendiendo las cosas que fueron hechas"; y de aquí la frase de que vemos a Dios en un espejo.—En cuanto al conocimiento que el ángel adquiere de Dios con sus

bilibus, ut dicit Dionysius, 7 cap. «De div. nom.»[9]. Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed contra angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, secundum illud Rom. 1,19: «Quod notum est Dei, manifestum est in illis». Ergo multo magis angeli.

Respondeo dicendum quod angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo, per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo: et sic dictum est (a.1) quod angelus intelligit seipsum. Alio modo, per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva: sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia in qua resultat: sicut cum videmus hominem in speculo.

Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia, ut supra (q.12 a.4) dictum est.—Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem eius in creaturis resultantem; secundum illud Rom. 1,20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur». Unde et dicimus Deum videre in speculo.—Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim

[9] § 2: MG 3,868; S.TH., lect.2.

imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt: quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari: quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse eius verba ostendunt. Et sic a nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum quod propter hoc quod intellectus et essentia angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur propter hoc, quod nullam eius cognitionem habere possit: quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat a cognitione quam angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum quod cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem: et tamen magis se tenet cum una, ut supra dictum est (in c).

medios naturales, es algo intermedio entre las dichas maneras, y se parece al modo de conocer por el cual se ve el objeto por medio de especies obtenidas de él, puesto que, como en la naturaleza del ángel está impresa la imagen de Dios, el ángel conoce a Dios por su propia esencia, en cuanto ésta es una semejanza divina, y, sin embargo, no ve la esencia divina, porque ninguna semejanza criada es suficiente para representar la esencia de Dios. De aquí que este conocimiento más bien se aproxime al conocimiento especular, ya que la misma naturaleza angélica es un a modo de espejo que reproduce la imagen de Dios [57].

Soluciones. 1. Dionisio, como expresamente atestiguan sus palabras, habla del conocimiento comprensivo, y de este modo ningún entendimiento criado conoce a Dios.

2. De que el entendimiento y la esencia del ángel estén a una distancia infinita de Dios, se sigue que no pueden comprenderle ni ver por su naturaleza la esencia divina, pero no se sigue que no puedan tener conocimiento alguno de Dios. Lo que sucede es que, así como Dios está a una distancia infinita del ángel, así también el conocimiento que Dios tiene de sí mismo dista infinitamente del que el ángel tiene de Dios [58].

3. El conocimiento que el ángel tiene de Dios ocupa el lugar medio entre estas dos clases de conocimiento, si bien, conforme hemos dicho, se aproxima más a una de ellas.

INTRODUCCION A LA CUESTION 57

DEL CONOCIMIENTO QUE LOS ANGELES TIENEN DE LAS COSAS MATERIALES

Razón de la cuestión y orden de los artículos

Tratado en los artículos 1 y 2 de la cuestión anterior lo que constituye el objeto formal propio, especificativo, primario o inmediato y connatural del entendimiento angélico, y empezado el estudio de su objeto común, secundario, extensivo y terminativo en el artículo 3 de dicha cuestión, se consagra íntegramente ésta—57—a la consideración de todo lo demás que bajo ese objeto extensivo, completándose así entre las dos cuestiones el estudio del objeto adecuado y total del conocimiento natural de los ángeles.

Es notorio que el título de la cuestión parece referirse exclusivamente al contenido del artículo 1, ya que los cuatro artículos restantes, especialmente los tres últimos, no se limitan al conocimiento de algo material, y en algunos de ellos, como en el 4 y 5, se trata de cosas que no son en sí materiales. Mas, teniendo en cuenta que incluso esos dos artículos tratan de cosas que pueden tener alguna relación con los seres corpóreos, puesto que tanto los pensamientos y secretos de los corazones (a.4) como los misterios de la gracia (a.5) pueden manifestarse por algo sensible, queda su consideración perfectamente encuadrada en el estudio general de las cosas materiales como objeto del conocimiento angélico, por el peculiar aspecto bajo el cual tienen relación con ellas.

Advertido esto, se notará fácilmente que no carecen de cierta conexión lógica los artículos, máxime teniendo presente que en todos ellos se considera no sólo el hecho del conocimiento, sino también y principalmente el modo respecto al cual cada uno de los objetos estudiados ofrece especial dificultad.

Así, pues, atendida la dificultad que unos y otros pueden ofrecer para ser objeto del conocimiento angélico, se consideran en primer lugar las cosas materiales en sí mismas, pero según su naturaleza universal (a.1), y después en cuanto a la singularidad, bien sea en general (a.2) o bien en particular, y esto ya pertenezca el objeto al orden natural, con dependencia del tiempo (a.3) o del sujeto (a.4), o ya pertenezca al orden sobrenatural (a.5).

Podrá observarse un cierto paralelismo entre estos artículos sobre lo que forma parte del objeto secundario del conocimiento angélico y algunos de los artículos que en esta *primera parte* (q.14)

Santo Tomás consagra al estudio particular del objeto secundario de la ciencia de Dios (a.11 y 13). Este paralelismo es más marcado aún con el artículo 1 de la cuestión 85 y los cuatro artículos de la cuestión 87 de la misma *primera parte,* cuestiones en las que se estudia el modo y objeto del conocimiento intelectual humano. Y es que no ha de perderse de vista que, en la escala de los seres, los ángeles son naturaleza intermedia entre Dios y el hombre.

CUESTION 57

(In quinque articulos divisa)

De angelorum cognitione respectu rerum materialium

Del conocimiento de los ángeles con respecto a las cosas materiales

Deinde quaeritur de his materialibus quae ab angelis cognoscuntur (cf. q.56 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum angeli cognoscant naturas rerum materialium.

Secundo: utrum cognoscant singularia.

Tertio: utrum cognoscant futura.

Quarto: utrum cognoscant cogitationes cordium.

Quinto: utrum cognoscant omnia mysteria gratiae.

Trataremos ahora de los seres materiales que los ángeles conocen, y aquí hemos de averiguar cinco cosas.

Primera: si los ángeles conocen las naturalezas de los seres materiales.

Segunda: si conocen las cosas singulares.

Tercera: si conocen lo futuro.

Cuarta: si conocen los pensamientos de los corazones.

Quinta: si conocen todos los misterios de la gracia.

ARTICULO 1

Utrum angeli cognoscant res materiales [a]

Si los ángeles conocen las cosas materiales

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli non cognoscant res materiales.

1. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones angelorum: cum sint infra ipsos. Ergo angeli non cognoscunt res materiales.

2. Praeterea, visio intellectualis est eorum quae sunt in anima

Dificultades. Parece que los ángeles no conocen las cosas materiales.

1. Lo entendido es una perfección del que entiende. Pero las cosas materiales no pueden ser perfección de los ángeles, puesto que son inferiores a ellos. Luego los ángeles no conocen las cosas materiales.

2. La visión intelectual recae sobre lo que está en el alma por su

[a] *De verit.* q.8 a.8; *Cont. Gent.* 2,99.

esencia, como dice una Glosa. Pero las cosas materiales no pueden estar por su esencia ni en el alma humana ni en el entendimiento angélico. Luego no pueden ser conocidas con visión intelectual, sino sólo con visión imaginaria, que es la que percibe la semejanza de los cuerpos, y con la visión sensible, que percibe los cuerpos mismos. Pero en los ángeles no existe la visión imaginaria, como tampoco la sensible, sino solamente la intelectual. Luego no pueden conocer las cosas materiales.

3. Las cosas materiales no son actualmente inteligibles, y solamente son cognoscibles por la percepción del sentido o de la imaginación, cosas que no hay en el ángel. Luego los ángeles no conocen las cosas materiales.

Por otra parte, cuanto puede hacer una potencia inferior puede hacerlo la superior. Pero el entendimiento del hombre, que en el orden de naturaleza es inferior al del ángel, puede conocer las cosas materiales. Luego con mayor razón lo podrá la inteligencia del ángel.

Respuesta. En el orden del universo hallamos que los seres superiores son más perfectos que los inferiores, y que lo contenido en los inferiores de modo defectuoso, parcial y múltiple, está en los superiores de modo eminente, unitario y simple [59]; por lo cual en Dios, cumbre suprema de todas las cosas, preexiste todo de modo sobresubstancial en la absoluta simplicidad de su ser, como dice Dionisio.—Los ángeles a su vez son, entre todas las criaturas, los más cercanos y los más semejantes a Dios, y por esto participan de la bondad divina con más abundancia y mayor perfección, como también dice Dionisio. Por consiguiente, todo lo que hay en las cosas materiales preexiste en los ángeles de modo más

per sui essentiam, ut dicitur in «Glossa» [1], **II ad Cor. 12,2. Sed res materiales non possunt esse in anima hominis, vel in mente angeli, per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci: sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quae est de ipsis corporibus. In angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo angeli materialia cognoscere non possunt.**

3. Praeterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quae non est in angelis. Ergo in angelis, materialia non cognoscunt.

Sed contra, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturae infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus angeli.

Respondeo dicendum quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus: et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit, in libro «De div. nom.» [2].—**Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores: unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit, 4 cap. «Cael. hier.»** [3]. **Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius**

[1] Ordin. ex Aug.: ML 114,568.
[2] C.1 § 5: MG 3,596; S.Th., lect.3; c.5 § 9: MG 3,824; S.Th., lect.2.3
[3] ? : MG 3,179.

quam in ipsis rebus; multiplicius autem et imperfectius quam in Deo.

Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales. Et ideo, sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit; ita angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quae sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

Ad secundum dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter neque imaginatio: sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in III «De anima» [4], **dicitur quod obiectum intellectus est «quod quid est», circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis.**

Ad tertium dicendum quod, si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus: sed per species ac-

[4] C.6 n.7 (Bk 430b28): S.Th., lect.11 n.760.

simple e inmaterial que en las cosas mismas, si bien menos simple y más imperfectamente que en Dios.

Ahora bien, lo que está en otro tiene la manera de ser de aquello en que está. Pero los ángeles son intelectuales por naturaleza. Luego, así como Dios conoce en su esencia las cosas materiales, así también las conocen los ángeles, puesto que están en ellos por sus especies inteligibles.

Soluciones. 1. Lo entendido es perfección del que entiende por razón de la especie inteligible que tiene en su entendimiento, y en este sentido las especies inteligibles que existen en la inteligencia del ángel son perfecciones y actos del entendimiento angélico.

2. El sentido no percibe las esencias de las cosas, sino sólo los accidentes exteriores, como tampoco las percibe la imaginación, la cual se limita a percibir las semejanzas de los cuerpos. Solamente el entendimiento aprehende las esencias de las cosas, y por esto dice el Filósofo que el objeto del entendimiento es "aquello que una cosa es"; y respecto a esto no se engaña, como tampoco se engaña el sentido con respecto al sensible propio. Por consiguiente, las esencias de las cosas materiales están en el entendimiento del hombre y en el del ángel, no según su ser real, sino a la manera como lo entendido está en el que entiende, sin perjuicio de que haya cosas que tengan en el entendimiento del ángel y en el alma humana ambas maneras de ser, pues la visión intelectual se extiende a unas y a otras.

3. Para que el conocimiento que tiene el ángel de las cosas materiales se tomase de ellas mismas, sería preciso que las hiciese inteligibles en acto por el procedimiento de la abstracción. Pero no toma de las cosas materiales el conocimiento que de ellas tiene, sino que las conoce por

las especies actualmente inteligibles que le son connaturales, y que son para él lo que para nuestro entendimiento las especies que hace inteligibles por abstracción.

tu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

ARTICULO 2

Utrum angelus cognoscat singularia [a]

Si el ángel conoce los singulares

Dificultades. Parece que el ángel no conoce los singulares.

1. Dice el Filósofo que el "sentido tiene por objeto lo singular, y la razón (o entendimiento), lo universal". Pero, según hemos dicho, en los ángeles no hay más facultad cognoscitiva que la intelectual. Luego no conocen lo singular.

2. Todo conocimiento se realiza por cierta asimilación del que conoce a la conocido. Pero no parece que el ángel pueda asemejarse a lo singular en cuanto es singular, porque, conforme hemos dicho, el ángel es inmaterial, y el principio de la singularidad es la materia. Luego el ángel no puede conocer lo singular.

3. Si el ángel conoce los singulares, o bien los conoce por especies singulares o por especies universales. Por especies singulares no, porque necesitaría infinitas especies. Por especies universales tampoco, porque el universal no es principio suficiente para dar a conocer el singular en cuanto singular, ya que el singular no es conocido en el universal más que en potencia. Luego el ángel no conoce las cosas singulares.

Por otra parte, nadie puede custodiar lo que desconoce. Pero los ángeles guardan a los hombres individualmente, como se dice en el

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus singularia non cognoscat.

1. Dicit enim Philosophus, in I «Physic.» [5], **quod «sensus est singularium, ratio vero» (vel intellectus) «universalium». In angelis autem non est vis cognoscitiva nisi intellectiva, ut ex superioribus (q.54 a.5) patet. Ergo singularia non cognoscunt.**

2. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare inquantum est singulare: cum angelus sit immaterialis, ut supra (q.50 a.2) dictum est, singularitatis vero principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

3. Praeterea, si angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares: quia sic oporteret quod haberet species infinitas. Neque per universales: quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare inquantum est singulare. cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo angelus non cognoscit singularia.

Sed contra, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares, secundum illud Psalmi

[a] Infra q.89 a.4; *Sent.* 2 d.3 p.2 q.2 a.3; *De verit.* q.8 a.11; q.10 a.5; *Cont. Gent.* 2,100; *Quodl.* 7 q.1 a.3; op.15, *De angelis* c.13-15; *Q. de anima* a.20.

[5] C.5 n.9 (BK 188b28): S.TH., lect.10 n.7; cf. *De anima* l.2 c.5 n.6 (BK 417b19): S.TH., lect.12 n.375.

90,11: «Angelis suis mandavit de te», etc. Ergo angeli cognoscunt singularia.

Respondeo dicendum quod quidam [6] **totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem.— Sed hoc primo quidem derogat catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per angelos, secundum illud Heb. 1,14: «Omnes sunt administratorii spiritus». Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quae in hoc mundo aguntur; cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. 5,5: «Ne dicas coram angelo: Non est providentia».—Secundo, etiam derogat philosophiae documentis, secundum quae ponuntur angeli motores caelestium orbium, et quod eos moveant secundum intellectum et voluntatem** [7].

Et ideo alii [8] **dixerunt quod angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus: sicut si astrologus iudicet de aliqua eclipsi futura, per dispositiones caelestium motuum. — Sed haec positio praedicta inconvenientia non evadit: quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem caelestium motuum, scit eam in universali; et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc.**

Salmo: "Te encomendará a sus ángeles", etc. Luego los ángeles conocen lo singular.

Respuesta. Hubo quienes negaron en absoluto a los ángeles el conocimiento de los singulares.—Mas esto, en primer lugar, deroga a la fe católica, la cual enseña que las cosas de este mundo son administradas por los ángeles, conforme a lo que dice el Apóstol: "Todos son espíritus administradores". Si, en efecto, desconociesen lo particular, ninguna providencia podrían tener de las cosas que se hacen en este mundo, puesto que las acciones pertenecen a los singulares, y esto se opone a lo que se dice en el libro del Eclesiastés: "No digas delante del ángel: No hay providencia".—En segundo lugar se opone a los dictámenes de la filosofía, según la cual son los ángeles los que mueven las esferas celestes, y las mueven por el entendimiento y por la voluntad.

En vista de lo cual dijeron otros que el ángel indudablemente conoce las cosas singulares, pero las conoce en sus causas universales, ya que a ellas se reducen todos los efectos particulares; algo así como el astrónomo, que juzga de un eclipse futuro por la disposición de los movimientos celestes.—Pero este parecer no evita los dichos inconvenientes, porque conocer lo singular en sus causas universales no es conocerlo en cuanto singular, o sea según es ahora y aquí. Cuando el astrónomo conoce un eclipse futuro calculando los movimientos del cielo, conoce el eclipse en general y no este eclipse tal y como es, a menos que lo perciba por los sentidos, y, por el contrario, la administración, la providencia y el movimiento actúan sobre las cosas singulares tales como son ahora y aquí.

[6] ISAAC et MAIMONIDES. Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.3 a.16.
[7] Cf. MAIMONIDEM, *Doct. Perplex.* 2 c.4; et q.52 a.2.
[8] AVICENNA, *Metaph.* tr.9 c.6.

Por lo cual se ha de decir que, así como el hombre conoce todos los géneros del ser por distintas facultades cognoscitivas, lo universal e inmaterial por el entendimiento y lo singular y corporal por los sentidos, el ángel conoce unas y otras cosas por una sola facultad intelectiva. En efecto, en el orden del universo hallamos que cuanto más elevado es un ser, tanto más una es su virtud y a tantas más cosas se extiende, como vemos en el hombre, cuyo sentido común, más elevado que el sentido propio, no obstante ser una sola potencia, conoce todo lo que conocen los cinco sentidos exteriores y además cosas que ningún sentido externo conoce; por ejemplo, la diferencia entre la blancura y la dulzura; y esto mismo se observa en otras facultades. Por consiguiente, puesto que en el orden de la naturaleza el ángel está por encima del hombre, es un despropósito decir que el hombre conozca por una cualquiera de sus potencias cosas que el ángel no conoce por su única fuerza cognoscitiva, que es el entendimiento; y por esto Aristóteles considera inaceptable que Dios ignore la discordia, cuando nosotros la conocemos.

El modo, pues, como el ángel conoce las cosas singulares se explica considerando que las cosas proceden de Dios para que subsistan en sus naturalezas propias y también para que estén en el conocimiento angélico, y que, además, es indudable que de Dios fluye a los seres no solamente lo que constituye su naturaleza universal, sino también lo que es principio de individuación, puesto que es causa de toda su substancia lo mismo por parte de la materia que de la forma. Ahora bien, Dios causa según conoce, porque, como queda dicho, su ciencia es causa de los seres. Por consiguiente, así como Dios por su esencia, por la cual causa todo lo que existe, es la semejanza de todo, y todo lo conoce por ella, no sólo en cuanto a las naturalezas universales, sino también en cuanto a su singularidad, así también los ángeles, por medio de especies infundidas por Dios, conocen las cosas, no sólo en cuanto a su naturaleza universal, sino también en cuanto a su singularidad, por cuanto estas especies son representaciones múltiples de la única y simple esencia divina [60].

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem: sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid, quod angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet ut litem, quam nos scimus, Deus ignoret; ut patet in I «De anima» [9], **et in III «Metaph.»** [10].

Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod, sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia: est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam. Et secundum quod causat, sic et cognoscit: quia scientia eius est causa rei, ut supra (q.14 a 8) ostensum est. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus, id quod abstrahitur, fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit angelis, ut supra (q.55 a.2; a.3 ad 1) dictum est: et ideo non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum quod secundum suam naturam angeli non assimilantur rebus materialibus sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam et quantum ad materiam, inquantum in ipso praeexistit ut in causa quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus angeli, quae sunt quaedam derivatae similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum quod angeli cognoscunt singularia per formas universales, quae tamen sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint multa cognosci, iam supra (q.55 a.3 ad 3) dictum est.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de nuestro entendimiento, que no entiende las cosas más que abstrayendo, y cuando una cosa se abstrae de sus condiciones materiales, lo abstraído se hace universal. Pero este modo de entender no conviene al ángel, y, por tanto, no le es aplicable el razonamiento.

2. El ángel por naturaleza no tiene con los seres materiales la semejanza que hay entre las cosas que convienen en género, en especie o en algún accidente, sino que, en su calidad de ser superior, se asemeja a los inferiores como se asemeja el sol al fuego, y de este modo incluso en Dios se halla la semejanza, tanto de la forma como de la materia, de todas las cosas, debido a que en Dios preexiste como en su causa todo lo que en ellas se encuentra. Así, pues, y por la misma razón, las especies del entendimiento angélico, que son semejanzas derivadas de la esencia divina, son la semejanza de las cosas no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a la materia.

3. Los ángeles conocen las cosas singulares por formas universales, que, esto no obstante, son la semejanza de las cosas en cuanto a sus principios universales y en cuanto a los individuantes. De cómo se pueden conocer muchas cosas por una misma especie, ya hemos hablado.

[9] C.5 n.10 (Bk 410b4) : S.Th., lect.12 n.186.
[10] II c.4 n.15 (Bk 1000b5) : S.Th., lect.11.

ARTICULO 3

Utrum angeli cognoscant futura [a]

Si los ángeles conocen las cosas futuras [61]

Dificultades. Parece que los ángeles conocen las cosas futuras.

1. El acto de conocer del ángel es más potente que el de los hombres. Pero algunos hombres conocen muchas cosas futuras. Luego con mayor razón las conoce el ángel.

2. El presente y el futuro son diferencias del tiempo. Pero el entendimiento del ángel está por encima del tiempo: "La inteligencia se equipara a la eternidad", esto es, al evo, como se dice en el libro "De causis". Luego, en cuanto al entendimiento del ángel, no difieren lo pasado y lo futuro, sino que conoce indiferentemente uno y otro.

3. El ángel no conoce por especies tomadas de las cosas, sino por especies innatas universales. Pero las especies universales lo mismo se refieren al presente que al pasado o al futuro. Luego parece que el ángel conoce indiferentemente lo presente, lo pasado y lo por venir.

4. Así como las cosas distan entre sí en el tiempo, así también distan en el lugar. Pero los ángeles conocen lo que está distante según el lugar. Luego también lo que dista según el tiempo futuro.

Por otra parte, lo que es signo propio de la divinidad no conviene a los ángeles. Pero conocer lo futuro es el signo propio de la divinidad, según aquellas palabras de Isaías: "Anunciad lo que más tarde ha de suceder, y sabremos que sois dioses". Luego los ángeles no conocen lo por venir.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angeli cognoscant futura.

1. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura. Ergo multo fortius angeli.

2. Praeterea, praesens et futurum sunt differentiae temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus: «parificatur» enim «intelligentia aeternitati», idest aevo, ut dicitur in libro «De causis» [11]. Ergo quantum ad intellectum angeli, non differunt praeteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Praeterea, angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales aequaliter se habent ad praesens, praeteritum et futurum. Ergo videtur quod angeli indifferenter cognoscant praeterita et praesentia et futura.

4. Praeterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

Sed contra, id quod est proprium signum divinitatis, non convenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis; secundum illud Isaiae 41,23: «Annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos». Ergo angeli non cognoscunt futura.

---

[a] Infra q.86 a.4; 2-2 q.95 a.1; *Sent.* 1 d.38 a.5; 2 d.3 q.2 a.3 ad 4; d.7 q.2; *In Is.* 3; *De verit.* q.8 a.12; *Cont. Gen.* 3,154; *Quodl.* 7 q.3 a.1 ad 1; *De spirit. creat.* a.5 ad 7; *Q. de anima* a.20 ad 4; *De malo* q.16 a.7; *Compend. theol.* c.134.

[11] Prop. 7 § 2: S.Th., lect.4.

Respondeo dicendum quod futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo, in causa sua. Et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam; sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis; et tanto magis quam nobis, quanto magis rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas, melius de futuro statu aegritudinis prognosticantur.—Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita.

Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita: quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus sicut in praesentia, et videt omnia ut in seipsis sunt; sicut supra (q.14 a.13) dictum est cum de Dei scientia ageretur.—Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab aeternitate divina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum quod homines non cognoscunt futura

Respuesta. Lo futuro puede ser conocido de dos maneras. Primera, en su causa, y de este modo se conocen con ciencia cierta los futuros que provienen necesariamente de sus causas; por ejemplo, que mañana saldrá el sol. En cuanto a los que provienen de sus causas en la mayoría de los casos, no se conocen con certeza, sino sólo de un modo conjetural, que es como el médico pronostica la salud del enfermo, y éste es el modo de conocer los futuros que conviene a los ángeles, y tanto más que a nosotros cuanto que conocen las causas universales de las cosas con mayor perfección, como los médicos que con mayor agudeza ven las causas de un mal pronostican mejor el futuro desarrollo de la enfermedad.—Por último, los futuros que provienen de sus causas en los menos casos, son del todo desconocidos, como sucede con lo casual y fortuito.

El segundo modo es el de conocer los futuros en sí mismos, y de este modo solamente Dios conoce, no sólo los futuros que provienen necesariamente y en la mayoría de los casos, sino también los casuales y fortuitos, porque Dios ve todas las cosas en su eternidad, la cual, como es simple, está presente a todos los tiempos y los incluye. De aquí, pues, que la mirada de Dios, siendo una, se extiende a cuanto se hace a través de todos los tiempos como si estuviese presente, y ve todas las cosas según son en sí mismas, conforme hemos dicho cuando hablábamos de la ciencia de Dios.—En cambio, el entendimiento del ángel, como, por lo demás, cualquier otro entendimiento creado, no alcanza a igualarse con la eternidad divina, y, por consiguiente, no hay entendimiento creado que pueda conocer los futuros tal como son en sí mismos [62].

Soluciones. 1. Los hombres no conocen lo por venir más que en sus

causas o por revelación divina, y de esta manera también los ángeles conocen los futuros, y con mucha mayor perspicacia [63].

2. Aunque la inteligencia del ángel está por encima del tiempo, que mide los movimientos corporales, hay, sin embargo, en ella tiempo, puesto que hay sucesión de pensamientos, y por esto dice San Agustín que "Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo". Y puesto que en el entendimiento del ángel hay sucesión, no está presente a él todo lo que se hace en el trancurso de todos los tiempos.

3. Si bien las especies que hay en el entendimiento del ángel de por sí se refieren indiferentemente a las cosas presentes, a las pasadas y a las futuras, no por esto las presentes, las pasadas y las futuras se refieren por igual a dichas especies. Las presentes poseen una naturaleza que las hace semejantes a las especies que hay en la mente del ángel, y de este modo pueden ser conocidas por ellas. Pero las futuras aún no tienen una naturaleza por la cual se asemejen a aquellas especies, y, por tanto, no pueden ser conocidas por ellas [64].

4. Las cosas distantes con distancia local existen ya en la realidad y participan de una determinada especie, cuya semejanza está en el ángel, cosa que, según hemos visto, no es verdad cuando se trata de las futuras. Por consiguiente, no hay paridad.

nisi in causis suis, vel Deo revelante. Et sic angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum quod, licet intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum; secundum quod dicit Augustinus, VIII «Super Gen. ad litt.» [12], quod «Deus movet spiritualem creaturam per tempus». Et ita, cum sit successio in intellectu angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia.

Ad tertium dicendum quod, licet species quae sunt in intellectu angeli, quantum est de se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura; tamen praesentia, praeterita et futura non aequaliter se habent ad rationes. Quia ea quae praesentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quae sunt in mente angeli: et sic per eas cognosci possunt. Sed quae futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur: unde per eas cognosci non possunt.

Ad quartum dicendum quod distantia secundum locum sunt iam in rerum natura, et participant aliquam speciem, cuius similitudo est in angelo: quod non est verum de futuris, ut dictum est (ad 3). Et ideo non est simile.

ARTICULO 4

Utrum angeli cognoscant cogitationes cordium [a]

Si los ángeles conocen los pensamientos de los corazones

Dificultades. Parece que los ángeles conocen los pensamientos de los corazones.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli cognoscant cogitationes cordium.

[a] *De verit.* q.8 a.13; op.10 a.38; op.11 a.36; *De malo* q.16 a.8; *In 1 Cor.* 2 lect.2.

[12] C.22: ML 34,389; cf. c.20: ML 34,388

1. Dicit enim Gregorius, in «Moralibus» [13], super illud Iob 28,17: «Non aequabitur ei aurum vel vitrum», quod «tunc», scilicet in beatitudine resurgentium, «unus erit perspicabilis alteri sicut ipse sibi, et cum uniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur». Sed resurgens erunt similes angelis, sicut habetur Mt. 22,30. Ergo unus angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

1. Dice San Gregorio: "No se igualará a él el oro ni el vidrio, porque entonces (en la bienaventuranza de la resurrección) cada cual será tan visible para el otro como para sí mismo, y cuando se mira el entendimiento de cada uno, se descubre a la vez su conciencia". Pero los que resucitan serán semejantes a los ángeles, como se dice en San Mateo. Luego un ángel puede ver lo que hay en la conciencia de otro.

2. Praeterea, sicut se habent figurae ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore, videtur eius figura. Ergo visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quae est in ipsa. Ergo, cum angelus videat alium angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cogitationem utriusque.

2. Lo que es la figura respecto a los cuerpos, son las especies inteligibles respecto al entendimiento. Pero, visto un cuerpo, se ve su figura. Luego, vista una substancia intelectual, se ve la especie inteligible que hay en ella. Si, pues, un ángel ve a otro y ve también al alma, parece que puede ver los pensamientos de ambos.

3. Praeterea, ea quae sunt in intellectu nostro, sunt similiora angelo quam ea quae sunt in phantasia: cum haec sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quae sunt in phantasia, possunt cognosci ab angelo sicut corporalia: cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

3. Mayor semejanza tienen con el ángel las cosas que hay en nuestro entendimiento que las que tenemos en la imaginación, ya que las primeras son entendidas de hecho, y las segundas sólo en potencia. Pero el ángel conoce lo que hay en la imaginación como conoce lo temporal, puesto que la imaginación es una facultad del cuerpo. Luego parece que puede conocer lo que piensa el entendimiento.

Sed contra, quod est proprium Dei, non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Ier. 17,9-10: «Pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego, Dominus, scrutans corda». Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

Por otra parte, lo que es propio de Dios no conviene a los ángeles. Pero conocer los pensamientos de los corazones es propio de Dios, según aquellas palabras del profeta Jeremías: "Perverso es el corazón del hombre e inescrutable; ¿quién lo conocerá? Yo, el Señor, que penetro los corazones". Luego el ángel no conoce el secreto de los corazones [65].

Respondeo dicendum quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo, in suo effectu. Et sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur,

Respuesta. El pensamiento del corazón puede ser conocido de dos maneras. La primera, en su efecto, y de este modo puede ser conocido no solamente por el ángel, sino también por el hombre, y tanta mayor ventaja lleva el ángel cuanto más recón-

[13] L.18 c.48: ML 76,84.

dito sea el efecto. Un pensamiento, por ejemplo, es conocido a veces no sólo por algún acto externo, sino también por la alteración de las facciones, y los médicos pueden conocer algunas afecciones del alma por el pulso. Los ángeles, pues, y lo mismo los demonios, las conocerán tanto más cuanto con mayor penetración escudriñan esta clase de alteraciones corporales ocultas: y por esto dijo San Agustín, hablando de los demonios, que "a veces descubren con toda facilidad las disposiciones de los hombres, y no sólo las que manifiestan de palabra, sino también las concebidas en el pensamiento, si en el cuerpo se reflejan cualesquiera signos procedentes del alma"; si bien en el libro de las "Retractaciones" dice que no se puede asegurar cómo esto sucede.

El otro modo es el de conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento, y los afectos como están en la voluntad, y de este modo solamente Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y los afectos de la voluntad. La razón es porque la voluntad de la criatura racional no está sujeta más que a Dios, y en ella, como más adelante veremos, sólo puede obrar el que es su objeto principal y su último fin; de donde se sigue que lo que está en la voluntad, o lo que no depende más que de la voluntad, solamente es conocido de Dios. En efecto, no cabe duda de que de la voluntad sola depende el que alguien piense de hecho alguna cosa, porque cuando alguno tiene el hábito de la ciencia o posee especies inteligibles, usa de ello cuando quiere, y por esto dijo el Apóstol: "Lo que hay en el hombre nadie lo conoce si no es el espíritu del hombre, que está en él" [66].

Soluciones. 1. En esta vida, un hombre no conoce el pensamiento de otro, porque se lo estorban dos obs-

enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus: et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt. Et multo magis angeli, vel etiam daemones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit, in libro «De divinatione daemonum» [14], **quod «aliquando hominum dispositiones, non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt»: quamvis in libro «Retract.»** [15] **hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat.**

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet; et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra [16] **patebit. Et ideo ea quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret: quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus, I Cor. 2,11, quod «quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est».**

Ad primum ergo dicendum quod modo cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio, propter du-

[14] C.5: ML 40,586.
[15] L.2 c.30: ML 32,643.
[16] Q.105 a.4; q.106 a.2; 2-2 q.9 a.6.

plex impedimentum: scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis. Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiae et gloriae, repraesentabit claritas corporis. Et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum quod, etsi unus angelus, species intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium specierum, secundum maiorem et minorem universalitatem, proportionatur nobilitati substantiarum; non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causae corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per hoc cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium; et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione: quia etiam inferior pars animae participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in I «Ethic.» [17]**—Nec tamen sequitur quod, si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis, quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate: quia**

táculos: la opacidad del cuerpo y la voluntad, que recata sus secretos. El primero desaparecerá en la resurrección y no existe en los ángeles; pero el segundo permanecerá después de la resurrección y existe actualmente en los ángeles. Y esto no obstante, la cualidad de la mente en cuanto a la cantidad de gracia y de gloria estará representada por la claridad del cuerpo, y por esto podrá uno ver la mente del otro.

2. Aun cuando un ángel vea las especies inteligibles de otro, debido a que el modo de las especies inteligibles, por lo que se refiere a su mayor o menor universalidad, es proporcionado a la nobleza de las substancias, no por esto se sigue que uno conozca el uso que otro hace de sus especies inteligibles cuando actualmente piensa [67].

3. El apetito brutal no es dueño de su acto, sino que sigue el impulso de otra causa, sea ésta material o espiritual. Debido, pues, a que los ángeles conocen los seres corporales y sus disposiciones, pueden por este medio conocer lo que hay en el apetito y en la percepción imaginativa de los animales, e incluso en el de los hombres, cuyo apetito prorrumpe a veces en actos siguiendo algún impulso corporal, como sucede siempre en los animales. Sin embargo, no es necesario que los ángeles conozcan el movimiento del apetito sensitivo o la percepción imaginativa del hombre en cuanto movidos por la voluntad y por la razón, porque también la parte inferior del alma participa en alguna manera de la razón, como el que obedece al que manda, según dice el Filósofo.—Por lo demás, de que el ángel conozca lo que hay en el apetito sensitivo o en la imaginación del hombre no se sigue que conozca lo que hay en su pensamiento o en su voluntad, porque el entendimiento y la voluntad no están some-

[17] C.13 n.18 (BK 1102b31): S.TH., lect.20 n.240.

tidos al apetito sensitivo ni a la imaginación, sino que, por el contrario, pueden utilizarlos de distintas maneras [68].

intellectus vel voluntas non subiacet appetitui sensitivo et phantasiae, sed potest eis diversimode uti.

ARTICULO 5

Utrum angeli cognoscant mysteria gratiae [a]

Si los ángeles conocen los misterios de la gracia

Dificultades. Parece que los ángeles conocen los misterios de la gracia.

1. El supremo entre los misterios es el de la encarnación de Cristo. Pero los ángeles lo conocieron desde el principio, porque dice San Agustín que "de tal manera estuvo escondido este misterio en Dios desde la eternidad, que no fué obstáculo para que llegase a conocimiento de los principados y potestades en el cielo"; y asimismo dice el Apóstol que "aquel gran misterio de piedad se apareció a los ángeles". Luego conocen los misterios de la gracia.

2. Las razones de todos los misterios de la gracia están contenidas en la sabiduría divina. Pero los ángeles ven la misma sabiduría de Dios, que es su esencia. Luego conocen los misterios de la gracia.

3. Según Dionisio, los profetas son instruídos por los ángeles. Pero los profetas conocieron los misterios de la gracia, porque dice Amós: "No hará nada el Señor sin revelar su secreto a sus siervos los profetas". Luego los ángeles no conocen los misterios de la gracia [69].

Por otra parte, nadie aprende lo que sabe. Pero los ángeles, incluso los supremos, investigan los misterios de la gracia y los aprenden, puesto que dice Dionisio que la Sa-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angeli mysteria gratiae cognoscant.

1. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognoverunt a principio: dicit enim Augustinus V «Super Gen. ad litt.» [18], **quod «sic fuit hoc mysterium absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in caelestibus». Et dicit Apostolus, I ad Tim. 3,16, quod «apparuit angelis illud magnum sacramentum pietatis». Ergo angeli mysteria gratiae cognoscunt.**

2. Praeterea rationes omnium mysteriorum gratiae in divina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quae est eius essentia. Ergo angeli mysteria gratiae cognoscunt.

3. Praeterea, prophetae per angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, 4 cap. «Angel. hier.» [19] **Sed prophetae mysteria gratiae cognoverunt: dicitur enim Amos 3,7: «Non faciet Dominus verbum, nisi revelaverit secretum ad servos suos, prophetas». Ergo angeli mysteria gratiae cognoscunt.**

Sed contra est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed angeli, etiam supremi, quaerunt de divinis mysteriis gratiae, et ea discunt: dicitur enim 7 cap. «Cael. hier.» [20], **quod sacra Scriptura**

[a] *Sent.* 2 d.10 a.4 q.ª4; *In Eph.* 3 lect.3.

[18] C.19: ML 34,334.
[19] § 2: MG 3,180.
[20] § 3: MG 3,209.

«inducit quasdam caelestes essentias ad ipsum Iesum quaestionem facientes, et addiscentes scientiam divinae eius operationis pro nobis, et Iesum eas sine medio docentem»; ut patet Isaiae 63,1, ubi quaerentibus angelis, «Quis est iste qui venit de Edom?», respondit Iesus: «Ego, qui loquor iustitiam». Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiae.

Respondeo dicendum quod in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiae angeli cognoscere non possunt. Haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent: si autem unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere ea quae ex sola Dei voluntate dependent.—Et sic argumentatur Apostolus, I Cor. 2,11: «Quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei».

Est autem alia angelorum cognitio, quae eos beatos facit, qua vident Verbum et res in Verbo. Et, hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare; secundum illud Apostoli, I Cor. 2,10: «Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum». Ita tamen quod superiores angeli, perspicacius divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quae inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quaedam a principio suae creationis cognoverunt; quaedam

grada Escritura "habla de ciertas esencias celestes que proponían cuestiones al mismo Jesús y aprendían la ciencia de su obra divina en favor nuestro, y Jesús les enseñaba sin intermediario"; y esto concuerda con aquel pasaje de Isaías, cuando preguntan los ángeles "¿Quién es este que viene de Edom?", y responde Jesús: "Yo, el que hablo justicia". Luego los ángeles no conocen los misterios de la gracia.

Respuesta. En los ángeles hay dos clases de conocimiento. Uno natural, por el que conocen las cosas, bien por su esencia o también por especies innatas, y con esta clase de conocimiento no pueden conocer los misterios de la gracia, porque éstos dependen de la sola voluntad de Dios; y si un ángel no puede conocer los pensamientos que dependen de la voluntad de otro, mucho menos conocerá los que solamente dependen de la voluntad divina.—Y esto es lo que enseña el Apóstol cuando dice: "Lo que hay en el hombre nadie lo conoce sino el espíritu del hombre, que en él está. Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios".

Pero los ángeles tienen otra clase de conocimiento: el que los hace bienaventurados y por el cual ven el Verbo y las cosas en el Verbo, y por esta visión conocen los misterios de la gracia, aunque no todos los misterios ni todos los ángeles por igual, sino en la medida en que Dios haya querido revelárselos, conforme a las palabras del Apóstol: "Dios nos lo ha revelado por su Espíritu". Pero siempre de modo que los ángeles superiores, que contemplan con mayor penetración la sabiduría divina, conocen en la visión de Dios mayor número y más elevados misterios, que después manifiestan a los inferiores cuando los iluminan. Y entre los mismos misterios hay algunos que los ángeles conocieron desde el principio y otros

que les fueron enseñados más adelante, conforme lo iban exigiendo sus ministerios [70].

Soluciones. 1. Del misterio de la encarnación de Cristo se puede hablar de dos maneras. Una en general, y de este modo fué revelado a todos los ángeles desde el principio de su bienaventuranza. La razón es porque este misterio es un como principio general al que se ordenan todos los ministerios de los ángeles: "Todos—como dice el Apóstol—son espíritus administradores enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud", cosa que se hace por el misterio de la encarnación, y de aquí la necesidad de que desde el principio obtuviesen todos un conocimiento general de este misterio.—Pero el misterio de la encarnación puede considerarse también en cuanto a sus condiciones especiales, y en esta forma no fué conocido por todos los ángeles desde el principio, e incluso hubo cosas que los mismos ángeles superiores conocieron más tarde, como demuestra el citado texto de Dionisio [71].

2. Aun cuando los ángeles bienaventurados contemplan la esencia divina, no por eso la comprenden, y, por consiguiente, no es preciso que sepan todo lo que en ella hay escondido.

3. Cuanto los profetas conocieron de la gracia por revelación divina, fué revelado con mayor perfección a los ángeles. Y no obstante haber Dios revelado en general a los profetas lo que había de hacer por la salvación del género humano, los apóstoles conocieron ciertas particularidades que los profetas ignoraron, como atestigua el Apóstol cuando dice: "Por su lectura podéis entender mi conocimiento del misterio de Cristo, que no fué conocido

vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum quod de mysterio Incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo, in generali: et sic omnibus revelatum est a principio suae beatitudinis. Cuius ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur: «Omnes enim sunt administratorii spiritus», ut dicitur Heb. 1,14, «in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis»; quod quidem fit per incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri.—Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis quantum ad speciales conditiones. Et sic non omnes angeli a principio de omnibus sunt edocti: immo quidam, etiam superiores angeli postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam (in «Sed contra»).

Ad secundum dicendum quod, licet angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet.

Ad tertium dicendum quod quidquid prophetae cognoverunt de mysteriis gratiae per revelationem divinam, multo excellentius est angelis revelatum. Et licet prophetis ea quae Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit; quaedam tamen specialia Apostoli circa hoc cognoverunt, quae prophetae non cognoverant; secundum illud Eph. 3,4-5: «Potestis, legentes, intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius».

Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundum illud Psalmi 118,100: «Super senes intellexi». Et Gregorius dicit [21] quod per successiones temporum, crevit divinae cognitionis augmentum.

de las generaciones pasadas como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles". Además, entre los mismos profetas, los posteriores poseyeron conocimientos que no tuvieron los anteriores, según aquellas palabras del Salmo: "Soy más entendido que los ancianos"; y San Gregorio, por su parte, dice que "en el transcurso del tiempo se acrecentó el conocimiento de Dios".

[21] *In Ez.* l.2 hom.4 § 12: ML 76,980.

INTRODUCCION A LA CUESTION 58

DEL MODO DE CONOCER DE LOS ANGELES

Después de haber estudiado la naturaleza de la potencia cognoscitiva de los ángeles (q.54), el medio del conocimiento angélico (q.55) y el objeto del mismo, tanto por parte de las cosas inmateriales (q.56) como materiales (q.57), pasa ahora Santo Tomás a estudiar en esta cuestión 58 el modo como se lleva a cabo en los ángeles el acto de entender.

Razón de ser de la cuestión y orden y conexión de los artículos

El modo del conocimiento sigue necesariamente a la naturaleza y esencia del que conoce. Siendo, pues, los ángeles criaturas intelectuales, tienen conocimiento intelectivo; y siendo superiores a la humana naturaleza, conocen de un modo más perfecto.

Mas ¿hasta dónde se extiende esta mayor perfección del conocimiento angélico? He aquí toda la razón de ser de esta última cuestión, consagrada a determinarlo, sin la cual quedaría incompleto el tratado.

A falta de datos revelados sobre este punto complementario de la génesis del conocimiento angélico, vuelve a aflorar aquí, ubérrimo en consecuencias lógicas, el principio básico de la perfecta inmaterialidad de la naturaleza angélica, así como la posición intermedia que los ángeles ocupan en el orden intelectivo en la armónica escala de los seres del universo. Y es digno de hacerse resaltar una vez más y tenerse en cuenta el paralelismo relativo, ya anteriormente notado, entre el proceso del acto cognoscitivo en los ángeles y el mismo en Dios y en el hombre.

Diríase que, realmente, Santo Tomás en el planteamiento, desarrollo y solución de los problemas de esta cuestión ha tenido presente de manera especial el modo de realizarse nuestro conocimiento.

Cuando la revelación divina calla, no nos es dado saber en esta vida cuál sea en sí el modo propio del conocimiento de los ángeles, si no es relacionándolo con lo que la misma revelación y razón natural nos enseñan sobre la naturaleza de los mismos. Y, como nos sucede siempre que se trata de conocer las cosas en sí simples y perfectas, que no caen directamente bajo nuestros sentidos, por vía de negación y quitando del modo del conocimiento humano lo que en él hay de imperfección, atribuímos a los ángeles una forma de entender más perfecta, siempre bajo el modo perfectísimo y simplicísimo del conocimiento de Dios.

Así vemos que nuestro entendimiento, que tiene el ínfimo grado en la escala de los seres intelectivos, sólo llega gradualmente y como por pasos contados, por diversas operaciones, al conocimiento de la verdad, consiguiéndola gota a gota, y aun esto, según ya dijo Santo Tomás, lo logran "pocos, tras de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores" (1 q.1 a.1).

Es preciso, pues, para el pleno conocimiento de la operación intelectiva de los ángeles, averiguar ahora si éstos siguen el mismo proceso que el hombre y tienen el mismo modo de conocer cuantos objetos están dentro del ámbito del orden inteligible.

Lo primero que observamos en nosotros es que originariamente estamos en estado de pura potencialidad para conocer, y nuestro entendimiento es, en frase del Estagirita, repetida por el Angélico Maestro, "como una lápida en blanco en la que nada hay escrito"[1].

Además, en nosotros experimentamos la alternativa de acto y potencia en el entender. Por eso lo primero que aquí debe considerarse, tratando del conocimiento angélico, es, en general, cómo se hallan los ángeles en cuanto a la actuación de la potencia según los distintos objetos (a.1). Después se estudia en especial el modo del conocimiento angélico en sí mismo (a.2-7), considerando el proceso del acto según se da en el hombre (a.2-5) y el término del mismo (a.6-7).

Para el estudio del proceso se consideran las tres operaciones del entendimiento humano: simple intuición (a.2), raciocinio (a.3) y juicio (a.4), posponiéndose el estudio de éste al de aquél, porque, aun excluído el raciocinio, podría parecer posible el conocimiento a modo de juicio por composición y división, o sea afirmando y negando.

A continuación se estudia la adecuación entre el entendimiento angélico y las cosas conocidas, es decir, la certeza en la consecución de la verdad (a.5).

En cuanto al término en que, conseguida la verdad, descansa el entendimiento, engendrándose en nosotros la ciencia, teniendo en cuenta que el conocimiento puede ser natural y sobrenatural, para el estudio de ella en los ángeles y acomodándose a la nomenclatura introducida por San Agustín, estudia Santo Tomás en los dos artículos restantes si en general el conocimiento del ángel puede llamarse matutino y vespertino (a.6), y ya más en especial investiga en el último artículo la razón formal de tal distinción, determinando si son uno mismo o son diversos conocimientos (a.7).

---

[1] ARISTÓTELES, *De anima* l.3 c.4 (429a13-18); SANTO TOMÁS, lect.7 n.675; 1 q.79 a.2; *De verit.* q.8 a.9.

SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
de NUESTRA SEÑORA (Sta. Fe)

CUESTION 58

(In septem articulos divisa)

De modo cognitionis angelicae

Del modo de conocer de los ángeles

Correspóndenos ahora tratar del modo como conocen los ángeles, y en esta materia se han de averiguar siete cosas.

Primera: si el entendimiento del ángel está unas veces en potencia y otras en acto.

Segunda: si puede el ángel entender simultáneamente muchas cosas.

Tercera: si su modo de entender es discursivo.

Cuarta: si entiende por modo de composición y división.

Quinta: si en el entendimiento del ángel puede haber falsedad.

Sexta: si el conocimiento del ángel puede ser llamado matutino y vespertino.

Séptima: si el conocimiento matutino y el vespertino son uno mismo o son diversos.

Post haec considerandum est de modo angelicae cognitionis (cf. q.54 introd.). Et circa hoc quaeruntur septem.

Primo: utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

Secundo: utrum angelus possit simul intelligere multa.

Tertio: utrum intelligat discurrendo.

Quarto: utrum intelligat componendo et dividendo.

Quinto: utrum in intellectu angeli possit esse falsitas.

Sexto: utrum cognitio angeli possit dici matutina et vespertina.

Septimo: utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversae.

ARTICULO 1

Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu [a]

Si el entendimiento del ángel está unas veces en acto y otras en potencia

Dificultades. Parece que el entendimiento del ángel a veces está en potencia.

1. Según el Filósofo, "el movimiento es acto del ser que está en potencia". Pero cuando las mentes angélicas entienden, se mueven, como dice Dionisio. Luego a veces están en potencia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus angeli quandoque sit in potentia.

1. «Motus» enim «est actus existentis in potentia», ut dicitur III «Physic.» [1]. Sed mentes angelicae intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [2]. Ergo mentes angelicae quandoque sunt in potentia.

2. Praeterea, cum desiderium sit rei non habitae, possibilis tamen haberi, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed I Petri 1,12 dicitur: «In quem desiderant angeli prospicere». Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

2. Puesto que el deseo recae sobre cosas que no se tienen, pero se pueden tener, todo el que desea entender alguna cosa está en potencia con respecto a ella. Pero en la primera Epístola de San Pedro se dice: "... a quien los ángeles desean contemplar". Luego el entendimiento del ángel está a veces en potencia.

3. Praeterea, in libro «De causis» [3] dicitur quod intelligentia intelligit «secundum modum suae substantiae». Sed substantia angeli habet aliquid de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

3. En el libro "De causis" se dice que el entendimiento entiende "según el modo de su substancia". Pero la substancia del ángel tiene mezcla de potencia. Luego a veces está en potencia para entender.

Sed contra est quod Augustinus dicit, II «Super Gen. ad litt.» [4], quod angeli, «ex quo creati sunt, ipsa Verbi aeternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur». Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus angeli non est in potentia.

Por otra parte, dice San Agustín que los ángeles "desde que fueron creados gozan en la misma eternidad del Verbo de una santa y piadosa contemplación". Pero el entendimiento que contempla no está en potencia, sino en acto. Luego el entendimiento del ángel no está en potencia.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III «De anima» [5] et in VIII «Physic.» [6], intellectus dupliciter est in potentia: uno modo, «sicut ante addiscere, vel invenire», idest antequam habeat habitum scientiae; alio modo dicitur esse in potentia, sicut «cum iam habet habitum scientiae, sed non considerat». Primo igitur modo, intellectus angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae eius cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet caelestia, non habent potentiam ad esse, quae non sit completa per actum; ita caelestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis.—Sed quantum ad ea quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia: quia sic etiam corpora caelestia

Respuesta. Según el Filósofo, de dos maneras está en potencia el entendimiento: una, "como está antes de aprender o hallar", esto es, antes de adquirir el hábito de la ciencia; y otra, "como está cuando ya tiene el hábito, pero no piensa su objeto" [72]. Si, pues, se trata del primer modo, el entendimiento del ángel nunca está en potencia respecto a las cosas que puede entender con conocimiento natural. La razón es porque así como los cuerpos superiores, o sea los celestes, no tienen potencia alguna para el ser que no esté completada por el acto, así tampoco los entendimientos celestes, es decir, los ángeles, tienen potencia inteligible alguna que no esté totalmente completada por las especies inteligibles que les son connaturales.—No obstante lo cual, no hay inconveniente en que su entendimiento esté en potencia respec-

---

[a] 1-2 q.50 a.6; *Cont. Gent.* 2,97.98.101; *De malo* q.16 a.5.6.

[1] C.1 n.6 (BK 201a10): S.TH., lect.2 n.2.

[2] § 8: MG 3,705; S.TH., lect.7.

[3] Prop.8 § 7; S.TH., lect.8.

[4] C.8: ML 34,270.

[5] C.4 n.6 (BK 429b8): S.TH., lect.8 n.700.

[6] C.4 n.6 (BK 255a33): S.TH., lect.8 n.3.

to a las cosas que les son reveladas por Dios, como asimismo los cuerpos celestes están a veces en potencia para ser iluminados por el sol.

Si, en cambio, se trata del segundo modo, el entendimiento del ángel puede estar en potencia respecto a las cosas de que tiene conocimiento natural, puesto que no siempre está de hecho pensando en todo lo que naturalmente conoce.—Pero en cuanto al conocimiento del Verbo y de las cosas que ve en el Verbo, nunca puede estar en potencia, porque de hecho siempre está contemplando al Verbo y lo que en el Verbo conoce, ya que esta visión constituye su bienaventuranza, y la bienaventuranza no consiste en un hábito, sino en un acto, como dice el Filósofo.

Soluciones. 1. En el texto alegado no se toma el movimiento en cuanto es "acto de lo imperfecto", o sea del ser en potencia, sino en cuanto es "acto de lo perfecto", esto es, del ser en acto, que así es como se llama movimientos a los actos de entender y sentir, según dice el Filósofo [73].

2. Aquel deseo de los ángeles no excluye la cosa deseada, sino el hastio de ella.—O también que, si se dice que desean la visión de Dios, es en cuanto a las nuevas revelaciones que de Dios reciben, conforme lo va exigiendo la oportunidad de sus servicios.

3. En la substancia del ángel no hay potencia alguna desprovista de acto, y, por consiguiente, tampoco su entendimiento está en potencia de suerte que no tenga acto alguno [74].

sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole.

Secundo vero modo, intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione: non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat.—Sed ad cognitionem Verbi, et eorum quae in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia: quia semper actu intuetur Verbum, et ea quae in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit: beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in I «Ethic.» [7]

Ad primum ergo dicendum quod motus ibi non sumitur secundum quod est «actus imperfecti», idest existentis in potentia; sed secundum quod est «actus perfecti», idest existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in III «De anima» [8].

Ad secundum dicendum quod desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed eius fastidium.—Vel dicuntur desiderare Dei visionem, quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum quod in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia, quod sit absque actu.

[7] C.8 n.9 (BK 1098b33): S.TH., lect.12 n.151.
[8] C.7 n.1 (BK 431a4): S.TH., lect.12 n.765.

ARTICULO 2

Utrum angelus simul possit multa intelligere [a]

Si puede el ángel entender simultáneamente muchas cosas [75]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus non possit simul multa intelligere.

1. Dicit enim Philosophus, II «Topic.» [9], **quod «contingit multa scire, sed unum tantum intelligere».**

2. Praeterea, nihil intelligitur nisi secundum quod intellectus formatus per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Praeterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est quod dicit Augustinus, IV «Sup. Gen. ad litt.» [10]: **«Potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit, facillime simul comprehendit».**

Respondeo dicendum quod, sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum; sicut partes alicuius continui. Si enim unaquaeque per se accipiatur, plures sunt: unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto: et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III «De

Dificultades. Parece que el ángel no puede entender a la vez muchas cosas.

1. Dice el Filósofo que "se pueden saber muchas cosas, pero no se entiende más que una".

2. Nada se entiende si el entendimiento no está informado por una especie inteligible, a la manera como el cuerpo lo está por la figura. Pero un mismo cuerpo no puede tener diversas figuras. Luego un mismo entendimiento no puede entender a la vez diversos objetos inteligibles.

3. El acto de entender es un cierto movimiento. Pero ningún movimiento acaba en términos distintos. Luego no es posible entender simultáneamente muchas cosas.

Por otra parte, dice San Agustín que "la potencia espiritual de la mente angélica comprende simultáneamente y con la mayor facilidad todo lo que quiere" [76].

Respuesta. Lo mismo que para la unidad de movimiento se requiere unidad de término, así para la unidad de una operación es necesaria la unidad de objeto. Mas hay cosas que unas veces se toman como si fuesen muchas, y otras como si fuesen una sola. Tal sucede con las partes de un todo continuo, que, si se toma cada una de por sí, son muchas, por lo cual ni por el sentido ni por el entendimiento pueden ser percibidas a la vez y con una sola operación. Pero, si se toman como una sola cosa en el todo, entonces son

[a] *Sent* 2 d.3 p.2 q.2 a.4; *De verit.* q.8 a.14; *Cont. Gent.* 2,101.
[9] C.10 n.1 (BK 114b34).
[10] C.32: ML 34,316.

conocidas a la vez y con una sola operación, tanto por el sentido como por el entendimiento, cuando se considera el todo, y así es como nuestro entendimiento entiende a la vez el sujeto y el predicado en cuanto partes de una misma proposición, y los extremos de una comparación en cuanto a lo que convienen. Por donde se echa de ver que muchas cosas, en cuanto son distintas, no se pueden entender simultáneamente; pero en cuanto se unen en un solo objeto inteligible pueden ser entendidas a la vez.

Ahora bien, todo ser es inteligible en acto, por cuanto su semejanza está en el entendimiento. Luego todo lo que puede ser entendido por una misma especie inteligible, es conocido como un solo objeto inteligible y, por tanto, simultáneamente. En cambio, las cosas que se conocen por diversas especies inteligibles son entendidas como objetos inteligibles distintos [77].

Por tanto, los ángeles, con el conocimiento por el que conocen las cosas en el Verbo, las conocen todas con una sola especie inteligible, que es la esencia divina, y, por consiguiente, con esta clase de conocimiento las conocen todas simultáneamente, ya que en la patria "no serán nuestros pensamientos volubles, que pasan de unas cosas a otras para retornar sobre ellas, sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente con una sola mirada", como dice San Agustín.—En cambio, con el conocimiento por el que los ángeles conocen las cosas por especies innatas pueden entender a la vez todas las que se conozcan por una misma especie, pero no las que requieren especies diversas.

Soluciones. 1. Entender muchas cosas como una es en cierto modo entender una sola.

anima» [11]. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur.

Unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur.

Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt: sicut et in patria «non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus», ut Augustinus dicit in XV «De Trin.» [12].—Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur: non autem illa quae diversis.

Ad primum ergo dicendum quod intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

[11] C.6 n.3 (BK 430b7): S.TH., lect.11 n.752.
[12] C.16: ML 42,1079.

Ad secundum dicendum quod intellectus formatur per intelligibilem speciem quam apud se habet. Et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

2. El entendimiento está informado por la especie inteligible que hay en él, y, por consiguiente, con una sola especie inteligible puede entender muchas cosas a la vez, como asimismo puede un cuerpo con una sola figura asemejarse a la vez a otros muchos.

3. La misma respuesta que a la primera.

ARTICULO 3

Utrum angelus cognoscat discurrendo [a]

Si los ángeles conocen por discurso

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus cognoscat discurrendo.

1. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc, quod unum per aliud cognoscitur. Sed angeli cognoscunt unum per aliud: cognoscunt enim creaturas per Verbum. Ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

2. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere, secundum quae discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturae, multo magis hoc potest.

3. Praeterea, Isidorus dicit [13] quod daemones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva: «ex multis» enim «memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale», ut dicitur in fine «Poster.» [14], et in principio «Metaphys.» [15]. Ergo cognitio angelorum est discursiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. [16] «De div. nom.», quod angeli «non congregant di-

Dificultades. Parece que los ángeles conocen por discurso.

1. El discurso del entendimiento consiste en que una cosa sea entendida por otra. Pero los ángeles por medio de una cosa conocen otra, puesto que conocen las criaturas por el Verbo. Luego el entendimiento del ángel conoce discurriendo.

2. Todo lo que puede una virtud inferior lo puede la superior. Pero el entendimiento humano puede hacer silogismos y conocer las causas por sus efectos, que en esto consiste el discurso. Luego mucho mejor podrá hacerlo el entendimiento del ángel, que es superior en el orden de la naturaleza.

3. Dice San Isidoro que los demonios conocen muchas cosas por experiencia. Pero el conocimiento experimental es discursivo, pues dice el Filósofo que "de muchos recuerdos se hace una experiencia, y de muchas experiencias un universal". Luego el conocimiento de los ángeles es discursivo.

Por otra parte, dice Dionisio que los ángeles "no toman su conocimien-

[a] Infra q.79 a.8; q.85 a.5; *De verit.* q.8 a.15; q.15 a.1.
[13] *Sent.* 1 c.10: ML 83,556.
[14] L.2 c.15 n.5 (BK 100a1): S.TH., lect.20 n.11.
[15] C.1 n.4.5 (BK 980b28): S.TH., lect.1 n.17-19.
[16] § 2: MG 3,868; S.TH., lect.2.

to divino de discursos difusos, ni parten de algo común para llegar a nuestro conocimiento especial".

Respuesta. Según repetidas veces hemos dicho, los ángeles tienen entre las substancias espirituales el grado que entre las corpóreas ocupan los cuerpos celestes, y por esto les llama Dionisio "mentes celestiales". La diferencia que hay entre los cuerpos celestes y los terrenos consiste en que los terrenos consiguen su última perfección por medio de la mutación y del movimiento, mientras que los celestes alcanzan súbitamente su perfección última por virtud de su naturaleza. Por esto las inteligencias inferiores, es decir, las de los hombres, adquieren la perfección de conocer la verdad por un cierto movimiento y discurso de su operación intelectual, ya que conocida una cosa pasan a conocer otra. Pero si al entender el principio conocido viesen en él de pronto, como objeto conocido, todas las conclusiones que de él se derivan, no habría lugar en ellos para el discurso. Y esto precisamente es lo que sucede en los ángeles, porque en las cosas que primero conocen naturalmente ven en el acto todo lo que de ellas se puede conocer [78].

Y éste es el motivo de que se les llame seres "intelectuales", como también entre nosotros se aplica la denominación de "entendidas" a las verdades que se perciben al instante, y de aquí también que al hábito de los primeros principios se le llame "inteligencia". En cambio, las almas humanas, que adquieren el conocimiento de la verdad por un cierto discurso, se llaman "racionales".—Lo cual les sucede debido a la poca intensidad de la luz intelectual que hay en ellas; pues si poseyesen, como los ángeles, la plenitud de la luz

vinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur».

Respondeo dicendum quod, sicut saepius [17] dictum est, angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora caelestia in substantiis corporeis: nam et «caelestes mentes» a Dionysio [18] dicuntur. Est autem haec differentia inter caelestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem: corpora vero caelestia statim, ex ipsa sua natura, suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quendam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti, inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis: quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt.

Et ideo dicuntur «intellectuales»: quia etiam apud nos, ea quae statim naturaliter apprehenduntur, «intelligi» dicuntur; unde «intellectus» dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, «rationales» vocantur.—Quod quidem contingit, ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut ange-

[17] A.1; q.59 a.3; q.55 a.2.
[18] *De div. nom.* c.1 § 4; MG 3,593; S.TH., lect.2; *De cael. hier.* c.2 § 1; MG 3,137.

li, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

Ad primum ergo dicendum quod «discursus» quendam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem in uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res; non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum quod angeli syllogizare possunt, tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas: non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum quod experientia in angelis et daemonibus dicitur secundum quandam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia; tamen absque omni discursu.

intelectual, a la primera mirada sobre los principios, al punto comprenderían toda su virtualidad y verían todas las consecuencias en ellos contenidas.

Soluciones. 1. El discurso implica un cierto movimiento. Todo movimiento va de algo que está antes a algo que está después. Habrá, pues, conocimiento discursivo cuando de una cosa previamente conocida se llegue al conocimiento de otra que se conoce después y antes no se conocía. Pero si al mirar una cosa se ve en ella simultáneamente otra, como al mirar un espejo se ven a la vez el espejo y la imagen reflejada en él, no por esto hay conocimiento discursivo, y así es precisamente como los ángeles conocen en el Verbo.

2. Los ángeles pueden hacer silogismos en el sentido de que conocen el arte del silogismo, como también ven las causas en los efectos y los efectos en las causas; pero no en el sentido de que adquieran el conocimiento de una verdad desconocida discurriendo de las causas a los efectos y de los efectos a las causas.

3. Se habla de experiencia en los ángeles y en los demonios en virtud de cierta semejanza, debido a que conocen las cosas sensibles presentes, pero sin discurso alguno [79].

ARTICULO 4

Utrum angeli intelligant componendo et dividendo [a]

Si los ángeles conocen componiendo y dividiendo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli intelligant componendo et dividendo.

1. Ubi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in III «De anima» [19]. Sed in intellectu angeli est multitudo intellectuum:

Dificultades. Parece que los ángeles conocen componiendo y dividiendo.

1. Donde hay multiplicidad de cosas conocidas hay composición de conceptos, como dice el Filósofo. Pero en el entendimiento del ángel hay

[a] Infra q.85 a.5; *De malo* q.16 a.6 ad 19.
[19] C.6 n.1 (BK 430a27); S.TH., lect.11 n.746.

multiplicidad de conceptos, puesto que entiende por diversas especies distintos objetos y no todos a la vez. Luego en su entendimiento hay composición y división.

2. Más dista la afirmación de la negación que dos naturalezas opuestas, porque la primera de todas las distinciones es la que consiste en afirmar y en negar. Pero, según hemos dicho, hay naturalezas tan distantes, que el ángel no las conoce por una sola especie, sino por especies diversas. Luego es necesario que conozca la afirmación y la negación por actos distintos, y, por consiguiente, parece que conoce componiendo y dividiendo.

3. El lenguaje es el signo del pensamiento. Pero los ángeles que hablaron a los hombres enunciaron proposiciones afirmativas y negativas, como consta en muchos pasajes de la Sagrada Escritura; señal de que en su entendimiento hay composición y división. Luego parece que el ángel entiende componiendo y dividiendo.

Por otra parte, dice Dionisio que "la virtud intelectual de los ángeles resplandece con la brillante simplicidad de los conceptos divinos". Pero la simplicidad de la inteligencia excluye la composición y la división, como dice el Filósofo. Luego el ángel entiende sin composición ni división.

Respuesta. Así como en el entendimiento que discurre se compara la conclusión con su principio, en el que compone y divide se compara el predicado con el sujeto. Si, pues, el entendimiento viese al instante en el mismo principio la verdad de la conclusión, nunca entendería discurriendo y razonando. Y por esto mismo, si al percibir la esencia de alguna cosa adquiriese al punto el conocimiento de todo lo que se le puede atribuir o negar, tampoco entendería nunca componiendo y dividiendo, sino sólo contemplando aquella esencia,

cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

2. Praeterea, plus distat negatio ab affirmatione, quam quaecumque duae naturae oppositae: quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis (a.2) patet. Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa. Et ita videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Praeterea, locutio est signum intellectus. Sed angeli hominibus loquentes, proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quae sunt signa compositionis et divisionis in intellectu; ut ex multis locis sacrae Scripturae apparet. Ergo videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.» (l.c. nt.16), quod «virtus intellectualis angelorum resplendet conspicaci divinorum intellectuum simplicitate». Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in III «De anima» (l.c.). Ergo angelus intelligit sine compositione et divisione.

Respondeo dicendum quod, sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo «quod quid est».

Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo: ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est (a.3). Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius, 4~cap. «De div. nom.»[20]; relinquitur quod angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo.

Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum: intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum quod non qualiscumque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem, intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest vel removeri ab ea. Unde intelligendo «quod quid est», intelligit quidquid nos intelligere possumus et componendo et dividendo, per unum suum simplicem intellectum.

Ad secundum dicendum quod diversae quidditates rerum minus differunt, quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio. Tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio magis conveniunt: quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositae.

Ad tertium dicendum quod hoc quod angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod angeli cognos-

Por donde se echa de ver que en nuestro entendimiento el hecho de discurrir y el de componer y dividir provienen de la misma causa, o sea de que en la primera percepción del objeto que conoce no puede ver en el acto todo lo que virtualmente contiene, y esto debido a la debilidad de la luz intelectual que hay en nosotros, conforme hemos dicho. Por consiguiente, como en el ángel la luz intelectual es perfecta, ya que, como dice Dionisio, es "espejo puro y clarísimo", síguese que, por lo mismo que no entiende discurriendo, tampoco entiende componiendo y dividiendo [80].

No obstante lo cual, entiende la composición y la división de las proposiciones, como también el razonamiento de los silogismos, puesto que entiende de modo simple las cosas compuestas, las móviles de manera inmóvil y las materiales de modo inmaterial.

Soluciones. 1. Lo que causa la composición de los conceptos no es una multitud cualquiera, sino la multitud de aquellos conceptos de los cuales uno es atribuído o negado del otro. Pero cuando el ángel entiende la esencia de alguna cosa, entiende a la vez todo lo que se le puede atribuir o negar, y, por consiguiente, al entender la esencia, entiende por un acto simple de su entendimiento todo lo que nosotros podemos entender componiendo y dividiendo.

2. En cuanto a la razón de ser, las esencias de las cosas difieren entre sí menos que la afirmación de la negación. Pero, en cuanto a la razón de conocer, la afirmación y la negación se unen, porque en el instante en que se conoce la verdad de una afirmación se conoce la falsedad de la negación opuesta.

3. El hecho de que los ángeles enuncien proposiciones afirmativas y negativas demuestra que conocen la

[20] § 22: MG 3,723; S.Th., lect.18.

composición y la división, pero no que conozcan componiendo y dividiendo, sino simplemente conociendo las esencias [81].

cunt compositionem et divisionem: non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo «quod quid est».

ARTICULO 5

Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas [a]

Si en el entendimiento del ángel puede haber falsedad

Dificultades. Parece que en el entendimiento del ángel cabe la falsedad.

1. La protervia pertenece a la falsedad. Pero los demonios tienen una "fantasía proterva", como dice Dionisio. Luego parece que en el entendimiento de los ángeles puede haber falsedad.

2. El desconocimiento es causa de la falsa apreciación. Pero, según Dionisio, en los ángeles puede haber desconocimiento. Luego parece que puede haber falsedad [82].

3. Todo el que se aparta de la verdad de la doctrina y tiene la razón depravada, tiene en su entendimiento falsedad o error. Pero Dionisio atribuye esto a los demonios. Luego parece que puede haber falsedad en el entendimiento de los ángeles.

Por otra parte, enseña el Filósofo que "el entendimiento es siempre verdadero", y a su vez dice San Agustín que "nada es entendido más que lo verdadero". Pero los ángeles no conocen cosa alguna si no es "entendiéndola". Luego en el conocimiento del ángel no puede haber engaño ni falsedad.

Respuesta. La verdad de esta cuestión depende, en cierta manera,

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in intellectu angeli possit esse falsitas.

1. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in daemonibus est «phantasia proterva», ut dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [21] **Ergo videtur quod in angelorum intellectu possit esse falsitas.**

2. Praeterea, nescientia est causa falsae aestimationis. Sed in angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit, 6 cap. «Eccles. hier.» [22] **Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.**

3. Praeterea, omne quod cadit a veritate sapientiae et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de daemonibus, 7 cap. «De div. nom.» (l.c. nt.16). Ergo videtur quod in intellectu angelorum possit esse falsitas.

Sed contra, Philosophus dicit, III «De anima» [23], **quod «intellectus semper verus est». Augustinus etiam dicit, in libro «Octoginta trium quaest.»** [24], **quod «nihil intelligitur nisi verum». Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi «intelligendo». Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.**

Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas aliquatenus ex

[a] *Cont. Gent.* 2,108; *De malo* q.16 a.6.

[21] § 33: MG 3,725; S.TH., lect.19.
[22] § 6: MG 3,537.
[23] C.6 n.7 (BK 430a26): S.TH., lect.11 n.746; c.10 n.4 (BK 433a26): S.TH., lect.15 n.826.
[24] Q.32: ML 40,22; q.54: ML 40,38.

praemissa dependet. Dictum est (a.4) enim quod angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo «quod quid est». Intellectus autem circa «quod quid est» semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in III «De anima» [25]. **Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo «quod quid est», scilicet secundum rationem alicuius compositionis: vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohaerent, sicut si accipiatur pro definitione alicuius rei, «animal quadrupes volatile» (nullum enim animal tale est); et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quiddítates simplices, ut dicitur in IX «Metaph.»** [26], **non est falsitas: quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt.**

Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius angeli; sed per accidens contingit. Alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quiddítatis pervenimus, sicut cum dividendo vel demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in angelis non contingit: sed per «quod quid est» rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes.—Manifestum est autem quod quiddítas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur: non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni, habentes rectam voluntatem, per cognitionem quiddítatis rei non iudicant de his quae

de la precedente. Hemos dicho que el ángel no entiende componiendo y dividiendo, sino entendiendo las esencias. Acerca de las esencias, el entendimiento es siempre verdadero, como asimismo lo es el sentido acerca de su objeto propio, según dice el Filósofo. No obstante lo cual, ocurre que padezcamos engaño o falsedad al entender una esencia, debido a que lleve adjunta alguna composición, bien porque tomemos la definición de una cosa por la de otra o porque no se ajusten unas a otras las partes de una misma definición, como sucedería si por definición de una cosa tomásemos ésta: "animal cuadrúpedo volátil" (ya que no hay ningún animal que sea así); y esto sucede cuando se trata de esencias compuestas, cuya definición se toma de elementos diversos, uno de los cuales tenga razón de materia con respecto al otro. Pero cuando se entienden las esencias simples no hay falsedad, como dice el Filósofo, porque o bien no se las concibe totalmente, y en este caso nada se entiende de ellas, o se conocen como ellas son.

Por consiguiente, el error o el engaño no pueden estar de por sí en el entendimiento del ángel, sino sólo de modo accidental. Con todo, de manera distinta que en nosotros, porque nosotros, por medio de la composición y de la división, llegamos algunas veces al conocimiento de la esencia, como sucede cuando investigamos una definición dividiendo y demostrando, cosa que no sucede en los ángeles, quienes por la esencia de una cosa conocen todas las atribuciones que le pertenecen.—Pero si bien la esencia de una cosa puede ser principio de conocimiento suficiente respecto a lo que naturalmente le cuadra o es incompatible con ella, no puede serlo respecto de lo que depende de la ordenación sobrenatural de Dios. Por tanto, los ángeles buenos, cuya voluntad es recta,

[25] C.6 n.7 (BK 430b27): S.TH., lect.11 n.760.
[26] VIII c.10 n.4.5 (BK 1051b26-31): S.TH., lect.11 n.1904.

vista la esencia de una cosa, no juzgan de lo que naturalmente les pertenece sin haber puesto a salvo la ordenación divina, por lo cual no pueden incurrir en falsedad o en error. En cambio, los demonios, que por depravación de la voluntad no someten su entendimiento a la sabiduría divina, juzgan a veces de las cosas de una manera absoluta conforme a su condición natural. Y entonces ocurre que, respecto a lo que les es propio por naturaleza, no se engañan, pero pueden engañarse en lo que se refiere a lo sobrenatural, como, por ejemplo, si al ver a un hombre muerto juzgan que no ha de resucitar o si al ver al hombre Cristo juzgasen que no era Dios.

Soluciones. Y así se comprende también la contestación a las razones que en pro y en contra se habían opuesto, porque la perversidad de los demonios consiste en que no se someten a la sabiduría divina.—El desconocimiento que hay en los ángeles no se se refiere a los objetos cognoscibles naturales, sino a los sobrenaturales.—Es indudable que el entendimiento, respecto a las esencias de las cosas, es siempre verdadero; pero de modo accidental no lo es cuando indebidamente implica alguna composición o división.

naturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero, per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt: sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quae utrinque obiiciuntur. Nam protervitas daemonum est secundum quod non subduntur divinae sapientiae. — Nescientia autem est in angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. — Patet etiam quod intellectus «eius quod quid est» semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

ARTICULO 6

Utrum in angelis sit cognitio matutina et vespertina [a]

Si hay en los ángeles conocimiento matutino y vespertino

Dificultades. Parece que en los ángeles no hay conocimiento matutino y vespertino.

1. La tarde y la mañana tienen mezcla de tinieblas. Pero el conocimiento del ángel nada tiene de tenebroso, puesto que en él no hay error ni falsedad. Luego el conoci-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in angelis non sit vespertina neque matutina cognitio.

1. «Vespere» enim et «mane» admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas; cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cogni-

[a] Infra q.62 a.1 ad 3; q.64 a.1 ad 3; *Sent.* 2 d.12 a.3; *De verit.* q.8 a.16; *In Eph.* 3 lect.3; *De pot.* q.4 a.2 ad obiecta.

tio angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. Praeterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse «meridiana» et «nocturna» cognitio.

3. Praeterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum: unde in III «De anima» [27] dicit Philosophus quod «scientiae secantur quemadmodum et res». Triplex autem est esse rerum: scilicet in Verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit, II «Super Gen. ad litt.» [28] Ergo, si ponatur cognitio matutina in angelis et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter esse rerum in intelligentia angelica.

Sed contra est quod Augustinus, IV «Super Gen. ad litt.» [29] et XI «De civ. Dei» [30], distinguit cognitionem angelorum per matutinam et vespertinam.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. 1, intelligi vult [31] non hos usitatos dies, qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur; sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum, dicitur cognitio matutina: et haec est secundum quod res sunt in Verbo. Cognitio autem

miento del ángel no debe llamarse matutino ni vespertino.

2. Entre la tarde y la mañana se interpone la noche, y entre la mañana y la tarde el mediodía. Si, pues, en los ángeles hay conocimiento matutino y vespertino, parece que por la misma razón debiera haber también conocimiento meridiano y nocturno.

3. El conocimiento se distingue con arreglo a la diferencia de objetos conocidos, por lo cual dice el Filósofo que "las ciencias se dividen como las cosas". Pero las cosas tienen un triple ser: el que poseen en el Verbo, en su propia naturaleza y en la inteligencia angélica, conforme a lo que dice San Agustín. Si, pues, se admite en los ángeles el conocimiento matutino y vespertino por razón del ser que tienen en el Verbo y del que tienen en su naturaleza propia, debiera admitirse en ellos un tercer conocimiento por razón del ser que tienen en el entendimiento angélico.

Por otra parte, San Agustín distingue el conocimiento de los ángeles en matutino y vespertino.

Respuesta. Lo que se enseña del conocimiento matutino y vespertino de los ángeles fué introducido por San Agustín, el cual opina que por los días en que, según leemos, hizo Dios todas las cosas, se entiende no los días corrientes formados por el movimiento circular del sol, sino un solo día, que es el conocimiento angélico puesto en presencia de las seis categorías de seres. Pero así como en el día corriente la mañana es el principio del día y la tarde su término, así también el conocimiento del ser primordial de las cosas, que es el que tienen en el Verbo, se llama

[27] C.8 n.2 (BK 431b24): S.TH., lect.13 n.787
[28] C.8: ML 34,269.
[29] C.22: ML 34,312.
[30] C.7: ML 41,522.
[31] *De Gen. ad litt.* l.4 c.32-26: ML 34,312-314.

conocimiento matutino, y el conocimiento del ser de la criatura en cuanto existe en su propia naturaleza se llama vespertino. Y obsérvese que el ser de las cosas brota del Verbo como de su fuente primordial, y este caudal termina en el ser que tienen las cosas en su naturaleza propia.

Soluciones. 1. La tarde y la mañana, aplicadas al conocimiento angélico, no se toman en cuanto implican mezcla con las tinieblas, sino en cuanto tienen razón de principio y de término.—O también, que nada se opone, como dice San Agustín, a que algo se llame luz si se le compara con una cosa, y en comparación con otra se llame tinieblas, como, por ejemplo, la vida de los fieles, que en comparación con la de los impíos se llama luz, como dice el Apóstol: "Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor"; y, sin embargo, comparada con la de la gloria, se llama vida tenebrosa, según las palabras de San Pedro: "Tenéis la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender como a lámpara que luce en lugar tenebroso". Por tanto, el conocimiento con el cual conoce el ángel las cosas en su propia naturaleza, si se compara con la ignorancia o con el error, es día; pero, comparado con la visión del Verbo, es obscuridad.

2. El conocimiento matutino y el vespertino pertenecen al "día", esto es, a los ángeles iluminados, que son distintos de las "tinieblas", o sea de los ángeles malos [83]. Los ángeles buenos, cuando conocen a la criatura, no se inclinan a ella, que sería entenebrecerse y hacerse noche, sino que convierten este conocimiento en alabanza de Dios, en el cual, como en su principio, conocen todos los seres. Y, por tanto, después de la tarde no hay noche, sino mañana, en forma que la mañana es el final del día anterior y el principio del siguiente, por cuanto los ángeles ordenan a la alabanza de Dios el conocimiento del día anterior.—El "mediodía" está comprendido en "día"

ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina: nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum; sed secundum similitudinem principii et termini.—Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus IV «Super Gen. ad litt.» (ibid.), aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra. Sicut vita fidelium et iustorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundum illud Eph. 5,8: «Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino»; quae tamen vita fidelium, in comparatione ad vitam gloriae, tenebrosa dicitur secundum illud II Petri 1.19: «Habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco». Sic igitur cognitio angeli qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem: sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

Ad secundum dicendum quod matutina et vespertina cognitio ad «diem» pertinet, idest ad angelos illuminatos, qui sunt distincti a «tenebris», idest a malis angelis. Angeli autem boni, cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane: ita quod mane sit finis praecedentis diei et principium sequentis, inquantum angeli cognitionem praecedentis operis ad laudem Dei referunt.—«Meridies» autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, qui non habet principium nec finem.

Ad tertium dicendum quod etiam ipsi angeli creaturae sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione, sicut et esse rerum in propria natura.

como algo intermedio entre dos extremos; o también puede referirse al conocimiento de Dios, que no tiene principio ni fin.

3. Los ángeles son también criaturas, y, por consiguiente, el ser de las cosas en la inteligencia angélica está comprendido en el conocimiento vespertino, lo mismo que el ser que tienen en sus propias naturalezas.

ARTICULO 7

Utrum una sit cognitio matutina et vespertina [a]

Si el conocimiento matutino y el vespertino son un solo conocimiento

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina.

1. Dicitur enim Gen. 1,5: «Factum est vespere et mane dies unus». Sed per «diem» intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit [32]. Ergo una et eadem est cognitio in angelis matutina et vespertina.

2. Praeterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli semper sunt in actu cognitionis matutinae: quia semper vident Deum et res in Deo, secundum illud Mt. 18,10: «Angeli eorum semper vident faciem Patris mei», etc. Ergo, si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo angelus posset esse in actu cognitionis vespertinae.

3. Praeterea, Apostolus dicit, I Cor. 13,10: «Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est». Sed si cognitio vespertina sit alia a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

Dificultades. Parece que el conocimiento matutino y el vespertino son uno solo.

1. En el libro del Génesis se dice: "Hubo tarde y mañana; día primero". Pero, como dice San Agustín, por día se entiende el conocimiento angélico. Luego en los ángeles el conocimiento matutino y el vespertino son uno y el mismo.

2. Es imposible que una misma potencia tenga simultáneamente dos operaciones. Pero los ángeles están siempre en el acto del conocimiento matutino, porque siempre ven a Dios y las cosas en Dios, como se dice en San Mateo: "Sus ángeles ven de continuo la faz de mi Padre". Luego, si el conocimiento vespertino fuese distinto del matutino, en modo alguno podrían los ángeles producir el acto del conocimiento vespertino.

3. Dice el Apóstol: "Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo que es parte". Pero, caso de ser el conocimiento vespertino distinto del matutino, se compararía con él como lo imperfecto con lo perfecto. Luego el conocimiento vespertino no puede existir junto con el matutino.

---

[a] *De verit.* q.8 a.16; *De pot.* q.4 a.2 ad 10.19.22.

[32] *De Gen. ad litt.* l.4 c.22; 26: ML 34,312; 314; *De civ. Dei* l.11 c.7: ML 41,322

Por otra parte, dice San Agustín que "tan grande es la diferencia entre conocer una cosa cualquiera en el Verbo y conocerla en sí misma, que el primer conocimiento pertenece con justicia al día y el segundo a la tarde".

Respuesta. Hemos dicho que se llama conocimiento vespertino a aquel por el cual los ángeles conocen las cosas en su propia naturaleza. Mas esto no puede entenderse como si los ángeles tomasen sus conocimientos de la propia naturaleza de los seres, en forma que la preposición "en" indique relación de principio, porque, según hemos visto, los ángeles no toman su conocimiento de las cosas. Siguese, pues, que la expresión "en su propia naturaleza" denota el objeto bajo razón de conocido, por cuanto cae bajo el conocimiento; de suerte que se llama vespertino al conocimiento del ángel por cuanto conoce el ser de las cosas que las cosas tienen en su naturaleza propia.

Lo cual conocen por dos medios: por especies innatas y por la razón de las cosas que existe en el Verbo, puesto que contemplando el Verbo no solamente conocen el ser que las cosas tienen en el Verbo, sino también el que tienen en su propia naturaleza; lo mismo que Dios, por el hecho de conocerse a sí mismo, conoce el ser que las cosas tienen en sus naturalezas propias.—Si, pues, el conocimiento de los ángeles se llama vespertino por cuanto contemplando el Verbo conocen el ser que las cosas tienen en su propia naturaleza, el conocimiento matutino y el vespertino son por esencia uno mismo, y sólo difieren por razón de los objetos conocidos.—Si, en cambio, se le llama vespertino debido a que los ángeles conocen el ser que tienen las cosas en su propia naturaleza por especies innatas, el conocimiento vespertino es distinto del matutino, y

In contrarium est quod dicit Augustinus, IV «Super Gen. ad litt.» (ib.), quod «multum interest inter cognitionem rei cuiuscumque in Verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.6), cognitio vespertina dicitur, qua angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut haec praepositio «in» indicet habitudinem principii: quia non accipiunt angeli cognitionem a rebus, ut supra (q.55 a.2) habitum est. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur «in propria natura», accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent res in propria natura.

Quod quidem per duplex medium cognoscunt: scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim, videndo Verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in Verbo; sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura.—Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum; sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita.—Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, per formas innatas; sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et

ita videtur intelligere Augustinus (cf. nt.32), cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini, accipitur secundum sex genera rerum quae cognoscuntur ab angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitae, quae tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum quod duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur; ut patet cum voluntas simul vult et finem et ea quae sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit[33]. Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis.

Ad tertium dicendum quod, veniente perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur: sicut fides, quae est eorum quae non videntur, evacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet: sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

así parece que lo entendió San Agustín, puesto que al uno lo considera como imperfecto con respecto al otro.

Soluciones. 1. El número de seis días, conforme lo entiende San Agustín, significa los seis géneros de cosas que son conocidas por los ángeles, de modo que la unidad de día se entiende como unidad de cosa conocida, lo cual no impide que pueda ser conocida con diversos conocimientos [84].

2. De una misma facultad pueden proceder simultáneamente dos operaciones si una de ellas está ordenada a la otra, como se observa cuando la voluntad quiere simultáneamente el fin y los medios, y cuando el entendimiento, después de adquirir una ciencia, entiende a la vez los principios y, por los principios, las conclusiones. Pero el conocimiento vespertino está ordenado al matutino, y, por consiguiente, nada se opone a que ambos existan simultáneamente en el ángel.

3. Al llegar lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto, que le es opuesto, como al llegar la visión desaparecerá la fe, que es de las cosas que no se ven. Pero la imperfección del conocimiento vespertino no se opone a la perfección del matutino [85]. El que una cosa sea conocida en sí misma no se opone a que sea conocida en su causa, como tampoco hay inconveniente en que se la conozca por dos medios, uno de los cuales sea más perfecto y el otro menos perfecto, ya que también para deducir una misma conclusión podemos emplear dos medios, el demostrativo y el dialéctico. Pues de modo análogo puede el ángel saber una misma cosa por el Verbo increado y por especies innatas.

[33] *De Gen. ad litt.* l.4 c.22.24.30: ML 34,312.315.316; *De civ. Dei* l.11 c.7.29: ML 41,322.343.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 59 Y 60

DE LA VOLUNTAD Y DEL AMOR EN LOS ANGELES

Terminado el estudio de cuanto se refiere a la facultad y operación intelectiva de los ángeles, sigue lógicamente la consideración de la facultad y operación afectiva o apetitiva, pues, como ya indicó el Angélico Maestro hablando de Dios, "la voluntad es consecuencia del entendimiento... y en todo el que tiene entendimiento hay voluntad", que ha de tener su operación propia "en orden al bien conocido por la forma inteligible, de modo que cuando lo tenga repose en él y cuando no lo tenga lo busque" (1 q.20 a.1).

Dos son las cuestiones que hemos de tratar en torno a la voluntad angélica, analizando primero la facultad en sí misma (q.59) y estudiando después la operación principal de dicha facultad por el análisis de su acto principal, que es el amor (q.60).

Orden y conexión de los artículos de ambas cuestiones

Analizando la facultad volitiva angélica, se la examina primero en absoluto, determinando su existencia, y con ello en parte también su naturaleza considerada en sí misma (q.59 a.1), y después se estudia en comparación con la esencia del ángel y con su entendimiento, determinando la distinción real de ambos (a.2), pasando luego a analizar la propiedad principal, que es el libre albedrío (a.3), y lo que pudiera considerarse como una propiedad negativa de la voluntad, que es su simplicidad y unidad al no dividirse en concupiscible e irascible, como el apetito sensitivo (a.4).

Así se cierra en la cuestión 59 el estudio de la voluntad como facultad apetitiva, estudio que se completa en la cuestión 60 con el examen de su operación propia y primordial, ya que, según el Filósofo [1], cuya autoridad reiteradamente invoca Santo Tomás en diversos lugares, lo que a la operación se ordena recibe con la operación su perfección última [2], y "la operación de una cosa demuestra la naturaleza y esencia de la misma, porque cada uno obra según lo que es [3].

Ahora bien, "el primer movimiento de la voluntad, como el de cualquier otra facultad apetitiva, es el amor", al que todos los demás movimientos presuponen como raíz (1 q.20 a.1); luego ha de estudiarse también el amor en los ángeles para mejor conocer la facultad afectiva.

[1] *De caelo* 2 c.3 n.1: S.Th., lect.4.
[2] 1 q.65 a.2; q.73 a.1; q.105 a.5; 1-2 q.3 a.2; q.49 a.3 y a.4 ad 1; 3 q.9 a.1 ad 1; q.32 a.4, etc.
[3] *Cont. Gent.* 2,79.

Cinco son los puntos estudiados en torno al amor en los ángeles, considerándolo de dos maneras: en general, por parte del acto mismo, atendiendo a la doble manera de ser en sí (q.60 a.1-2); y en particular, con relación al objeto sobre que versa (a.3-5).

Y como el amor se divide generalmente en natural y electivo, de ahí que se estudia la naturaleza y existencia del amor en los ángeles bajo esas dos formas, en cuanto que acerca de algunos objetos es natural, necesario y espontáneo, aunque elícito (a.1), y en cuanto que es electivo y libre (a.2). Después se examina ya en particular el acto del amor angélico con relación a los objetos sobre que versa, determinando que el ángel, tanto con amor natural como con amor electivo, se ama a sí mismo (a.3) y también a los demás ángeles (a.4); analizándose en último término cómo el ángel ama naturalmente a Dios en cuanto es bien total e infinito (a.5).

Reuniendo las dos cuestiones, sus artículos podrían ordenarse así esquemáticamente:

En la operación volitiva o apetitiva y afectiva del ángel puede estudiarse .....
- I. La facultad = voluntad (q.59) considerada ...
  - A) De modo absoluto en cuanto a su existencia y naturaleza (a.1).
  - B) De modo relativo, comparándola con .....
    - a) La esencia y entendimiento angélicos (a.2).
    - b) Su propiedad principal = el libre albedrío (a.3).
    - c) El apetito sensitivo, determinando la unidad y simplicidad de la voluntad (a.4).
- II. El acto propio y primordial, que es el amor (q.60).
  - A') En general, en cuanto puede ser...
    - a) Natural (a.1).
    - b) Electivo (a.2).
  - B) En particular, atendiendo al objeto, que puede ser...
    - a) El mismo ángel (a.3).
    - b) Los demás ángeles (a.4).
    - c) Dios (a.5).

Santo Tomás, que, como hicimos observar tratando de la operación intelectiva [4], no propone expresamente la cuestión de la existencia de entendimiento en los ángeles, comienza aquí tratando de la existencia de la voluntad angélica.

La razón de por qué allí se omite el problema análogo al que aquí se plantea es obvia. En los seres creados las potencias fluyen o dimanan de la esencia (1 q.77 a.6), y de la perfecta inmaterialidad de la naturaleza angélica se sigue naturalmente la existencia de facultad intelectiva y afectiva en los ángeles; pero ha de tenerse en cuenta que las potencias dimanan de la esencia con cierto orden (ibid., a.7), y para Santo Tomás la voluntad dimana de la esencia mediante el entendimiento, que es la facultad superior (ibid.,

[4] Introd. a la cuestión 54.

q.82 a.3); por donde demostrar la existencia de substancias puramente intelectuales es demostrar que tienen entendimiento. Pero la voluntad, que sigue la aprehensión del entendimiento, se considera como más remota de la esencia angélica, y su existencia postula más expreso raciocinio y demostración.

CUESTION 59

(In quatuor articulos divisa)

De voluntate angelorum

De la voluntad de los ángeles

Por consiguiente, debemos ahora tratar de lo que pertenece a la voluntad de los ángeles. En primer lugar estudiaremos la misma voluntad y después su movimiento, que consiste en el amor o dilección.

En cuanto a lo primero se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si en los ángeles hay voluntad.

Segunda: si la voluntad es la misma naturaleza del ángel o si es su entendimiento.

Tercera: si los ángeles tienen libre albedrío.

Cuarta: si hay en ellos apetito irascible y concupiscible.

Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem angelorum (cf. q.50 introd.). Et primo considerabimus de ipsa voluntate; secundo, de motu eius, qui est amor sive dilectio (q.60). Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in angelis sit voluntas.

Secundo: utrum voluntas angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum.

Tertio: utrum in angelis sit liberum arbitrium.

Quarto: utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULO 1

Utrum in angelis sit voluntas [a]

Si en los ángeles hay voluntad

Dificultades. Parece que en los ángeles no hay voluntad.

1. Dice el Filósofo que "la voluntad está en la razón". Pero en los ángeles no hay razón, sino una cosa superior a la razón. Luego no hay voluntad, sino una cosa superior a la voluntad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in angelis non sit voluntas.

1. Quia, ut dicit Philosophus, in III «De anima» [1], «voluntas in ratione est». Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

[a] *De verit.* q.23 a.1; *Cont. Gent.* 2,47.

[1] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14 n.803.

2. Praeterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum, in III «De anima» [2]. Sed appetitus est imperfecti: est enim eius quod nondum habetur. Cum igitur in angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

2. La voluntad está contenida en el apetito, como dice el Filósofo. Pero el apetito es propio del ser imperfecto, puesto que se refiere a lo que se tiene. Luego como en los ángeles, y sobre todo en los bienaventurados, no hay imperfección alguna, parece que tampoco haya en ellos voluntad.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in III «De anima» [3], quod voluntas est movens motum: movetur enim ab appetibili intellecto. Sed angeli sunt immobiles, cum sint incorporei. Ergo in angelis non est voluntas.

3. Dice el Filósofo que la voluntad es un motor movido por el objeto que aprehende mediante el entendimiento. Pero los ángeles son inmóviles, puesto que son incorpóreos. Luego en ellos no hay voluntad.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X lib. «De Trin.» [4], quod imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica; cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

Por otra parte, dice San Agustín que la imagen de la Trinidad se encuentra en nuestra mente por razón de la memoria, del entendimiento y de la voluntad. Pero la imagen de Dios no solamente se halla en la mente humana, sino también en la angélica, puesto que la mente angélica es capaz de Dios. Luego en los ángeles hay voluntad.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in angelis voluntatem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur «appetitus naturalis».—Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur «appetitus sensitivus».—Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium

Respuesta. Es necesario admitir que en los ángeles hay voluntad. Para comprenderlo adviértase que, como todas las cosas proceden de la voluntad divina, todas a su modo tienden al bien en virtud de un apetito, aunque de distintas maneras. Las hay que únicamente se inclinan al bien en virtud de una relación natural, pero sin conocimiento, como sucede a las plantas y a los seres inanimados, y esta inclinación al bien se llama "apetito natural".—Otras se inclinan al bien en virtud de algún conocimiento, mas no por conocer la razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como sucede al sentido, que conoce lo que es dulce, lo que es blanco, etc., y la inclinación que se sigue a este conocimiento se llama "apetito sensitivo".—Otras, en fin, se inclinan al bien en virtud de un

[2] Ibid. et c.10 n.3 (BK 433a23): S.TH., lect.15 n.824.
[3] C.10 n.7 (BK 433b16): S.TH., lect.15 n.831.
[4] C.12: ML 42,984.

conocimiento que alcanza a conocer la razón misma de bien, que es lo propio del entendimiento. Estas se inclinan al bien de un modo perfectísimo, y no como puramente dirigidas al bien por otro, cual sucede a las que carecen de entendimiento, ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo, sino como quien se inclina al mismo bien universal, y esta inclinación es lo que se llama "voluntad".—Por consiguiente, como los ángeles con su inteligencia conocen la razón universal de bien, es evidente que en ellos hay voluntad.

Soluciones. 1. De una manera excede la razón al sentido y de otra el entendimiento a la razón. La razón excede al sentido porque tiene diferente objeto, puesto que el sentido tiene lo particular, y la razón lo universal. De donde se sigue que el apetito que tiende al bien universal correspondiente a la razón es distinto del que tiende al bien particular que corresponde al sentido.—En cambio, la razón y la inteligencia difieren en cuanto al modo de conocer, o sea en que la inteligencia conoce con una simple mirada, mientras que la razón conoce discurriendo de una cosa en otra. No obstante lo cual, la razón llega por medio del discurso a conocer lo mismo que la inteligencia conoce sin discurso, esto es, el universal. Por tanto, el objeto propuesto a la facultad apetitiva, propóngalo la inteligencia o la razón, es el mismo; de donde se sigue que en los ángeles, que son exclusivamente intelectuales, no hay ningún apetito superior a la voluntad [86].

2. Aun cuando el nombre de facultad apetitiva está tomado del acto de apetecer lo que no se tiene, no por ello significa esto sólo, sino otras muchas cosas. Pasa lo mismo que con el nombre de piedra (en latín, "lapis"), tomado de que lesiona el pie ("laedere pedem"), o también con el de potencia irascible, tomado de la ira, cuando en ella hay otras muchas pasiones, como la esperanza, la audacia y otras.

3. Se dice que la voluntad es un motor movido, por cuanto el querer, lo mismo que el entender, son un cierto movimiento [87]. Y no hay inconveniente en que exista en los ángeles, puesto que tal movimiento es "acto de lo perfecto", como dice el Filósofo.

intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur «voluntas».— Unde cum angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum, secundum diversitatem cognitorum; nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. — Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi: quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo obiectum quod appetitivae proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectus. Unde in angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum quod, licet nomen appetitivae partis sit sumptum ab appetendo ea quae non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad haec se extendit, sed etiam ad multa alia. Sicut et nomen «lapidis» sumptum est a «laesione pedis», cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira; cum tamen in ea sint plures aliae passiones, ut spes et audacia et huiusmodi.

Ad tertium dicendum quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cuiusmodi motum nihil prohibet in angelis esse, quia talis motus est «actus perfecti», ut dicitur in III «De anima» [5].

ARTICULO 2.

Utrum in angelis voluntas differat ab intellectu et natura [a]

Si la voluntad de los ángeles difiere del entendimiento y de la naturaleza

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in angelis non differat voluntas ab intellectu et natura.

1. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est eius bonum. Ergo multo magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quae est in intellectu eius. Ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam, et per speciem intelligibilem. Haec autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur angeli non est aliud quam eius natura vel intellectus.

2. Praeterea, obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Praeterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias: eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et pro-

Dificultades. Parece que en los ángeles la voluntad no es distinta del entendimiento y de la naturaleza.

1. El ángel es más simple que los cuerpos físicos. Pero los cuerpos físicos se inclinan por su propia forma a su fin, que es su bien. Luego mucho más los ángeles. Pero la forma del ángel, o es la misma naturaleza en que subsiste o la especie que hay en su entendimiento. Luego el ángel se inclina al bien por su naturaleza o por la especie intelectual. Mas esta inclinación pertenece a la voluntad. Luego la voluntad del ángel no es otra cosa que su naturaleza o su entendimiento.

2. El objeto del entendimiento es la verdad, y el de la voluntad el bien. Pero lo bueno y lo verdadero no difieren en la realidad, sino sólo en el entendimiento. Luego la voluntad y el entendimiento no difieren realmente.

3. La distinción entre lo común y lo propio no diversifica las potencias, y así la misma potencia visiva tiene por objeto el color y lo blanco. Pero lo bueno y lo verdadero pare-

[a] *Sent.* 1 d.42 q.1 a.2 ad 3; *De verit.* q.22 a.10

[5] C.7 n.1 (BK 431a6): S.TH., lect.12 n.765.

cen ser entre sí como lo común y lo propio, ya que la verdad es un bien particular, el bien del entendimiento. Luego la voluntad, cuyo objeto es el bien, no difiere del entendimiento, cuyo objeto es lo verdadero.

Por otra parte, la voluntad en los ángeles no tiene más objetos que los bienes, mientras que el entendimiento tiene los bienes y los males, porque conoce unos y otros. Luego en los ángeles la voluntad es cosa distinta del entendimiento [88].

Respuesta. La voluntad en los ángeles es una virtud o potencia que no es su propia naturaleza, ni tampoco su entendimiento. Que no es su propia naturaleza se comprende observando que la naturaleza o esencia de una cosa está incluída dentro de la cosa misma, por lo cual todo lo que se extiende a lo que está fuera de ella no pertenece a su esencia. Así vemos en los cuerpos físicos que la inclinación que tienen al ser no la tienen en virtud de algo añadido a su esencia, sino en virtud de la materia, que apetece al ser antes de tenerlo, y en virtud de la forma, que lo mantiene una vez que existen. Y, en cambio, la inclinación a algo extrínseco proviene de alguna cosa añadida a la esencia, y así la inclinación al lugar propio es debida al peso o a la ingravidez, y la inclinación a producir algo semejante a sí mismo, a las cualidades activas.—Pero la voluntad tiene inclinación natural al bien, y, por tanto, la esencia y la voluntad solamente se identifican donde la esencia del ser que quiere contiene todo el bien, o sea, en Dios, que nada quiere fuera de sí más que por razón de su bondad, cosa que no puede decirse de ninguna criatura, debido a que el bien infinito está fuera de la esencia de cualquier ser creado. Por consiguiente, ni la voluntad del ángel ni la de otra criatura alguna puede ser lo mismo que su esencia.

Pero tampoco puede ser lo mismo que el entendimiento, sea el del ángel o el del hombre. El conocimiento se verifica por cuanto lo conocido está en el cognoscente; de donde se sigue que en tanto el entendimiento del que conoce se extiende a lo que está fuera de él, cuanto aquello que por su esencia está fuera alcanza de algún modo a estar en él. En cambio, la voluntad se extiende a lo que está fuera de ella, por cuanto, en virtud de cierta inclinación, tiende de algún modo a las cosas exteriores. Ahora bien, el que un ser obtenga en sí lo que está fuera de él y el que tienda a algo exterior son cosas que pertenecen a distintas virtudes. Por consiguiente, en toda criatura es preciso que se distinga el entendimiento de la voluntad.—Pero no en Dios, que tiene en sí mismo el ser universal y el bien universal, por lo cual tanto su voluntad como su entendimiento son su misma esencia.

Soluciones. 1. El cuerpo físico se inclina a su ser por la forma substancial, pero a lo exterior se inclina, como hemos dicho, por algo sobreañadido.

2. Las potencias no se distinguen con arreglo a la distinción material de los objetos, sino conforme a la distinción formal que se funda en la razón de objeto. Por tanto, la diversidad entre la razón de bueno y de verdadero es suficiente para que haya diversidad entre el entendimiento y la voluntad [89].

3. Lo bueno y lo verdadero en realidad son lo mismo, y de aquí que lo bueno sea percibido por el entendimiento bajo la razón de verdadero, y lo verdadero sea apetecido por la voluntad bajo la razón de bueno. No obstante lo cual, la diversidad de sus razones es suficiente para diversificar las respectivas potencias.

primum: num verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu, cuius obiectum est verum.

Sed contra, voluntas in angelis est bonorum tantum. Intellectus autem est bonorum et malorum: cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quam eius intellectus.

Respondeo dicendum quod voluntas in angelis est quaedam virtus vel potentia, quae nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur: quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae; sed per materiam, quae appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiae superadditum: sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas.—Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet creati. Unde nec voluntas angeli, nec alterius creaturae, potest esse idem quod eius essentia.

Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente: unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra se est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas.—Non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est eius essentia.

Ad primum ergo dicendum quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum: sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod potentiae non diversificantur secundum materialem distinctionem obiectorum, sed secundum formalem distinctionem, quae attenditur secundum rationem obiecti. Et ideo diversitas secundum rationem boni et veri, sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum quod, quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est (ad 2).

ARTICULO 3

Utrum in angelis sit liberum arbitrium [a]

Si en los ángeles hay libre albedrío [90]

Dificultades. Parece que en los ángeles no hay libre albedrío.

1. El acto del libre albedrío es la elección. Pero en los ángeles no puede haber elección, porque la elección es "un acto del apetito, que presupone el consejo"; el consejo a su vez es, como dice el Filósofo, una "disquisición", y los ángeles no conocen investigando, porque esto pertenece al discurso de la razón. Luego parece que los ángeles no tienen libre albedrío.

2. El libre albedrío supone indeterminación entre diversos objetos. Mas por parte del entendimiento no hay en los ángeles indeterminación, porque, según hemos dicho, su entendimiento no se engaña en lo que naturalmente entiende. Luego por parte del apetito tampoco puede haber en ellos libre albedrío.

3. Lo que compete naturalmente a los ángeles les compete en mayor o menor grado, porque la naturaleza intelectual es más perfecta en los ángeles superiores que en los inferiores. Pero el libre albedrío no admite grados. Luego en los ángeles no hay libre albedrío.

Por otra parte, la libertad de albedrío pertenece a la dignidad del hombre. Pero los ángeles tienen mayor dignidad que los hombres. Luego, si en los hombres hay libertad de albedrío, con mucha más razón la habrá en los ángeles.

Respuesta. Hay seres que no obran con albedrío alguno, sino como empujados y movidos por otro, como es impulsada la saeta a su fin por el arquero. Otros obran en virtud de cierto albedrío, como sucede a los animales irracionales; la oveja, por ejemplo, huye del lobo en virtud de un cierto juicio por el cual estima que es para ella nocivo. Pero este juicio en ella no es libre, sino dado por la naturaleza. Sólo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal del bien por la cual puede juzgar que esto o aquello es bueno [91]. Por consiguiente, dondequiera que haya entendimiento, hay libre albedrío; por donde se comprende que en los ángeles hay libre albedrío y que en ellos es más excelente que en los hombres, como es más excelente su entendimiento.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de la elección en cuanto es elección del hombre. Pero, así como en el orden especulativo la apreciación del hombre difiere de la del ángel en que en ésta no hay deliberación y aquélla la requiere, lo mismo sucede en el orden práctico. Por tanto, en los ángeles hay elección, aunque no por deliberación inquisitiva del consejo, sino por aceptación repentina de la verdad.

2. Según hemos dicho, el conocimiento se realiza por cuanto las cosas conocidas están en el que las conoce. Pero que un ser no tenga lo que le corresponde tener arguye en él imperfección. Por consiguiente, el ángel sería imperfecto en su naturaleza si su entendimiento no estuviese determinado a todas las verdades que puede naturalmente conocer [92].—En cambio, el acto de la facultad apetitiva consiste en que el afecto se incline a una cosa exterior. Pero la perfección de un ser no depende de todo aquello a que se inclina, sino sólo de lo que es superior a él. Luego el ángel no es imperfecto porque su voluntad no esté inclinada a las cosas que son inferiores a él, aunque lo sería si permaneciese indeterminado respecto a lo que está por encima de él.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

1. Actus enim liberi arbitrii est «eligere». Sed electio non potest esse in angelis: cum electio sit «appetitus praeconsiliati», consilium autem est «inquisitio quaedam», ut dicitur in III «Ethic.» [c]; angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

2. Praeterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in angelis: quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est (q.58 a.5). Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Praeterea, ea quae sunt naturalia in angelis, conveniunt eis secundum magis et minus: quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in angelis.

Respondeo dicendum quod quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagita a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia: ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem aestimatio hominis in speculativis differt ab aestimatione angeli in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio; non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (a.2; q.12 a.4), cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicuius rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest.—Sed actus appetitivae virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quae infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

[a] *Sent.* 2 d.25 q.1 a.1; *De verit.* q.23 a.1; q.24 a.3; *Cont. Gent.* 2,48; *De malo* q.16 a.5; *Compend. Theol.* c.76.

[c] C.2 n.17 (BK 1112a15); c.3 n.12 (BK 1112b23): S.TH., lect.6 n.457; lect.8 n.476; cf. l.6 c.10 n.1 (BK 1142a31): S.TH., lect.7 n.1216.

S. El libre albedrío tiene un modo de ser más noble en los ángeles superiores que en los inferiores, como asimismo lo tiene el juicio de su entendimiento, y esto no obstante, es cierto que la libertad, por lo que se refiere a estar exenta de coacción, no admite grados, porque las privaciones y las negaciones no aumentan ni disminuyen de por sí, sino sólo por su causa o por motivo de alguna afirmación adjunta.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis, quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus: quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam.

ARTICULO 4

Utrum in angelis sit irascibilis et concupiscibilis [a]

Si en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible

Dificultades. Parece que en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

1. Dice Dionisio que los demonios tienen un "furor irracional" y una "concupiscencia insensata". Pero los demonios son de la misma naturaleza que los ángeles, porque el pecado no les hizo cambiar de naturaleza. Luego en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

2. El amor y el gozo están en el apetito concupiscible, mientras que la ira, la esperanza y el temor están en el irascible. Pero en la Sagrada Escritura se atribuyen estos sentimientos a los ángeles buenos y a los malos. Luego en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

3. De algunas virtudes se dice que están en el apetito irascible y de otras en el concupiscible, y así la caridad y la templanza parecen estar en el apetito concupiscible, y, en cambio, la esperanza y la fortaleza, en el irascible. Pero los ángeles tienen estas virtudes. Luego en ellos hay apetito irascible y concupiscible.

Por otra parte, dice el Filósofo que el apetito irascible y el concupiscible están en la parte sensitiva, que no existe en los ángeles. Luego en ellos no hay apetito irascible y concupiscible.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in angelis sit irascibilis et concupiscibilis.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [1], quod in daemonibus est «furor irrationabilis» et «concupiscentia amens». Sed daemones eiusdem naturae sunt cum angelis: quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Praeterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt: ira vero, spes et timor in irascibili. Sed haec attribuuntur angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Praeterea, virtutes quaedam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut caritas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hae sunt in angelis. Ergo in angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [2], quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva; quae non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

Respondeo dicendum quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cuius ratio est quia cum potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti; si alicui potentiae respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum quae sub illo communi continentur. Sicut si proprium obiectum potentiae visivae est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiae visivae secundum differentiam albi et nigri: sed si proprium obiectum alicuius potentiae esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri.

Manifestum est autem ex dictis (a.1) quod obiectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem: nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctiones aliquorum particularium bonorum; sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum.—Unde, cum in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus; et vocatur voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in daemonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur, propter similitudinem effectus.

Ad secundum dicendum quod amor et gaudium, secundum quod

Respuesta. No es el apetito intelectual el que se divide en concupiscible e irascible, sino sólo el apetito sensitivo. La razón es porque, como las potencias no se distinguen conforme a la distinción material de sus objetos, sino sólo por la razón formal de objeto, si a una determinada potencia corresponde un objeto bajo su razón común, no habrá diversificación de potencias según la diversidad de los objetos propios contenidos en aquel objeto común. Por ejemplo, si el objeto propio de la potencia visiva es el color, bajo la razón de color, no se distinguen muchas potencias visivas por razón del color blanco o del negro. En cambio, si el objeto propio de alguna potencia visiva fuese el color blanco en cuanto blanco, la potencia visiva de lo blanco se distinguiría de la de lo negro.

Ahora bien, por lo anteriormente dicho sabemos que el objeto del apetito intelectual, llamado voluntad, es el bien bajo la razón común de bueno, y que no puede haber apetencia alguna si no es del bien. Síguese, pues, que en la parte intelectiva el apetito no se divide conforme a la división de los bienes particulares, que es como se divide el apetito sensitivo, que no mira al bien según su razón común, sino a algún bien particular.—Por consiguiente, como en los ángeles no hay más apetito que el intelectivo, éste no se divide en irascible y concupiscible, sino que permanece indiviso y se llama voluntad.

Soluciones. 1. Que en los demonios hay furor y concupiscencia se dice en sentido metafórico, que es también el sentido en que se atribuye a Dios la ira, debido a la semejanza de sus efectos.

2. El amor y el gozo, en cuanto pasiones, están en el apetito concu-

[a] Infra q.82 a.5; *Sent.* 2 d.7 q.2 a.1 ad 1; *De malo* q.16 a.1 ad 3.

[1] § 23: MG 3,725; S.Th., lect.19.

[2] C.9 n.3 (Bk 439b6): S.Th., lect.14 n.802.

piscible; pero en cuanto simplemente designan actos de la voluntad están en la parte intelectiva, puesto que amar es querer el bien para otro, y gozar significa que la voluntad reposa en el bien poseído. Y en general, ninguno de estos actos se atribuye a los ángeles en el sentido de pasión, como dice San Agustín.

3. La caridad, en cuanto es virtud, no está en el apetito concupiscible, sino en la voluntad, puesto que el objeto del apetito concupiscible es el bien que deleita los sentidos, y éste no es el bien divino, objeto de la caridad.—Por la misma razón, es preciso decir que la esperanza no está en el apetito irascible, porque el objeto de este apetito es el bien arduo del orden sensible, y la esperanza, en cuanto virtud, no se ejercita en este bien, sino en el bien arduo del orden divino.—La templanza, en cuanto virtud humana, versa acerca de los objetos sensibles deleitables, que pertenecen al apetito concupiscible, y la fortaleza, por su parte, tiene por objeto las audacias y los temores, que están en el apetito irascible. Pero de este modo no existen en los ángeles, porque no tienen pasiones de concupiscencia, ni de temor, ni de audacia, que sea preciso refrenar con la fortaleza y la templanza, sino que, si se les atribuye templanza, es por cuanto imponen su voluntad con moderación, según la regla de la voluntad divina; y si fortaleza, es por cuanto cumplen con entereza la voluntad de Dios, todo lo cual es hecho por la voluntad y no por el apetito irascible o concupiscible.

sunt passiones, sunt in concupiscibili: sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte; prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit, IX «De civ. Dei» [2].

Ad tertium dicendum quod caritas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum: huiusmodi autem non est bonum divinum, quod est obiectum caritatis.—Et eadem ratione dicendum est quod spes non est in irascibili: quia obiectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quae est virtus, sed circa arduum divinum.—Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quae pertinent ad vim concupiscibilem. Et similiter fortitudo est circa audacias et timores quae sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciae, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulare. Sed temperantia in eis dicitur, secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinae voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur. Quod totum fit per voluntatem; et non per irascibilem et concupiscibilem.

[2] C.5: ML 41,261.

CUESTION 60

(In quinque articulos divisa)

De amore seu dilectione angelorum

Del amor o dilección de los ángeles

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio (cf. q.59 introd.); nam omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur. Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum in angelis sit dilectio naturalis.

Secundo: utrum in eis sit dilectio electiva.

Tertio: utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali an electiva.

Quarto: utrum unus angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum.

Quinto: utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

Debemos ahora tratar del acto de su voluntad, que es el amor o dilección, ya que todos los actos de la facultad apetitiva se derivan del amor, y en esta materia se han de averiguar cinco cosas.

Primera: si hay en los ángeles amor natural.

Segunda: si hay amor electivo.

Tercera: si el amor con que el ángel se ama a sí mismo es natural o electivo.

Cuarta: si un ángel ama con amor natural a otro como a sí mismo.

Quinta: si el ángel ama a Dios con amor natural más que a sí mismo.

ARTICULO 1

Utrum in angelo sit amor seu dilectio naturalis [a]

Si hay en el ángel amor o dilección natural [93]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in angelis non sit amor vel dilectio naturalis.

1. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem; ut patet per Dionysium, 4 cap. «De div. nom.» [1]**. Sed amor angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.**

2. Praeterea, ea quae amant amore naturali, magis aguntur quam agant: nihil enim habet dominium suae naturae. Sed angeli non aguntur, sed agunt; cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est (q.59 a.3). Ergo in angelis non est amor seu dilectio naturalis.

Dificultades. Parece que en el ángel no hay amor natural.

1. El amor natural se divide por oposición al intelectual, como dice Dionisio. Pero el amor del ángel es intelectual. Luego no es natural.

2. Los seres que aman con amor natural, más bien que obrar, están sometidos a la acción de otro, ya que ninguna cosa posee el dominio de su naturaleza. Pero los ángeles no son actuados, sino que actúan, porque, según hemos visto, tienen libre albedrío. Luego en ellos no hay amor o dilección natural.

[a] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.2.

[1] § 15: MG 3,713; S.Th., lect.12.

3. El amor o es recto o no lo es. Pero el amor recto pertenece a la caridad, y el que no lo es, a la iniquidad; y ni uno ni otro pertenecen a la naturaleza, porque la caridad está por encima de la naturaleza, y la iniquidad se opone a ella. Luego en los ángeles no hay amor natural alguno.

Por otra parte, el amor sigue al conocimiento, ya que, como dice San Agustín, nada es amado si no es conocido. Pero en los ángeles hay conocimiento natural. Luego hay también amor natural.

Respuesta. Es necesario atribuir a los ángeles amor natural. Para explicarlo, adviértase que es necesario que lo anterior se salve siempre en lo posterior. Pero la naturaleza es anterior al entendimiento, porque la naturaleza de un ser es su esencia. Luego lo que pertenece a la naturaleza es necesario que se encuentre en el ser dotado de entendimiento. Ahora bien, es común a todas las naturalezas el tener alguna inclinación, que es el apetito natural, el amor, el cual no se halla, sin embargo, de la misma manera en las distintas naturalezas, sino en cada una conforme a su propio modo; y de aquí que en la naturaleza intelectual se halla una inclinación natural según la voluntad; en la sensitiva, según el apetito sensitivo, y en las naturalezas que carecen de conocimiento, nada más que según el orden que dicen a alguna cosa. Por consiguiente, como el ángel es intelectual por naturaleza, es necesario que en su voluntad exista el amor natural.

Soluciones. 1. El amor intelectual se divide por oposición al amor natural, que es solamente natural, esto es, al que pertenece a una naturaleza que no añade a la razón de naturaleza la perfección del sentido o del entendimiento.

3. Praeterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad caritatem: dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam: quia caritas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

Sed contra est quod dilectio sequitur cognitionem: nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, X «De Trin.» [2]. **Sed in angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.**

Respondeo dicendum quod necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus: quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum: in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.

Ad primum ergo dicendum quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, inquantum est naturae quae non addit supra rationem naturae perfectionem sensus aut intellectus.

[2] L.8 c.4: ML 42,951; l.10 c.1.2: ML 42,973-75.

Ad secundum dicendum quod omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur: in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens si angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suae naturae. Non tamen sic agitur quod non agat; cum habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum quod, sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturae. — Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis: quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis; et alia est veritas cognitionis infusae vel acquisitae.

2. Todo lo que en el mundo hay está sometido a la acción de algo, a excepción del agente primero, que de tal manera obra, que en modo alguno está sometido a la acción de otro, y en el cual la naturaleza y la voluntad son una misma cosa [94]. Por tanto, no hay inconveniente en que el ángel esté sometido a la acción de otro, en cuanto que la inclinación natural le ha sido infundida por el autor de su naturaleza. Pero no que esté sujeto a la acción de otro en forma tal que él no obre, ya que posee una voluntad libre.

3. Por lo mismo que el conocimiento natural es siempre verdadero, el amor natural es siempre recto, ya que el amor natural no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza infundida por su autor. Decir, pues, que la inclinación natural no es recta, es hacer injuria al Autor de la naturaleza.—Por lo demás, la rectitud del amor natural es distinta de la rectitud de la caridad y de la virtud, porque la una perfecciona a la otra, lo mismo que la verdad del conocimiento natural es distinta de la verdad del conocimiento infuso o adquirido.

ARTICULO 2

Utrum in angelis sit dilectio electiva [a]

Si en los ángeles hay amor electivo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in angelis non sit dilectio electiva.

1. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis: cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III «Ethic.» [3]. **Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem (qui est proprius angelorum); ut dicitur 4 cap. «De**

Dificultades. Parece que en los ángeles no hay amor electivo.

1. El amor electivo parece ser un amor racional, ya que la elección sigue al consejo, y el consejo es una deliberación, como dice el Filósofo. Pero, como dice Dionisio, el amor racional se divide por oposición al intelectual (que es el propio de los án-

[a] 1-2 q.10 a.1; *De verit.* q.22 a.5.

[3] C.2 n.17 (Bk 1112a15); c.3 n.12 (Bk 1112b23): S.Th., lect.6 n.457; lect.8 n.475; cf. l.6 c.9 n.1 (Bk 1142a31): S.Th., lect.7 n.1216.

geles). Luego en ellos no hay amor electivo.

2. En los ángeles, aparte del conocimiento infuso, no hay más conocimiento que el natural, ya que ellos no parten de los principios en busca de las conclusiones, por lo cual su entendimiento es, con respecto a todo lo que naturalmente pueden conocer, lo que el nuestro respecto a los primeros principios, que puede conocer de modo natural. Pero, según hemos dicho, el amor sigue al conocimiento. Luego en los ángeles, fuera del amor gratuito, no hay otro amor más que el natural, y, por tanto, no hay amor electivo.

Por otra parte, con los actos naturales ni merecemos ni desmerecemos. Pero los ángeles merecen y desmerecen por su amor. Luego en ellos hay algún amor electivo [95].

Respuesta. En los ángeles hay un amor natural y otro electivo, y el natural es en ellos el principio del electivo. Lo perteneciente a lo que es primero tiene siempre razón de principio. Pero como lo primero que hay en cada ser es la naturaleza, es preciso que lo perteneciente a la naturaleza de cada ser tenga razón de principio.

Y esto vemos que sucede en el hombre, lo mismo en cuanto al entendimiento que en cuanto a la voluntad. El entendimiento conoce naturalmente los principios, y este conocimiento causa la ciencia de las conclusiones, que el hombre no conoce de modo natural, sino por la invención y la enseñanza.—Tratándose de la voluntad, el fin es respecto a ella lo que son los principios con respecto al entendimiento, como dice el Filósofo; y de aquí que la voluntad tienda naturalmente a su fin último, que por esto todo hombre quiere naturalmente la felicidad, y de esta voluntad natural proceden, como de su causa, todas las demás

div. nom.» [4]. **Ergo in angelis non est dilectio electiva.**

2. Praeterea, in angelis non est nisi cognitio naturalis, praeter cognitionem infusam: quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones. Et sic ad omnia quae naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia quae naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est (a.1, in «Sed contra»). Ergo in angelis, praeter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

Sed contra, naturalibus neque meremur neque demeremur. Sed angeli sua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

Respondeo dicendum quod in angelis est quaedam dilectio naturalis, et quaedam electiva. Et naturalis dilectio in eis est principium electivae: quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet.

Et hoc apparet in homine et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter: et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam.—Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu, ut dicitur in II «Physic.» [5]. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates: cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni

[4] § 16: MG 3,713; S.Th., lect.12.
[5] C.9 n.3 (Bk 200a22): S.Th., lect.15 n.5

quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva.

Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis. Quia sicut supra (q.59 a.2) dictum est, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo movetur.—Sed actus appetitivae virtutis est, e converso, secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia: quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem.—Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva.

Haec autem dicta sunt, praetermissis his quae supra naturam sunt: horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra (q.62) dicetur.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam: non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra (q.59 a.3 ad 1) dictum est, cum

voliciones, puesto que cuanto el hombre quiere lo quiere por el fin. Por consiguiente, el amor del bien que el hombre quiere naturalmente como fin, es amor natural, y todo otro amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo [96].

Pero en esto hay diferencia entre el entendimiento y la voluntad. Conforme hemos dicho, el conocimiento se realiza según que las cosas conocidas están en el que las conoce. Por tanto, es una imperfección de la naturaleza intelectual del hombre el que su entendimiento no tenga naturalmente desde el principio todas las cosas que puede conocer, sino sólo algunas, a partir de las cuales discurre en busca de otras.—En cambio, el acto de la facultad apetitiva se verifica en sentido inverso: va del que apetece a las cosas apetecidas, de entre las cuales unas son buenas por sí mismas, y por ello apetecibles de por sí, y otras toman la razón de su bondad del orden que dicen a otro, y, por tanto, son apetecibles por otro; de donde se sigue que en nada afecta a la perfección del apetente el que quiera naturalmente una cosa como fin y electivamente otra en cuanto ordenada al fin.—Por consiguiente, como la naturaleza intelectual en los ángeles es perfecta, sólo tienen el conocimiento natural y no el discursivo, y, sin embargo, hay en ellos amor natural y amor electivo.

Por lo demás, hemos hablado de todo esto prescindiendo de las cosas sobrenaturales, de las que no es principio suficiente la naturaleza. De ellas trataremos más adelante.

Soluciones. 1. No todo amor electivo es amor racional, en el sentido en que el amor racional se contrapone al intelectual. Amor racional se llama al que sigue a un conocimiento discursivo, y, según hemos visto al tratar del libre albedrío, no toda elección sigue a un discurso racional, sino sólo la elección del hom-

bre. Por tanto, la razón no es concluyente.

2. Y en esta forma queda asimismo contestada la segunda dificultad.

de libero arbitrio ageretur; sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet responsio ex dictis (in c).

ARTICULO 3

Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva [a]

Si el ángel se ama a sí mismo con amor natural y electivo

Dificultades. Parece que el ángel no se ama a sí mismo con amor natural y electivo.

1. Según hemos dicho, el amor natural tiene por objeto el fin, y el electivo los medios. Pero una misma cosa no puede ser fin y medio para adquirirlo. Luego una misma cosa no puede ser amada con amor natural y con amor electivo.

2. El amor, como dice Dionisio, es una fuerza que "junta y unifica". Pero juntar y unificar suponen diversidad entre lo que se reduce a uno. Luego el ángel no puede amarse a sí mismo.

3. El amor es un cierto movimiento. Pero todo movimiento tiende hacia algo exterior. Luego parece que el ángel no puede amarse a sí mismo, ni con amor natural ni con amor electivo.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el amor a otros viene del amor a sí mismo".

Respuesta. Puesto que el amor tiene por objeto el bien, y el bien, como dice el Filósofo, reside en la substancia y en el accidente, de dos maneras se puede amar alguna cosa: como bien subsistente o como bien

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva.

1. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est (a.2); dilectio autem electiva, eorum quae sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem, respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Praeterea, amor est «virtus unitiva et concretiva», ut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [6]. Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

3. Praeterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit, IX «Ethic.» [7], quod «amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum».

Respondeo dicendum quod, cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I «Ethic.» [8]; dupliciter aliquid amatur: uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens.

[a] 1-2 q.26 a.4; q.29 a.4; *De div. nom.* c.4 lect.o.

[6] § 15: MG 3,719 3,713; S.TH., lect.9.12.

[7] C.4 n.1 (BK 1166a1): S.TH., lect.4 n.1797; cf. c.8 n.2 (BK 1168b5): S.TH., lect.8 n.1859.

[8] C.6 n.2 (BK 1096a19): S.TH., lect.6 n.79.

Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri: sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt «concupiscentiam»: primum vero «amicitiam».

Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva.

accidental e inherente. Una cosa se ama como bien subsistente cuando de tal modo se la ama que se quiere el bien de ella, y, por el contrario, como bien accidental o inherente se ama lo que se desea para otro, que es como se ama la ciencia, no para que ella sea buena, sino para poseerla, y a este segundo amor llaman algunos de "concupiscencia", como al primero llaman de "amistad".

Ahora bien, no cabe duda que, entre los seres desprovistos de conocimiento, cada cosa apetece naturalmente conseguir lo que es el bien para ella, como apetece el fuego la altura. El hombre, pues, y el ángel apetecen naturalmente su bien y su perfección, y en esto consiste el amarse a sí mismos. Por consiguiente, el hombre y el ángel se aman naturalmente a sí mismos por cuanto por apetencia natural desean para sí algún bien; y, en cambio, en cuanto por elección se desean a sí mismos el bien, se aman con amor electivo.

Ad primum ergo dicendum quod angelus aut homo non diligit se dilectione naturali electiva secundum idem: sed secundum diversa, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quae el uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine «unitionis» et «concretionis», ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab «uno» derivatur «unitio».

Ad tertium dicendum quod, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

Soluciones. 1. Conforme hemos dicho, el ángel y el hombre no se aman a sí mismos con amor natural y electivo respecto al mismo bien, sino respecto a bienes distintos.

2. Así como ser uno es más que estar unido, así también el amor que alguien se tiene a sí mismo es más uno que el amor que tiene a las cosas que se le unen. Si, pues, Dionisio empleó las palabras "unión" y "unificación", fué para dar a entender que el amor se deriva de sí mismo a otros, como de uno se deriva la "unión".

3. Así como el amor es una acción que permanece en el agente, así también hay un movimiento que permanece en el que ama, y que no tiende necesariamente a ninguna cosa exterior, sino que pueda reflejarse sobre el propio amante para que se ame a sí mismo, lo mismo que se se refleja el conocimiento sobre el que conoce para que se conozca a sí propio [98].

ARTICULO 4

Utrum unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum [a]

Si un ángel ama con amor natural a otro como a sí mismo [99]

Dificultades. Parece que un ángel no ama a otro con amor natural como a sí mismo.

1. El amor sigue al conocimiento [100]. Pero un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque, según hemos dicho, a sí mismo se conoce por la propia esencia y a otro por su imagen. Luego parece que un ángel no ama a otro como a sí mismo.

2. La causa es superior a lo causado, y el principio a lo que de él se deriva. Pero el amor a otro se deriva del amor a sí mismo, como dice el Filósofo. Luego un ángel no ama a otro como a sí mismo, sino que a sí mismo se ama más.

3. El amor natural tiene por objeto el fin y no puede desaparecer. Pero un ángel no es el fin de otro, y, además, su amor puede desaparecer, como se ve en los demonios, que no aman a los ángeles buenos. Luego un ángel no ama con amor natural a otro como a sí mismo.

Por otra parte, lo que se encuentra en todos los seres, incluso en los que carecen de razón, parece ser natural. Pero, como se dice en el libro del Eclesiástico, "todo animal ama a su semejante". Luego un ángel ama naturalmente a otro como a sí mismo.

Respuesta. Conforme hemos dicho, el ángel y el hombre se aman naturalmente a sí mismos. Pero lo que es uno con algún ser, es aquel

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod unus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum.

1. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum: quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per eius similitudinem, ut supra (q.56 a.1,2) dictum est. Ergo videtur quod unus angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Praeterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quae est ad alium, derivatur ab ea quae est ad seipsum; sicut dicit Philosophus, IX «Ethic.» [b]. Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Praeterea, dilectio naturalis est alicuius tanquam finis; et non potest removeri. Sed unus angelus non est finis alterius; et iterum haec dilectio potest removeri, ut patet in daemonibus qui non diligunt bonos angelos. Ergo angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est, quia illud quod invenitur in omnibus, etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur Eccli. 13,19, «omne animal diligit sibi simile». Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali: si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis; consanguinem autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis.

Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam. Et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quae cognitione carent: nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quaerat bonum suum, ut esse sursum.

Sic ergo dicendum est quod unus angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundum quaedam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico «sicut seipsum», potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti. Et sic cognoscit alium sicut seipsum: quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse.—Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis. Et sic non cognoscit alium sicut seipsum: quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum: quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per eius voluntatem.

[a] *De div. nom.* c.4 lect.9.
[b] L. c. nt.7

ser, y de aquí proviene que cada ser ama lo que es uno con él. Si, pues, es uno con él con unión natural, lo ama con amor natural, y si lo es con unión no natural, lo ama con amor no natural; y por esto el hombre ama a su conciudadano con amor social, y, en cambio, a un consanguíneo lo ama con amor natural, por cuanto es uno con él en el principio de la generación natural.

Ahora bien, es indudable que aquello que es uno con algún ser en cuanto al género o a la especie, es uno con él por naturaleza. Por consiguiente, todo ser, por lo mismo que ama a su especie, ama con amor natural a lo que en especie es uno con él. Y esto vemos también en los seres desprovistos de conocimiento, puesto que el fuego tiene inclinación natural a comunicar su forma, que es su bien, en torno suyo, como asimismo tiende naturalmente a buscar lo que le es peculiar, cual es subir a lo alto.

Por consiguiente, se ha de decir que un ángel ama a otro con amor natural por cuanto conviene con él en la misma naturaleza [101], pero que en cuanto conviene o también en cuanto difiere de él en algunas otras cosas, no lo ama con amor natural.

Soluciones. 1. La expresión "como a sí mismo" puede en un sentido designar el conocimiento o el amor por parte de lo conocido o amado, y en este sentido un ángel conoce a otro como a sí mismo, porque conoce que el otro existe, como conoce que existe él.—En otro sentido puede designar el conocimiento y el amor por parte del que ama y conoce, y en este caso un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque a sí mismo se conoce por su esencia y al otro no lo conoce por la de él, y por la misma razón, tampoco le ama como a sí mismo, porque a sí mismo se ama con su propia voluntad y a otro no lo ama con la suya.

2. El adverbio "como" no expresa una igualdad, sino una semejanza. En efecto, como el amor natural se funda en la unidad de naturaleza, un ser naturalmente ama menos lo que es menos uno con él, y por esto ama naturalmente más lo que es uno con él en número que aquello que sólo lo es en especie o género. Pero es también natural que tenga a otro un amor semejante al que se tiene a sí mismo, debido a que así como se ama a sí mismo por cuanto quiere el bien para sí, ame también a otro por cuanto quiere el bien de otro.

3. Cuando se dice que el fin se ama con amor natural, no se entiende que se quiera para él un bien, sino que él es el bien que queremos para nosotros, y, por lo mismo, para otro en cuanto es uno con nosotros. Y este amor natural no puede desaparecer ni siquiera en los ángeles malos, los cuales no dejan de tener amor natural a los otros ángeles en cuanto que convienen con ellos en naturaleza, a pesar de que los odian en cuanto difieren de ellos como la justicia de la injusticia [102].

Ad secundum dicendum quod ly «sicut» non designat aequalitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc, quod sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligat inquantum vult eius bonum.

Ad tertium dicendum quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum; sed tanquam bonum quod quis vult sibi, et per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, inquantum cum eis communicant in natura. Sed odiunt eos, inquantum diversificantur secundum iustitiam et iniustitiam.

ARTICULO 5

Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum [a]

Si el ángel ama con amor natural a Dios más que a sí mismo

Dificultades. Parece que el ángel no ama con amor natural a Dios más que a sí mismo.

1. Según hemos visto, el amor natural se funda en la unión natural. Pero la naturaleza divina está a infinita distancia de la angélica. Luego con amor natural el ángel ama a Dios menos que a sí mismo, y también menos que a otro ángel.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum.

1. Quia, ut dictum est (a.4), dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium angelum.

[a] 1-2 q.109 a.3; 2-2 q.26 a.3; *Sent.* 2 d.3 p.2 q.3; 3 d.29 a.3; *De div. nom.* c.4 lect.9.10; *Quodl.* 1 q.4 a.3.

2. Praeterea, «propter quod unumquodque, et illud magis» [10]. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se: unumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

3. Praeterea, natura reflectitur in seipsam: videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quam se.

4. Praeterea, hoc videtur esse proprium caritatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio caritatis non est naturalis in angelis, sed «diffunditur in cordibus eorum per Spiritum Sanctum, qui datus est eis», ut dicit Augustinus XII «De civ. Dei» [11]. Ergo non diligunt Deum angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

5. Praeterea, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum non manet in peccante angelo vel homine: quia, ut Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» [12], «fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui». Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed contra, omnia moralia legis praecepta sunt de lege naturae. Sed praeceptum de diligendo Deum supra seipsum, est praeceptum morale legis. Ergo est de lege naturae. Ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

2. "Lo que es la razón de ser de algo es superior a ello". Pero con amor natural un ser ama a otro por razón de sí mismo, ya que cada cual ama alguna cosa por cuanto es para él un bien. Luego con amor natural el ángel no ama a Dios más que a sí mismo.

3. La naturaleza se repliega sobre sí misma, y así vemos que todo agente obra naturalmente para su propia conservación. Pero, si la naturaleza tendiese a algo que no fuese ella, no se replegaría sobre sí misma. Luego el ángel con amor natural no ama a Dios más que a sí mismo.

4. Lo propio de la caridad parece ser que alguien ame a Dios más que a sí mismo. Pero el amor de caridad no es natural en los ángeles, sino que es "difundido en sus corazones por el Espíritu Santo que les ha sido dado", como dice San Agustín. Luego con amor natural no aman a Dios más que a sí mismos.

5. El amor natural permanece mientras dura la naturaleza. Pero el hecho de amar a Dios más que a sí mismo no permanece en el ángel ni en el hombre que pecan, porque, como dice San Agustín, "hicieron dos ciudades con dos amores, o sea la terrena, con el amor de sí mismos hasta llegar al desprecio de Dios, y la celestial, con el amor de Dios hasta llegar al desprecio de sí mismos". Luego amar a Dios más que a sí mismo no es natural.

Por otra parte, todos los preceptos morales de la ley son de ley natural [103]. Pero el precepto de amar a Dios más que a sí mismo es un precepto moral de la ley. Luego es de ley natural. Por consiguiente, el ángel ama con amor natural a Dios más que a sí mismo.

[10] *Poster.* l.1 c.2 n.15: S.TH., lect.6 n.3.
[11] C.9: ML 41,357.
[12] C.28: ML 41,436.

Respuesta. Dijeron algunos que el ángel naturalmente ama a Dios más que a sí mismo con amor de concupiscencia, debido a que apetece para sí el bien divino más que el propio, y de algún modo también con amor de amistad, por cuanto naturalmente quiere para Dios un mayor bien que para sí mismo, ya que naturalmente quiere que Dios sea Dios, y respecto a sí mismo quiere tener su propia naturaleza. Sin embargo, añadían, en absoluto el ángel con amor natural se ama a sí mismo más que a Dios, porque a sí mismo se ama con más predilección y mayor intensidad que a Dios.

Mas la falsedad de esta opinión salta a la vista de quien considere a qué cosas tienden naturalmente los seres de la naturaleza, tomando en cuenta que la inclinación natural que hay en los desprovistos de razón manifiesta la inclinación natural de la voluntad de la naturaleza intelectual. En los seres del mundo observamos que aquello cuyo ser pertenece por naturaleza a otro, se inclina con preferencia y más al otro que a sí mismo. Esta inclinación natural se observa en los fenómenos naturales, porque, como dice el Filósofo, "lo que naturalmente se hace en cada ser debe ser hecho así". Y, en efecto, vemos que la parte se expone naturalmente al peligro para conservar el todo, v. gr., la mano, que se expone sin deliberación a los golpes para la conservación de todo el cuerpo [104]. Y como la razón imita a la naturaleza, hallamos también esta inclinación en las virtudes sociales; y así lo propio del ciudadano virtuoso es exponerse al peligro de muerte por la conservación de toda la ciudad, y si el hombre fuese parte natural de alguna colectividad, esta inclinación sería natural.

Respondeo dicendum quod quidam [13] dixerunt quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se, amore concupiscentiae: quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum. Et quodammodo amore amicitiae, inquantum scilicet Deo vult naturaliter angelus maius bonum quam sibi: vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum: quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum.

Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur: inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur: quia «unumquodque, sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi», ut dicitur in II «Physic.» [14] Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius: sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis: est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis.

[13] GUILELMUS ALTISSIOD., *II Summa aur.* tr.1 c.4; cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.3 a.10.
[14] C.8 n.4 (Bk 1999a9): S.TH., lect.13 n.3.

Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.

Por consiguiente, puesto que el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien están contenidos el ángel, el hombre y todas las criaturas, porque toda criatura, en cuanto a todo su ser, pertenece naturalmente a Dios, síguese que también el ángel y el hombre, con amor natural, aman con preferencia y más a Dios que a sí mismos.—Y si, por el contrario, se amasen naturalmente a sí mismos más que a Dios, se seguiría que el amor natural es perverso y que la caridad no lo perfecciona, sino que lo destruye.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit in his quae ex aequo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis: in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, inquantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum; sicut dictum est (in c) quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

Soluciones. 1. La razón alegada es válida cuando se trata de cosas que se dividen adecuadamente, y una de ellas no es la razón de la existencia y bondad de la otra, pues sabemos que cada uno de esta clase de seres se ama naturalmente a sí mismo más que a otro, porque consigo es más uno que con el otro. Pero cuando uno de ellos es toda la razón de la existencia y de la bondad del otro, éste naturalmente le ama más que a sí mismo, a la manera que la parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, conforme hemos visto, y el individuo naturalmente ama más el bien de su especie que el suyo particular. Pero Dios no solamente es el bien de una especie, sino el mismo bien universal y absoluto. Por consiguiente, todo lo que existe, cada cosa a su manera, ama naturalmente a Dios más que a sí misma.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus, si ly «inquantum» dicat finem, sic falsum est: non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est: non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

2. Cuando se dice que Dios es amado por el ángel en cuanto es para él un bien, si la expresión "en cuanto" implica la razón de fin, la proposición es falsa, porque naturalmente el ángel no ama a Dios por el propio bien, sino por el mismo Dios [105]. Si, por el contrario, implica la razón de amor por parte del que ama, es verdadera, porque no estaría en la naturaleza de un ser el que amase a Dios si no fuese porque depende de aquel bien que es Dios.

3. La naturaleza se repliega sobre sí misma no sólo en cuanto a lo que es en ella singular, sino, y mucho más, en cuanto a lo que tiene de común. Todo ser está naturalmente inclinado a conservar no sólo el propio individuo, sino también su especie, y, en consecuencia, ha de tener mucha mayor inclinación natural a aquello que es el bien universal en absoluto.

4. Dios, en cuanto es el bien universal del cual depende todo bien natural, es amado por todos los seres con amor natural [106], y en cuanto es el bien que hace naturalmente bienaventurados a todos con bienaventuranza sobrenatural, es amado con amor de caridad.

5. Como la substancia divina y el ser bien común son en Dios una misma cosa, todos los que ven la esencia divina se dirigen con un solo movimiento de amor a la esencia de Dios en cuanto es distinta de las otras cosas y en cuanto es el bien común. Y puesto que en cuanto bien común es amado naturalmente por todos; los que ven a Dios por esencia, es imposible que no le amen. En cambio, los que no ven su esencia le conocen por algunos efectos particulares, los cuales son a veces contrarios a su propia voluntad, y de este modo se dice que odian a Dios, no obstante que, en cuanto es bien común de todas las cosas, todas ellas le aman naturalmente más que a sí mismas [107].

Ad tertium dicendum quod natura reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune: inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad quartum dicendum quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum vero est bonum beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis.

Ad quintum dicendum quod, cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum: cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 61

DE LA PRODUCCION DE LOS ANGELES EN SU SER NATURAL

I. Conexión de ésta con las demás cuestiones

Como se advierte en el prólogo a la cuestión 61, trátase en estas cuatro últimas cuestiones de la producción y origen de los ángeles, considerándose para ello los diversos estados de los mismos.

Empezó Santo Tomás el tratado *De los ángeles* determinando su naturaleza, primero en sí misma (q.50) y después en relación con las cosas corpóreas (q.51-53) y por el análisis de sus facultades y operaciones propias, tanto por parte del entendimiento (q.54-58) como por parte de la voluntad (q.59-60), ordenándose el estudio de las susodichas cuestiones, por decirlo así, al conocimiento de lo que pudiéramos llamar causa formal de los ángeles.

No dándose en ellos materia alguna, no puede hablarse de su causa material, pero, en cambio, sí se podrá hablar de la causa eficiente y de la causa final de las substancias angélicas, y al estudio de ellas se ordenan estas cuatro últimas cuestiones.

La primera consideración se ocupa, pues, de la causa eficiente de los ángeles, consideración que es común a todos ellos, buenos y malos, y en ella se estudia su origen o producción en el ser propio y natural (q.61).

Y aunque pudiera parecer que el lugar propio para estudiar esta cuestión del origen de los ángeles era el principio del tratado, pues parece va íntimamente unida a la consideración de lo primero que ha de saberse de una cosa, es decir, de la existencia de la misma, no ha de olvidarse que en realidad son dos cosas bien distintas, pues una cosa es la existencia de un ser y otra el modo como la obtiene. Además, estamos en teología, y, recibiendo ésta sus principios de la revelación, es ella la que abiertamente nos da la existencia de los ángeles, que ha servido al Angélico Maestro como punto de partida para el tratado; siendo, por lo demás, estrictamente lógico el orden seguido por el santo Doctor, según él mismo indicó en el prólogo de la cuestión 50, al tratar primero de la existencia y naturaleza de los ángeles y después de su origen y de su fin.

En realidad, el fin responde al principio, y el orden de la naturaleza se presupone al de la gracia; por eso no bastará tampoco considerar los ángeles en cuanto a su producción en el ser natural, por el que se constituyen en sí mismos, sino que también hay que considerarlos en orden al fin, que es Dios, quien todo lo ha hecho por sí y para sí (1 q.44 a.4). De ahí que a la consideración de los án-

geles en su ser natural deba seguir el estudio de los mismos con relación al fin sobrenatural.

Para determinar éste, se estudia el estado de las substancias angélicas, primero de forma general, bajo un aspecto común a todas ellas, en los tres primeros artículos de la cuestión 62, y luego en particular, bajo un aspecto propio de los ángeles buenos, en los seis restantes artículos de la misma cuestión, pasando luego en las dos cuestiones restantes al examen del estado propio de los ángeles malos en su doble aspecto de culpa, primero (q.63), y, consecuentemente, de pena o castigo por la culpa, después (q.64).

Puede verse esquemáticamente el orden de estas cuatro cuestiones entre sí y su conexión con las precedentes en el croquis de la división general del tratado.

II. Razón de ser de la cuestión 61 y orden y conexión de los artículos

Lo que se ha dicho de la creación en común (1 q.44-47) respecto al origen y primera causa de las criaturas, del modo como proceden del primer principio, del comienzo de su duración y distinción de las cosas entre sí, así como de la existencia y naturaleza de los ángeles en particular (q.50 s.), prueba abundantemente que también las substancias angélicas han tenido su primer origen por creación.

Mas por la especial naturaleza de los ángeles, y sobre todo por los particulares errores habidos en esta materia, así como por no hacerse expresamente mención de las substancias espirituales en el relato mosaico de la creación, se plantea aquí de modo particular el problema del origen de los ángeles, en orden a cuya solución se estudian cuatro puntos: el hecho, determinando a la vez la causa (a.1) y el modo (a.2-4), considerándose en éste el tiempo (a.2-3) y el lugar (a.4). El tiempo se establece en relación con la eternidad, que es la medida de la duración de Dios (a.2), y en relación al principio y duración de las demás cosas creadas (a.3).

El orden de los artículos queda así indicado esquemáticamente:

Sobre el *origen* de los ángeles se estudia ....
- A) El hecho y primera causa (a.1).
- B) El modo, atendiendo al .....
  - *a)* Tiempo, comparándolo con .....
    - 1) La medida de la duración divina (a.2).
    - 2) El principio de la existencia de las demás cosas (a.3).
  - *b)* Lugar (a.4).

CUESTION 61

(In quatuor articulos divisa)

De productione angelorum in esse naturae

De la producción de los ángeles en su ser natural

Post ea quae praemissa sunt de natura angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio (cf. q.50 introd.). Et haec consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse naturae; secundo, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria (q.62); tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali (q.63).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum angelus habeat causam sui esse.

Secundo: utrum angelus sit ab aeterno.

Tertio: utrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam.

Quarto: utrum angeli fuerint creati in caelo empyreo.

Tras de lo que llevamos dicho acerca de la naturaleza, del conocimiento y de la voluntad de los ángeles, resta ahora tratar de su creación, o, en general, de su origen. Este tratado comprenderá tres partes, en la primera de las cuales consideraremos cómo fueron producidos en el ser de la naturaleza; en la segunda, cómo fueron perfeccionados en el ser de la gracia y de la gloria, y en la tercera, cómo algunos de ellos cayeron en el mal.

Acerca de lo primero se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si el ángel tiene causa de su ser.

Segunda: si existe desde la eternidad.

Tercera: si fué creado antes que la criatura corporal.

Cuarta: si los ángeles fueron creados en el cielo empíreo.

ARTICULO 1

Utrum angeli habeant causam sui esse [a]

Si los ángeles tienen causa de ser

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli non habeant causam sui esse.

1. De his enim quae sunt a Deo creata, agitur Gen. 1. Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati a Deo.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in VIII «Metaph.» [1], quod si aliqua substantia sit forma sine materia, «statim per seipsam est

Dificultades. Parece que los ángeles no tienen causa de su ser.

1. El libro del Génesis trata de las cosas que fueron creadas por Dios. Pero allí no se hace mención alguna de los ángeles. Luego los ángeles no fueron creados por Dios.

2. Dice el Filósofo que, si una substancia es forma sin materia, "tiene en el acto ser y unidad, y no tiene causa que la haga ser y una".

[a] Supra q.44 a.1; op.15; *De angelis* c.9.17.

[1] VII c.6 n.5.6 (Bκ 1045a36-b7): S.Th., lect.5 n.1762.

Pero, según hemos visto, los ángeles son formas inmateriales. Luego no tienen causa de su ser.

3. Todo lo que es producido por algún agente, por el hecho de ser producido, recibe del agente una forma. Pero los ángeles, precisamente porque son formas, no reciben del agente forma alguna. Luego no tienen causa eficiente [108].

Por otra parte, en un salmo se dice: "Alabadle vosotros, sus ángeles todos"; y después añade: "porque El lo dijo y fueron hechos".

Respuesta. Es necesario decir que lo mismo los ángeles que todo lo que no es Dios fué hecho por Dios. Solamente Dios es su ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia, según hemos dicho; por donde evidentemente se ve que sólo Dios es el ser por esencia y que todas las demás cosas son seres por participación. Pero todo lo que es por participación tiene por causa lo que es por esencia, como toda ignición tiene por causa el fuego. Luego es necesario que los ángeles hayan sido creados por Dios.

Soluciones. 1. Dice San Agustín que los ángeles no fueron omitidos al describir aquella primera creación de las cosas, sino designados con el nombre de "cielo" y también con el de "luz".—Pero la razón de que fuesen omitidos o designados con nombres de seres corpóreos fué porque Moisés hablaba a un pueblo rudo que aún no podía concebir la naturaleza incorpórea, y si claramente les hubiese dicho que hay algunos seres superiores a la naturaleza corporal, les hubiera dado ocasión para caer en la idolatría, a la cual eran propensos y de la que Moisés quería ante todo preservarlos.

ons et unum, et non habet causam quae faciat eam ens et unum». Sed angeli sunt formae immateriales, ut supra (q.50 a.2) ostensum est. Ergo non habent causam sui esse.

3. Praeterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed angeli, cum sint formae, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 148,2: «Laudate eum, omnes angeli eius». Et postea subdit: «Quoniam ipse dixit, et facta sunt».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere et angelos, et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse: in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus [2] patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam: omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam: sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est angelos a Deo creatos esse.

[1] Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit, in XI «De civ. Dei» [3], quod angeli non sunt praetermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine «caeli», aut etiam «lucis».—Ideo autem vel praetermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam; et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriae, ad quam proni erant, et a qua Moyses eos praecipue revocare intendebat.

[2] Q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; a.2; q.44 a.1.
[3] C.9: ML 41,323; c.33: ML 41,347.

Ad secundum dicendum quod substantiae quae sunt formae subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suae unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiae de potentia in actum: sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

2. Las substancias que son formas subsistentes no tienen ninguna causa formal de su ser ni de su unidad, como tampoco tienen causa eficiente que las produzca transmutando la materia de la potencia al acto; pero, en cambio, tienen causa productora de toda su substancia.

3. Y esta respuesta es también aplicable a la tercera dificultad.

ARTICULO 2

Utrum angelus sit productus a Deo ab aeterno

Si el ángel fué producido por Dios desde la eternidad

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus sit productus a Deo ab aeterno.

1. Deus enim est causa angeli per suum esse: non enim agit per aliquid additum suae essentiae. Sed esse eius est aeternum. Ergo ab aeterno angelos produxit.

2. Praeterea, omne quod quandoque est et quandoque non est, subiacet tempori. Sed angelus est «supra tempus», ut dicitur in libro «De causis» [4]. Ergo angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

3. Praeterea, Augustinus probat [5] incorruptibilitatem animae per hoc, quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est aeterna. Ergo natura intellectualis et animae et angeli, non solum est incorruptibilis, sed etiam aeterna.

Sed contra est quod dicitur Prov. 8,22, ex persona Sapientiae genitae: «Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio». Sed angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est (a.1). Ergo angeli aliquando non fuerunt.

Dificultades. Parece que el ángel fué creado por Dios desde la eternidad.

1. Dios es causa del ángel por su ser, puesto que no obra por cosa alguna añadida a su esencia. Pero su ser es eterno. Luego produjo a los ángeles desde la eternidad.

2. Todo lo que en un momento existe y en otro no, está sujeto al tiempo. Pero el ángel está por encima del tiempo, como se dice en el libro "De causis". Luego no hay un momento en que el ángel existe y otro en que no existe, sino que existe siempre.

3. San Agustín deduce la incorruptibilidad del alma de que por su entendimiento es capaz de la verdad. Mas así como la verdad es incorruptible, es también eterna. Luego la naturaleza intelectual del alma y del ángel no solamente es incorruptible, sino también eterna.

Por otra parte, en el libro de los Proverbios se dice en persona de la Sabiduría engendrada: "Túvome el Señor como principio de sus acciones ya antes de sus obras al principio". Pero, según hemos visto, los ángeles fueron creados por Dios. Luego en algún momento no existían.

[4] Prop.2: S.TH., lect.2.
[5] *Soliloq.* l.2 c.19: ML 32,901.

Respuesta. Sólo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo son eternos. Es éste un punto que la fe católica tiene por absolutamente indudable, y toda doctrina que se le oponga debe ser desechada como herética. En efecto, de tal manera produjo Dios a las criaturas, que las hizo "de la nada", esto es, "después que no habían sido nada" [109].

Soluciones. 1. El ser de Dios es también su querer, y, por tanto, el que Dios haya producido a los ángeles y a las demás criaturas por su ser no excluye que las haya producido por su voluntad. Pero la voluntad de Dios no produce a las criaturas por necesidad, como ya se ha dicho, y, por consiguiente, produjo las que quiso y cuando quiso.

2. El ángel está por encima del tiempo que mide el movimiento del cielo, ya que está sobre todos los movimientos de la criatura corporal. Pero, en cambio, no está por encima del tiempo que mide la sucesión de su ser después de no ser, ni del que mide la sucesión que hay en sus operaciones; y por esto dijo San Agustín que Dios "mueve a la criatura espiritual en el tiempo".

3. Los ángeles y las almas dotadas de inteligencia son incorruptibles en virtud de que tienen una naturaleza por la cual son capaces de la verdad; pero esta naturaleza no la tienen desde la eternidad, sino que Dios se la dió cuando quiso, y, por tanto, no se sigue que los ángeles existan desde la eternidad.

Respondeo dicendum quod solus Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est ab aeterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut haereticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas «ex nihilo» fecit, idest «postquam nihil fuerat».

Ad primum ergo dicendum quod esse Dei est ipsum eius velle. Per hoc ergo quod Deus produxit angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est (q.19 a.3; q.46 a.1). Et ideo produxit et quae voluit, et quando voluit.

Ad secundum dicendum quod angelus est supra tempus quod est numerus motus caeli: quia est supra omnem motum corporalis naturae. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse eius post non esse: et etiam quod est numerus successionis quae est in operationibus eius. Unde Augustinus dicit, VIII «Super Gen. ad litt.» [6], **quod «Deus movet creaturam spiritualem per tempus».**

Ad tertium dicendum quod angeli et animae intellectivae, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab aeterno; sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod angeli sint ab aeterno.

[6] C.20.22: ML 34,388-89.

ARTICULO 3

Utrum angeli sint creati ante mundum corporeum [a]

Si los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angeli fuerint creati ante mundum corporeum.

1. Dicit enim Hieronymus, «Super Epistolam ad Titum.» [7]**: «Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, ceterique ordines Deo servierunt?»—Damascenus etiam dicit, in II libro** [8]**: «Quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt angeli; ut Theologus dicit Gregorius»** [9]**: «Primum quidem excogitavit angelicas virtutes et caelestes, et excogitatio opus eius fuit».**

2. Praeterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab aeterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post aeternitatem.

3. Praeterea, plus distat natura angelica a natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam: unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,1: «In principio creavit Deus caelum et terram». Non au-

Dificultades. Parece que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo.

1. Dice San Jerónimo: "Aún no han transcurrido seis mil años de nuestro tiempo, pero ¿cuántos tiempos y cuántas sucesiones de siglos se deben suponer durante los cuales los ángeles, los tronos, las dominaciones y los demás órdenes han servido a Dios?"—Y el Damasceno, por su parte, escribe también: "Dicen algunos que los ángeles fueron engendrados antes de toda creación, como San Gregorio el Teólogo, cuando dice: "Pensó ante todo en las virtudes angélicas y celestiales, y el pensamiento fué su obra".

2. La naturaleza angélica ocupa el lugar medio entre la divina y la corpórea. Pero la naturaleza divina existe desde la eternidad, y la corpórea en el tiempo. Luego la naturaleza angélica fué hecha antes que el tiempo y después de la eternidad.

3. Más distancia hay entre la naturaleza angélica y la corpórea que entre dos naturalezas corporales. Pero unas naturalezas corporales fueron hechas antes que otras, por lo cual al principio del Génesis se describe la producción de las cosas en seis días. Luego con mayor razón fué hecha la naturaleza angélica antes que la corporal.

Por otra parte, en el primer versículo del Génesis se dice: "En el principio creó Dios el cielo y la tie-

[a] *Sent.* 2 d.2 q.1 a.3; *De pot.* q.3 a.18; op.23, *In Decret. I*; op. 15, *De angelis* c.17.

[7] *Super Tit.* 1,2: ML 26,560.
[8] *De fide orth.* c.3: MG 94,873.
[9] Orat.38, *In Theophania* n.9: MG 36,320.

rra". Pero esto no sería verdad si antes hubiera creado algo. Luego los ángeles no fueron creados antes que la naturaleza corpórea.

Respuesta. Acerca de esto encontramos en los santos doctores dos opiniones, pero la que parece más probable es que los ángeles fueron producidos a la vez que las criaturas corporales. La razón es porque los ángeles son una parte del universo, ya que ellos solos no constituyen un universo aparte, sino que tanto ellos como las criaturas corporales se reúnen para constituir un solo universo; y de esta verdad convence el orden de unas criaturas a otras. En efecto, el bien del universo consiste en el orden que las cosas guardan entre sí. Pero como ninguna parte es perfecta si se le separa del todo, no es probable que Dios, "cuyas obras son perfectas", como se dice en el Deuteronomio, crease por separado la naturaleza angélica antes que las demás criaturas.—A pesar de esto, no se debe considerar como errónea la opinión contraria, a causa sobre todo del parecer de San Gregorio Nacianceno, cuya autoridad en la doctrina cristiana es tanta, que, al decir de San Jerónimo, nadie ha osado jamás levantar calumnia a sus sentencias, como tampoco a los escritos de San Atanasio.

Soluciones. 1. San Jerónimo habla de acuerdo con la opinión de los doctores griegos, todos los cuales unánimemente piensan que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo.

2. Dios no es una parte del universo, sino que está por encima de él, reuniendo en sí toda la perfección del mundo de un modo más eminente. El ángel, en cambio, es parte del universo. Por tanto, no le es aplicable el razonamiento [110].

3. Todas las criaturas corporales tienen de común la materia, pero

tem hoc esset verum, si aliquid creasset antea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

Respondeo dicendum quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia: illa tamen probabilior videtur, quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quaedam pars universi: non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam: ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile ut Deus, cuius «perfecta sunt opera», ut dicitur Deut. 32,4, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit.—Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum; praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni (l.c.); cuius tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus [10] dicit.

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum graecorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem. Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum quod creaturae corporeae omnes sunt

[10] Vide RUFINUM, *Prol. in Orat. S. Greg. Naz.*; MG 35,306.

unum in materia: sed angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde, creata materia corporalis creaturae, omnia quodammodo sunt creata: non autem, creatis angelis, esset ipsum universum creatum.

Si vero contrarium teneatur (arg. «Sed contra») quod dicitur Gen. 1: «In principio creavit Deus caelum et terram», exponendum est, «in principio», idest «in Filio», vel «in principio temporis»: non autem «in principio», idest «ante quod nihil», nisi dicatur «ante quod nihil in genere corporalium creaturarum».

los ángeles no convienen en la materia con la criatura corporal. De donde se sigue que, producida la materia de la criatura corporal, fueron en cierto modo creados todos los cuerpos, y, en cambio, producidos los ángeles, no habría sido creado este universo.

Mas para el que siguiese la opinión contraria, el texto del Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra", puede exponerse así: "En el principio", esto es, "en el Hijo", o también, "en el principio del tiempo". Pero "en el principio" no habría de significar "antes de que nada existiese", a menos de añadir: "antes de que nada existiese en el género de las criaturas corpóreas".

ARTICULO 4

Utrum angeli sint creati in caelo empyreo [a]

Si los ángeles fueron creados en el cielo empíreo [111]

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli non sint creati in caelo empyreo.

1. Angeli enim sunt substantiae incorporeae. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III «Super Gen. ad litt.» [11], quod angeli fuerunt creati in superiori parte aëris. Non ergo in caelo empyreo.

3. Praeterea, caelum empyreum dicitur esse caelum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in caelo empyreo, non convenisset eis in superius caelum ascendere. Quod est contra id quod ex persona angeli peccantis dicitur Isaiae 14,13: «Ascendam in caelum».

Dificultades. Parece que los ángeles no fueron creados en el cielo empíreo.

1. Los ángeles son substancias incorpóreas. Pero la substancia incorpórea no depende del cuerpo en cuanto a su ser, y, por consiguiente, tampoco en cuanto a su producción. Luego los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo.

2. Dice San Agustín que los ángeles fueron creados en la parte superior del aire. Luego no en el cielo empíreo.

3. Cielo empíreo se llama al cielo supremo. Si, pues, los ángeles hubieran sido creados en el cielo empíreo, no les habría convenido subir a otro más alto, y esto se opone a lo que en persona del ángel pecador se dice en Isaías: "Subiré al cielo".

[a] Infra q.102 a.2 ad 1; *Sent.* 2 d.6 a.3; op.15, *De angelis* c.17.

[11] C.10: ML 34,284; l.8 c.10: ML 34,388.

Por otra parte, comentando el texto "en el principio creó Dios el cielo y la tierra", dice Estrabón: "Llama aquí cielo no al firmamento que vemos, sino al empíreo, o sea al igneo o intelectual, llamado así no por su ardor, sino por su resplandor, que, apenas hecho, fué llenado de ángeles.

Sed contra est quod Strabus dicit [12], super illud: «In principio creavit Deus caelum et terram» (Gen. 1,1): «Caelum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, idest igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum, angelis est repletum».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturae corporali praesident. Unde conveniens fuit quod angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturae corporeae praesidentes; sive id dicatur caelum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus [13] dicit quod supremum caelum est caelum angelorum, super illud Deut. 10,14: «Domini Dei tui est caelum, et caelum caeli».

Respuesta. Según hemos dicho, las criaturas corporales forman, junto con las espirituales, un solo universo. Por consiguiente, las criaturas espirituales fueron creadas de modo que dijesen algún orden a las corporales y presidiesen a todo el mundo corpóreo; y de aquí la conveniencia de que los ángeles fuesen creados en el cuerpo supremo, llámese cielo empíreo o llámese de otra manera, como rectores de toda la naturaleza corpórea. Y por esto San Isidoro, comentando aquel texto del Deuteronomio: "Del Señor, tu Dios, es el cielo y el cielo de los cielos", dice que el cielo supremo es el de los ángeles.

Soluciones. 1. Los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo porque dependan del cuerpo en cuanto a su ser o en cuanto a su producción, ya que Dios hubiera podido crear ángeles antes de haber producido ninguna criatura corporal, como sostienen muchos santos doctores, sino que fueron hechos en un lugar corpóreo para dar a entender el orden que dicen a la naturaleza corporal y también que por su virtud establecen contacto con los cuerpos [112].

Ad primum ergo dicendum quod angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse vel secundum suum fieri: potuisset enim Deus angelis ante totam creaturam corporalem creare, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo, ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora contingunt.

2. Tal vez San Agustín entienda por parte superior del aire la parte más alta del cielo, con el cual tiene el aire cierta afinidad por lo sutil y transparente que es.—O también que habla no de todos los ángeles, sino de los que pecaron, los cuales, en opinión de algunos, pertenecían a los órdenes inferiores, y

Ad, secundum dicendum quod Augustinus forte per supremam partem aëris intelligit supremam partem caeli, cum quo aër quandam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphanitatem.—Vel loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus.

[12] *Glossa ordin.* super Gen. 1,1: ML 113,68; cf. BEDAM, I *Hexaemeron:* ML 91,15.
[13] Vide *Gloss. ordin.:* ML 113,462; ISIDORUM, *De ord. creatur.* c.6: ML 83,927

Nihil autem prohibet dicere quod superiores angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturae corporeae creati; alii vero, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

no hay inconveniente en decir que los ángeles superiores, que tienen sobre todos los cuerpos un poder más soberano y universal, hayan sido producidos en la parte más alta de la criatura corpórea, y, en cambio, los otros, que tienen poderes más limitados, lo fuesen en los cuerpos inferiores.

Ad tertium dicendum quod loquitur ibi non de caelo aliquo corporeo, sed de caelo sanctae Trinitatis, in quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo aequiparari, ut infra (q.63 a.3) patebit.

3. En el texto alegado se habla no de cielo alguno corpóreo, sino del cielo de la Santísima Trinidad, al cual pretendió subir el ángel pecador cuando en cierto modo quiso ser equiparado con Dios, como adelante veremos.

INTRODUCCION A LA CUESTION 62

DE LA PERFECCION DE LOS ANGELES EN EL ESTADO DE GRACIA Y DE GLORIA

I. Razón e importancia de la cuestión

Considerada en la cuestión precedente la producción de los ángeles en su ser natural, síguese la consideración de los mismos respecto a aquellos dones gratuitos que han recibido de Dios y que los constituye en el orden sobrenatural. Y siendo las criaturas intelectuales más perfectas, superan al hombre en su perfección natural, y es lógico que, si el hombre por la perfección de su naturaleza es capaz de tener un fin sobrenatural al cual está ordenado, lo tengan también los ángeles. No otra cosa nos dice la fe al enseñarnos que todas las criaturas intelectuales están destinadas a ver la esencia de Dios, que es por ello último fin al cual deben dirigirse por su propia operación con la ayuda de la gracia.

No hay duda que conviene a los ángeles lo que en la cuestión 12 de esta *primera parte* de la SUMA y en otros lugares se dice de la ordenación de la criatura intelectual a la visión sobrenatural de Dios.

Entran aquí en juego conceptos importantísimos que hay que tener presentes, y, si se quiere llegar a una perfecta inteligencia de la cuestión en sí misma, así como del orden de los artículos, no puede perderse de vista lo que se entiende por orden sobrenatural, del que la fe nos habla y la Iglesia nos propone, el cual incluye en sí la gracia y el mérito.

El mismo nombre indica que sobrenatural es lo que está sobre la naturaleza (véanse las diversas acepciones de naturaleza en 3 q.2 a.1), y, por consiguiente, más allá y por encima de lo natural. Natural es a un ser todo lo que constituye su esencia o dimana y nace de ella ya constituída, o también cuanto puede conseguir un ser por el uso de sus propias fuerzas, que en último término será aquello a que naturalmente se ordena y que es necesario en algún modo para la consecución de su fin natural.

Orden natural será, pues, la disposición apta de las perfecciones naturales entre sí y con relación a su propio fin. Y el orden sobrenatural para las criaturas intelectuales será la apta disposición de todo lo que sobrepase sus fuerzas y exigencias naturales, es decir, la participación y comunicación de lo divino a la naturaleza creada.

Ahora bien, nos enseña la fe que esta comunicación de lo divino a la naturaleza intelectual, además del modo especialísimo que constituye la unión hipostática en el misterio sublime de la encarnación del Verbo, tiene también lugar de otras dos maneras: una *perfecta,* en la cual Dios se muestra a sí mismo abiertamente por la manifestación inmediata de su esencia y la fruición que de ella dimana, que constituye la visión beatífica, facial e intuitiva de Dios; y otra *imperfecta,* por la que da gratuitamente a las criaturas intelectuales los dones que están sobre las exigencias de esas mismas criaturas, dones que se ordenan a merecer la vida eterna primero y a la posesión y fruición de ella después en la gloria.

Estos dones sobrenaturales pueden superar las fuerzas y exigencias de la naturaleza intelectual, bien sea por razón sólo del principio de que proceden y el modo como se comunican (v. gr., la ciencia infusa), o también por razón del principio y del término, cual sucede con la gracia y las virtudes teologales y más aún con la gloria.

Supuesta la elevación de los ángeles al orden sobrenatural, la presente cuestión trata de determinar cuál sea el estado de los ángeles desde su creación con relación a ese fin sobrenatural, teniendo en cuenta la naturaleza del fin y la perfección natural del ángel; por lo que Santo Tomás acertadamente la intitula *de la perfección* y no de la producción de los ángeles en el estado de gracia y de gloria. La perfección natural propia la tiene el ángel por su creación, mas la otra debe recibirla gratuitamente, dependiendo de la libre voluntad del Creador el tiempo y el modo, ya que la naturaleza no puede exigirla en modo alguno y se halla con relación a ella como algo imperfecto que así recibe la plenitud de la perfección.

II. Orden y conexión de los artículos

La gloria o gracia consumada tiene absolutamente para la criatura intelectual la razón de fin, que la constituye en la posesión de la bienaventuranza perfecta; y lo primero que cabe preguntar es si los ángeles fueron creados en estado de gloria (a.1). Negado lo cual y supuesto que ahora algunos la poseen, debe averiguarse cómo la consiguieron (a.2-5) y cómo la poseen una vez conseguida (a.6-9).

Cómo la consiguieron queda determinado estableciendo la necesidad de la gracia para ello (a.2), que debió preceder a la consecución de la gloria, y por eso se determina cuándo se les dió (a.3). Mas, siendo la gracia principio de mérito en orden a la gloria y como germen de la misma, se establece primero el orden de causalidad y sucesión por parte de ese principio (a.4) y por parte de la operación de los ángeles (a.5).

Sobre cómo la poseen, compara Santo Tomás primeramente el grado de gloria con la perfección natural de la esencia angélica (a.6); a continuación lo compara con la operación natural de los mismos ángeles respecto a la verdad y el bien (a.7) y con lo que se opone a la posesión de la gloria, que es el pecado (a.8), terminando por considerar esa misma posesión de la bienaventuranza y su estado invariable en cuanto a lo que esencialmente la constituye, que no puede ser ya para quienes la poseen objeto de mérito (a.9).

He aquí estos diversos aspectos ordenados esquemáticamente:

- Los ángeles respecto a la gloria pueden considerarse .
  - A) Antes de poseerla (a.1-5) ..
    - *a)* En qué estado fueron creados respecto a ella (a.1).
    - *b)* Cuándo y cómo consiguieron la gloria .....
      1) Mediante la gracia (a.2).
      2) Cuándo se les dió la gracia (a.3).
      3) Si la gloria se les dió simultáneamente con la gracia o después (a.4).
      4) Cuándo se les dió la gloria (a.5).
  - B) Después de conseguirla (a.6-9) ...
    - *a)* Si se les dió según los grados de su perfección natural (a.6).
    - *b)* Si en la gloria permanece el conocimiento y amor naturales (a.7).
    - *c)* Si en el estado de gloria pueden los ángeles pecar (a.8).
    - *d)* Si puede aumentar su gloria (a.9).

CUESTION 62

(In novem articulos divisa)

De perfectione angelorum in esse gratiae et gloriae

De la perfección de los ángeles en el ser de la gracia y de la gloria

Conforme a nuestro plan, debemos tratar ahora de cómo fueron producidos los ángeles en el ser de la gracia y de la gloria, y en esta materia se han de averiguar nueve cosas:

Primera: si los ángeles fueron bienaventurados en su creación.

Segunda: si necesitaron de la gracia para volverse a Dios.

Tercera: si fueron creados en gracia.

Cuarta: si merecieron su bienaventuranza.

Quinta: si alcanzaron la bienaventuranza inmediatamente después de haberla merecido.

Sexta: si recibieron la gracia y la gloria conforme a sus dotes naturales.

Séptima: si permaneció en ellos el conocimiento y el amor natural después de haber conseguido la gloria.

Consequenter investigandum est quomodo angeli facti sunt, in esse gratiae vel gloriae (cf. q.61 introd.). Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum angeli fuerint in sua creatione beati.

Secundo: utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur.

Tertio: utrum fuerint creati in gratia.

Quarto: utrum suam beatitudinem meruerint.

Quinto: utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint.

Sexto: utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint.

Septimo: utrum post consecutionem gloriae remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis.

Octavo: utrum postmodum potuerint peccare.

Nono: utrum post adeptionem gloriae potuerint proficere.

Octava: si después pudieron pecar.

Novena: si después de haber alcanzado la gloria pudieron progresar.

ARTICULO 1

Utrum angeli fuerint in sua creatione beati [a]

Si los ángeles fueron bienaventurados en su creación

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli fuerint creati beati.

1. Dicitur enim in libro «De ecclesiasticis dogmatibus» [1], quod «angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent». Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

2. Praeterea, natura angelica est nobilior quam creatura corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suae creationis fuit creata formata et perfecta; nec informitas praecessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit, I «Super Gen. ad litt.» [2]. Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed eius formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Praeterea, secundum Augustinum, «Super Gen. ad litt.» [3], ea quae leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt: et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum eius expositionem [4], «mane» fuit cognitio angelica secundum quam cognoverunt Verbum et res in Verbo. Ergo statim a principio creationis cognoverunt Verbum et res in Verbo. Sed angeli beati sunt per hoc quod Verbum vi-

Dificultades. Parece que los ángeles fueron creados en estado de bienaventuranza.

1. En el libro "De ecclesiasticis dogmatibus" se dice: "Los ángeles que perseveraron en la bienaventuranza en que fueron creados no tienen por naturaleza el bien que poseen". Luego los ángeles fueron creados en el estado de bienaventuranza.

2. La naturaleza angélica es más noble que la criatura corporal. Pero la criatura corporal salió formada y perfecta desde el momento de su creación, y en ella la informidad no precedió a la formación con anterioridad de tiempo, sino sólo de naturaleza, como dice San Agustín. Luego tampoco creó Dios la naturaleza angélica informe e incompleta. Pero su formación y perfección consiste en la bienaventuranza, que le hace gozar de Dios. Luego fué creada en estado de bienaventuranza.

3. Según San Agustín, las cosas que se lee haber sido hechas con la obra de los seis días fueron hechas simultáneamente, y en este caso es forzoso que aquellos seis días hayan existido juntamente desde el principio de la creación de los seres. Pero, según su comentario, en aquellos seis días la "mañana" fué el conocimiento por el cual los ángeles conocieron al Verbo y las cosas en el Verbo. Luego conocieron el Verbo y las cosas en el Verbo desde el primer momento de su creación. Pero los ánge-

[a] *Sent.* 2 d.4 a.1.

[1] GENNADIUS, c.59: ML 58,995.
[2] C.15: ML 34,157; cf. l.5 c.5: ML 34,326.
[3] L.4 c.34: ML 34,319; l.5 c.5; ML 34,326.
[4] L.4 c.22: ML 32,312.

les son bienaventurados precisamente porque ven el Verbo. Luego desde el primer momento de su creación fueron bienaventurados.

Por otra parte, de esencia de la bienaventuranza es la estabilidad y la confirmación en el bien. Pero los ángeles no fueron confirmados en el bien en el momento de haber sido creados, como lo demuestra la caída de algunos. Luego no fueron bienaventurados en su creación.

Respuesta. Con el nombre de bienaventuranza se entiende la perfección última de la naturaleza racional o intelectual, y de aquí viene que se desee naturalmente, ya que todo ser desea naturalmente su última perfección. Pero la naturaleza racional o intelectual tiene dos perfecciones últimas. Una, la que puede alcanzar con sus fuerzas naturales, y que de algún modo [113] puede llamarse bienaventuranza o felicidad; y por esto dice Aristóteles que el acto más perfecto de la contemplación humana por el cual se puede contemplar en esta vida el inteligible supremo, que es Dios, constituye la suprema felicidad del hombre. Mas por encima de esta felicidad hay otra que esperamos para más adelante, por la cual "veremos a Dios tal cual es", y ésta, según hemos dicho, excede a las fuerzas naturales de todo entendimiento creado.

Por consiguiente, se ha de decir que, respecto a la primera bienaventuranza, o sea a la que el ángel pudo alcanzar con las fuerzas de su naturaleza, fué creado bienaventurado, porque el ángel no adquiere esta perfección por medio de movimientos discursivos, como sucede al hombre, sino que, en virtud de la dignidad de su naturaleza, la tiene al momento, según hemos dicho.—Pero la última bienaventuranza, la que excede a las fuerzas naturales, no la obtuvieron los ángeles desde el primer

dent. Ergo statim a principio suae creationis angeli fuerunt beati.

Sed contra, de ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono: quod casus quorundam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

Respondeo dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae: et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem, quam potest assequi virtute suae naturae: et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles[5] perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua «videbimus Deum sicuti est» (I Io. 3,2). Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, ut supra (q.12 a.4) ostensum est.

Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionem huiusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo: sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem, ut supra (q.58 a.3) dictum est. Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt: quia haec beatitudo non est ali-

[5] *Ethic.* 10 c.7 n.1; c.8 n.7 (Bk 1177a12-78b23); S.Th., lect.10 n.2080-85; lect.11 n.2121-25.

quid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam angelus habuit in statu innocentiae.

Ad secundum dicendum quod creatura corporalis statim in principio suae creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur: unde, secundum Augustinum[6], germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terrae. Et similiter creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae; non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum quod angelus duplicem habet Verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriae: naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriae, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit angelus res in Verbo: sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriae perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit angelo a principio suae creationis: secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et haec proprie dicitur cognitio matutina.

momento de su creación, porque no es cosa que pertenezca a la naturaleza, sino que es el fin de la naturaleza, por lo cual no debieron tenerla súbitamente desde el principio.

Soluciones. 1. En el texto alegado, la bienaventuranza se toma en el sentido de la perfección natural que tuvo el ángel en el estado de inocencia.

2. La criatura corporal no puede tener repentinamente, desde el principio de su creación, la perfección que adquiere por sus operaciones; y por esto San Agustín opina que la germinación de las plantas no se produjo al principio de la obra de los seis días, en los cuales no se confió a la tierra más que la virtud germinativa. Y por razón análoga, la criatura angélica tuvo desde el principio de su creación la perfección que corresponde a su naturaleza, pero no la que debe adquirir por su operación.

3. El ángel posee un doble conocimiento del Verbo: el natural y el de la gloria. Con el natural conoce al Verbo por su imagen, reflejada en la propia naturaleza, y con el de la gloria conoce al Verbo por la esencia del Verbo. Conoce asimismo las cosas en el Verbo por uno y otro conocimiento, pero por el natural con conocimiento imperfecto, y, en cambio, por el de la gloria con conocimiento perfecto. Por consiguiente, el ángel tuvo el primer conocimiento de las cosas en el Verbo desde el principio de su creación, pero el segundo no lo tuvo hasta que fué de hecho bienaventurado por su conversión al bien, y éste es el propiamente llamado conocimiento matutino [114].

[6] *De Gen. ad litt.* l.5 c.4.5: ML 34,324-38; c.23: ML 34,374.

ARTICULO 2

Utrum angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum [a]

Si el ángel necesita de la gracia para volverse a Dios

Dificultades. Parece que el ángel no necesita de la gracia para volverse a Dios.

1. Para lo que naturalmente se puede hacer no es necesaria la gracia. Pero el ángel puede naturalmente volverse a Dios, porque, según hemos dicho, ama a Dios con amor natural. Luego no necesita de la gracia para volverse a Dios.

2. Sólo para lo que es difícil se necesita auxilio. Pero volverse a Dios no es difícil para el ángel, puesto que nada hay en él que se oponga a tal conversión. Luego no necesita del auxilio de la gracia para volverse a Dios.

3. Volverse a Dios es prepararse para la gracia, y por esto dice el profeta Zacarías: "Volveos a mí, y yo me volveré a vosotros". Pero nosotros no tenemos necesidad de la gracia para prepararnos para la gracia, porque esto sería encaminarse al infinito. Luego el ángel no necesita de la gracia para volverse a Dios.

Por otra parte, el ángel llegó a la bienaventuranza por su conversión a Dios. Si, pues, para convertirse a Dios no hubiera necesitado de la gracia, síguese que no necesitó la gracia para alcanzar la vida eterna, y esto se opone a las palabras del Apóstol: "La gracia de Dios es la vida eterna".

Respuesta. Los ángeles necesitaron de la gracia para convertirse a Dios en cuanto es objeto de la bienaventuranza. Según hemos dicho, el

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

1. Ad ea enim quae naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter angelus convertitur in Deum: quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra (q.60 a.5) dictis patet. Ergo angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

2. Praeterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio, quae sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile angelo; cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiae ad hoc quod converteretur in Deum.

3. Praeterea, converti ad Deum est se ad gratiam praeparare: unde Zach. 1,3, dicitur: «Convertimini ad me, et ego convertar ad vos». Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus: quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

Sed contra, per conversionem ad Deum angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam aeternam. Quod est contra illud Apostoli, Rom. 6.23: «Gratia Dei vita aeterna».

Respondeo dicendum quod angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum, prout est obiectum beatitudinis. Sicut enim superius (q.60 a.2) dictum est, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem, sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis: unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva.

Ostensum est autem supra (q.12 a.4), cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est quod angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiae.

Ad primum ergo dicendum quod angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suae essentiae visionem.

Ad secundum dicendum quod «difficile» est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem. Et tunc, si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur «difficile»; si autem nullo modo, dicitur «impossibile», sicut impossibile est hominem volare.—Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem po-

[a] *Sent.* 2 d.5 q.2 a.1

movimiento natural de la voluntad es el principio de todo lo que queremos. Pero la inclinación natural de la voluntad tiene por objeto lo conveniente según la naturaleza. Por consiguiente, si alguna cosa está por encima de la naturaleza, no puede la voluntad tender a ella como no sea auxiliada por algún principio sobrenatural. Esto vemos, por ejemplo, en el fuego, que tiene inclinación natural a calentar y a producir fuego; pero el producir carne sobrepasa su virtud natural, y por eso no tiene inclinación ninguna a hacerlo, si no es en calidad de instrumento movido por el alma nutritiva.

Ahora bien, dijimos, cuando hablábamos del conocimiento de Dios, que ver a Dios por esencia, en lo que consiste la última bienaventuranza de la criatura racional, está por encima de la naturaleza de todo entendimiento creado; de donde se sigue que la criatura racional no puede tener ordenado el movimiento de su voluntad a esta bienaventuranza sino en cuanto es movida por un agente sobrenatural, y esto es precisamente lo que llamamos auxilio de la gracia. Por consiguiente, se ha de decir que el ángel no puede volverse a esta bienaventuranza por su voluntad más que con el auxilio de la gracia.

Soluciones. 1. El ángel ama naturalmente a Dios en cuanto es principio del ser natural, y aquí hablamos de la conversión a Dios en cuanto da la bienaventuranza por la visión de su esencia.

2. "Difícil" es lo superior a una determinada potencia. Pero esto puede ocurrir de dos maneras. Una, porque sea superior a la potencia según su orden natural, y en este caso lo que se puede conseguir con algún auxilio se llama simplemente "difícil", y si de ningún modo se puede alcanzar, se llama "imposible"; y así es imposible que el hombre vuele.—La otra es porque sea superior a la potencia, no en cuanto a su or-

den natural, sino a causa de algún impedimento que haya en ella, y así, por ejemplo, el hecho de elevarse no se opone al orden natural de la potencia motriz del alma, que de por sí puede moverse en todas direcciones, pero se halla impedida por el peso del cuerpo, y de aquí que para el hombre sea difícil el subir.—Por consiguiente, volverse a la última bienaventuranza es difícil para el hombre, porque ella sobrepuja a su naturaleza, y también porque el hombre tiene en sí obstáculos que provienen de la corrupción del cuerpo y de la infección del pecado, y, en cambio, para el ángel es difícil solamente, porque es sobrenatural [115].

3. Todo movimiento de la voluntad hacia Dios puede llamarse conversión, y, por consiguiente, hay tres géneros de conversión a Dios. La primera, por el amor perfecto, y ésta es la que tiene la criatura que goza de Dios, y para ello se requiere la gracia consumada.—Segunda, la que merece la bienaventuranza, y para ésta se requiere la gracia habitual, que es el principio del merecimiento.—La tercera conversión es aquella por la cual alguien se prepara para obtener la gracia, y para ésta no se exige la gracia habitual, sino una operación de Dios volviendo al alma hacia sí, conforme a las palabras del libro de las Lamentaciones: "Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos". Por consiguiente, no hay proceso al infinito.

tentiae, sed propter aliquod impedimentum potentiae adiunctum. Sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae, quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem: sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere.—Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

Ad tertium dicendum quod quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae iam Deo fruentis. Et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata.—Alia conversio est, quae est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quae est merendi principium. Tertia conversio est, per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam. Et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ut., 21: «Converte nos, Domine, ad te, et convertemur». Unde patet quod non est procedere in infinitum.

ARTICULO 3

Utrum angeli sint creati in gratia [a]

Si los ángeles fueron creados en gracia

Dificultades. Parece que los ángeles no fueron creados en gracia.

1. Dice San Agustín que la naturaleza angélica primeramente fué

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angeli non sint creati in gratia.

1. Dicit enim Augustinus, II «Super. Gen. ad litt.» [7], quod an-

[a] *Sent.* 2 d.4 a.3.

[7] C.8: ML 34,269; cf. l.1 c.3.4.9: ML 34,247-51; l.3 c.20: ML 34,292.

gelica natura primo erat informiter creata, et «caelum» dicta: postmodum vero formata est, et «lux» appellata. Sed haec formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

2. Praeterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset nullus angelus fuisset a Deo aversus.

3. Praeterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sint in gratia: sed primo in natura tantum; postea autem adepti sunt gratiam; et ultimo facti sunt beati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII «De civ. Dei.» [8]: «Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, idest cum amore casto quo illi adhaerent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam?»

Respondeo dicendum quod, quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam [9] dicentibus quod creati sunt angeli in naturalibus tantum, aliis [10] vero quod sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis Sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae, creatura sub Deo operante, sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, «Super Gen. ad litt.» [11]; sicut arbores et animalia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sic-

creada informe y llamada "cielo", y después fué formada y llamada "luz". Pero esta formación fué obra de la gracia. Luego los ángeles no fueron creados en gracia.

2. La gracia inclina a la criatura racional a Dios. Si, pues, los ángeles hubieran sido creados en gracia, ninguno se habría apartado de Dios.

3. La gracia ocupa el lugar medio entre la naturaleza y la gloria. Pero los ángeles no fueron bienaventurados en su creación. Luego parece que tampoco fueron creados en gracia, sino que primeramente lo fueron en su naturaleza pura, después consiguieron la gracia y, por último, alcanzaron la gloria.

Por otra parte, dice San Agustín: "¿Quién hizo la buena voluntad de los ángeles sino aquel que los creó con la voluntad que tienen, o sea con el casto amor con que se adhieren a El, dándoles la naturaleza e infundiéndoles al mismo tiempo la gracia?" [116].

Respuesta. Si bien en esta materia hay diversidad de opiniones, ya que, según unos, los ángeles fueron creados en estado de naturaleza pura, y, según otros, en estado de gracia, lo que parece más probable y lo que está más en armonía con la doctrina de los santos es que fueron creados en estado de gracia santificante. En efecto, vemos que todo lo que en el transcurso del tiempo fué producido por obra de la providencia divina con la intervención de la criatura, obrando bajo la acción de Dios, en la primera producción de las cosas, fué hecho según ciertas razones seminales, como dice San Agustín, y esto sucedió con los árboles, con los animales, etcétera. Pero no cabe duda que la

[8] C.9: ML 41,357.

[9] GUILELMUS ALTISSIOD., II *Summa aur.* tr.1 c.1; ALEX. HALENS., *Summa Theol.* I-2 n.100; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.4 a.1 q.2; HUGO DE S. VICT., I *De sacram.* p.5.ª c.19: ML 176,254; MAGISTR. *Sent.* 2 d.3 c.4; d.4.

[10] PRAEPOSITINUS, *Summa* II (Ms. fol.88 D); ALBERT. MAGN., *In Sent* 2 d.3 a.1; — Cf. infra q.95 a.1.

[11] L.8 c.3: ML 34,374; cf. 15 c.4.23: ML 34,324.338

gracia santificante es con respecto a la bienaventuranza lo que la razón seminal respecto a su efecto natural, y por esto en la primera Epístola de San Juan se llama a la gracia "simiente de Dios". Luego así como, de acuerdo con la opinión de San Agustín, se admite que en la primera producción de la criatura corporal fueron en el acto depositadas en ella las razones seminales de todos los efectos naturales, así también los ángeles fueron creados en gracia desde el primer momento [117].

Soluciones. 1. La informidad del ángel puede entenderse, o bien comparándola con la formación de la gloria, y en este caso la informidad precedió con duración de tiempo a la formación, o con la formación de la gracia, y entonces no hubo prioridad de tiempo, sino sólo de naturaleza, cosa que el propio San Agustín admite para la formación del mundo corporal.

2. Toda forma inclina a su sujeto conforme al modo de su naturaleza. Pero el modo natural de la naturaleza intelectual es que tienda libremente a lo que quiere, y, por tanto, la inclinación de la gracia no impone necesidad, sino que quien la posee puede no usar de ella y pecar.

3. Si bien la gracia ocupa un lugar medio entre la naturaleza y la gloria, sin embargo, en la naturaleza creada, la gloria no debió coexistir en el orden del tiempo con la naturaleza, porque es el fin de la operación de la misma naturaleza auxiliada por la gracia. La gracia, en cambio, no es el fin de la operación, porque no procede de ella, sino que es el principio del bien obrar, y, por tanto, fué conveniente que se infundiese al dar la naturaleza [118].

ut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem: unde I Io. 3,9, gratia «semen Dei» nominatur. Sicut igitur, secundum opinionem Augustini, ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt in seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim a principio sunt angeli creati in gratia.

Ad primum ergo dicendum quod informitas illa angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriae: et sic praecessit tempore informitas formationem. Vel per comparationem ad formationem gratiae: et sic non praecessit ordine temporis, sed ordine naturae; sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit [12].

Ad secundum dicendum quod omnis forma inclinat suum subiectum secundum modum naturae eius. Modus autem naturalis intellectualis naturae est, ut libere feratur in ea quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare.

Ad tertium dicendum quod, quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturae, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura: quia est finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus; sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

[12] *De Gen. ad litt.* l.1 c.15: ML 34,257; l.5 c.5: ML 34,326.

ARTICULO 4

Utrum angelus beatus suam beatitudinem meruerit [a]

Si el ángel bienaventurado mereció su bienaventuranza [119]

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angelus beatus suam beatitudinem non meruerit.

1. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Praeterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Praeterea, si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante: quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum. Nec etiam post: quia sic etiam modo mereretur: quod videtur esse falsum, quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gratiae; quod est inconveniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra, Apoc. 21,17, dicitur quod «mensura angeli», in illa caelesti Ierusalem, est «mensura hominis». Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque angelus.

Respondeo dicendum quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est natura, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit.

Dificultades. Parece que el ángel bienaventurado no mereció su bienaventuranza.

1. El mérito proviene de la dificultad del acto meritorio. Pero los ángeles no experimentaron dificultad ninguna para obrar bien. Luego sus buenas obras no fueron meritorias.

2. Lo que es natural no se merece. Pero en el ángel es natural el que se vuelva a Dios. Luego por ello no mereció la bienaventuranza.

3. Si el ángel bienaventurado mereció su bienaventuranza, o la mereció antes de tenerla o después. Pero antes no, porque antes, en opinión de muchos, no tuvo la gracia, sin la cual no hay mérito alguno. Después tampoco, porque, si así fuese, continuaría mereciendo todavía, y esto parece falso, porque en esta hipótesis el ángel inferior podría por sus merecimientos alcanzar el grado del ángel superior, y así no serían estables las diferencias entre los grados de gracia, cosa inadmisible. Luego el ángel bienaventurado no mereció su bienaventuranza.

Por otra parte, en el Apocalipsis se dice que "la medida del ángel—en la bienaventuranza celestial—es la medida del hombre". Pero el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza si no es por el mérito. Luego tampoco el ángel.

Respuesta. Sólo en Dios es natural la bienaventuranza perfecta, porque en El son una misma cosa ser y ser bienaventurado, y, en cambio, en la criatura ser bienaventurada no es la naturaleza, sino el último fin. Cada uno de los seres logra el

[a] *Sent.* 2 d.5 q.2 a.2; *Quodl.* 9 q.4 a.3.

fin último por su operación, y la operación que conduce al fin, o bien lo produce, cuando no excede a la virtud del que obra para alcanzarlo, que es como la medicación produce la salud, o bien lo merece, cuando el fin excede la virtud del que obra para alcanzarlo, y, por tanto, lo espera de la donación de otro. Pero la última bienaventuranza excede, según hemos visto, a la naturaleza angélica y a la humana. Por consiguiente, tanto el ángel como el hombre merecen su bienaventuranza.

Ahora bien, si el ángel fué creado en gracia, sin la cual no hay mérito alguno, no se encuentra dificultad en admitir que mereció su bienaventuranza.—Y esto mismo puede decir todo el que admita que el ángel poseyó, de la manera que sea, la gracia antes que la gloria.

Pero, si no poseyó la gracia antes de ser bienaventurado, es necesario decir que alcanzó la bienaventuranza sin méritos, que es como nosotros alcanzamos la gracia, y esto se opone al concepto de bienaventuranza, que tiene razón de fin y "es premio de la virtud", como dice incluso el Filósofo.—O decir, como opinan otros, que los ángeles merecieron la bienaventuranza por el ejercicio de los ministerios divinos en que se emplearon después de ser bienaventurados, lo cúal se opone al concepto de mérito, ya que el mérito tiene razón de camino que conduce al fin, y a nadie que está en el término le compete moverse para alcanzarlo, por lo cual nadie merece lo que ya posee.—O, por último, sería necesario decir que el mismo acto de conversión a Dios, en cuanto procede del libre albedrío, es meritorio, y en cuanto alcanza el fin, es goce beatífico. Pero tampoco esto parece aceptable, porque el libre albedrío no es causa suficiente del mérito, por lo cual el acto no puede ser meritorio en cuanto procede del libre albedrío, sino en cuanto está informado por la gracia, y no puede estar informado a la vez por la gracia imperfecta, que es el principio del merecer, y por la perfecta, que es el principio del gozar, por lo que no parece posible que al mismo tiempo goce y merezca su gozo [120].

Por consiguiente, lo más acertado es decir que el ángel, antes de ser bienaventurado, poseyó la gracia, por la cual mereció la bienaventuranza.

Soluciones. 1. La dificultad para obrar bien no proviene en los ángeles de ninguna contrariedad o impedimento de su virtud natural, sino de que algunas obras buenas están más allá del alcance de las fuerzas de su naturaleza.

2. El ángel no mereció la bienaventuranza por su conversión natural a Dios, sino por el movimiento de la caridad, que procede de la gracia.

3. Y de este modo se resuelve también la tercera dificultad.

Quae quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis: vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit naturam angelicam et humanam, ut ex dictis (a.1; q.12 a.4) patet. Unde relinquitur quod tam homo quam angelus suam beatitudinem meruerit.

Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit. — Et similiter si quis diceret quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam.

Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quae habet rationem «finis», et est «praemium virtutis», ut etiam Philosophus dicit, in I «Ethic.» [13].**—Vel oportet dicere quod angeli merentur beatitudinem per ea quae iam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt. Quod tamen est contra rationem meriti: nam meritum habet rationem viae ad finem, ei autem qui iam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur quod iam habet.—Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens: quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus; non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur.**

Et ideo melius dicendum est quod gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum ergo dicendum quod difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis; sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturae.

Ad secundum dicendum quod conversione naturali angelus non meruit beatitudinem, sed conversione caritatis, quae est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in c).

[13] C.7 n.4 (Bk 1097a34); c.9 n.3 (Bk 1099b16): S.Th., lect.14 n.169. Cf. Magistrum *Sent.* 2 d.5 c.6; Albert. Magn., ibid. a.7.

ARTICULO 5

Utrum angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit

Si el ángel alcanzó la bienaventuranza inmediatamente después de un acto meritorio

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit.

1. Difficilius enim est homini bene operari quam angelo. Sed homo non praemiatur statim post unum actum. Ergo neque angelus.

2. Praeterea, angelus statim in principio suae creationis, et in instanti, actum aliquem habere potuit: cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suae creationis moveri incipiant, et si motus corporis in instanti esse posset, sicut opera intellectus et voluntatis, in primo instanti suae generationis motum haberent. Si

Dificultades. Parece que el ángel no alcanzó la bienaventuranza inmediatamente después de un acto meritorio.

1. Obrar bien es más difícil para el hombre que para el ángel. Pero el hombre no recibe el premio en cuanto ejecuta un acto meritorio. Luego tampoco el ángel.

2. Desde el principio de su creación pudo el ángel haber efectuado un acto meritorio inmediatamente y en un instante, puesto que hasta los cuerpos naturales empiezan a moverse en el mismo instante de su creación, y si su movimiento pudiera ser instantáneo, como el de la inteligencia y el de la voluntad, ten-

drían movimiento desde el primer instante de su generación. Si, pues, el ángel mereció la bienaventuranza con un solo movimiento de su voluntad, la mereció en el primer instante de su creación, y, por consiguiente, si su bienaventuranza no se retrasó, fué bienaventurado desde el primer instante.

3. Entre las cosas que mucho distan es necesario que haya otras muchas intermedias. Pero el estado de bienaventuranza de los ángeles dista mucho de su estado de naturaleza, y entre ambos está el mérito. Luego fué necesario que llegase a la bienaventuranza pasando por muchos medios.

Por otra parte, el ángel y el alma humana están igualmente ordenados a la bienaventuranza, y por esto se promete a los santos la igualdad con los ángeles. Pero si el alma separada del cuerpo ha merecido la bienaventuranza, la consigue inmediatamente, a menos que se interponga algún impedimento. Luego, por la misma razón, también el ángel. Pero el ángel inmediatamente después del primer acto de caridad mereció la bienaventuranza. Luego, como en él no hay impedimento alguno, la alcanzó al momento por un solo acto meritorio.

Respuesta. Después que el ángel ejercitó el primer acto de caridad por el que mereció la bienaventuranza, fué inmediatamente bienaventurado. La razón es porque la gracia perfecciona a la naturaleza según el modo de cada naturaleza, ya que toda perfección es recibida en el sujeto perfectible según su modo. Pero, conforme hemos visto, lo propio de la naturaleza angélica es que no adquiere su perfección natural por discurso, sino que la obtiene al momento por naturaleza. Luego por lo mismo que el ángel, en virtud de su naturaleza, dice orden a su perfección natural, así también en virtud del mérito dice orden a la gloria, y, por tanto, consiguió la bien-

ergo angelus per unum motum suae voluntatis beatitudinem meruit in primo instanti suae creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Praeterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multum distat a statu naturae eorum: medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa media angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed contra, anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur: unde Sanctis promittitur aequalitas angelorum (Lc. 20,36). Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et angelus. Sed statim in primo actu caritatis habuit meritum beatitudinis. Ergo, cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

Respondeo dicendum quod angelus post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra (q.58 a.3) ostensum est. Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta.—Meritum autem beatitudinis, non solum in angelo, sed etiam

in homine esse potest per unicum actum: quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum caritate informatum, angelus beatus fuit.

Ad primum ergo dicendum quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo.

Ad secundum dicendum quod angelus est supra tempus rerum corporalium: unde instantia diversa in his quae ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruitio; cum unus sit gratiae imperfectae, et alius gratiae consummatae. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum quod de natura angeli est, quod statim perfectionem consequatur ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

aventuranza inmediatamente después de haberla merecido.—Pero no solamente el ángel, sino también el hombre puede merecer la bienaventuranza con un solo acto, ya que la merece por cada acto informado por la caridad. Luego inmediatamente después de un acto informado por la caridad, el ángel fué bienaventurado [121].

Soluciones. 1. El hombre, debido a su naturaleza, no es capaz, como el ángel, de alcanzar al momento su última perfección, y por esto, para merecer la bienaventuranza, le ha sido dado un camino más largo que al ángel.

2. El ángel está por encima del tiempo de las cosas corporales. Por tanto, en el ángel los instantes no se entienden más que según la sucesión de sus operaciones. Pero el acto de merecer la bienaventuranza no pudo ser en ellos simultáneo con el de ser bienaventurados, que consiste en la fruición, ya que uno es acto de la gracia imperfecta, y el otro, de la gracia consumada. Por consiguiente, es necesario admitir diversos instantes, en uno de los cuales merecieron la bienaventuranza y en el otro fueron bienaventurados [122].

3. Lo propio de la naturaleza del ángel es que adquiere al momento la perfección a que está ordenada, por lo cual no necesita más que un solo acto meritorio, que, por lo mismo, puede llamarse medio, ya que por él se ordena el ángel a la bienaventuranza [123].

ARTICULO 6

Utrum angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium [a]

Si los ángeles alcanzaron la gracia y la gloria según la cantidad de sus dotes naturales

Dificultades. Parece que los ángeles no alcanzaron la gracia y la gloria en proporción a sus dotes naturales.

1. La gracia depende de la mera voluntad de Dios. Luego la cantidad de gracia depende de la voluntad divina y no de la cantidad de dotes naturales.

2. Más cerca de la gracia parece estar el acto del hombre que su naturaleza, ya que el acto humano es preparatorio para la gracia. Pero la gracia "no proviene de las obras", como dice el Apóstol. Luego con mucha menos razón la cantidad de gracia de los ángeles será debida a la cantidad de sus dotes naturales.

3. El hombre y el ángel están igualmente ordenados a la bienaventuranza y a la gracia. Pero el hombre no recibe más gracia por tener mejores dotes naturales. Luego tampoco el ángel.

Por otra parte, dice el Maestro: "Los ángeles, que fueron creados con naturaleza más sutil y entendimiento más perspicaz, fueron también dotados con mayores dones de gracia".

Respuesta. Es razonable suponer que los ángeles recibieron los dones de la gracia y la perfección de la bienaventuranza conforme al grado de su perfección natural, y para esto hay un doble motivo. El primero, por parte de Dios, el cual, según el orden de su sabiduría, estableció distintos grados en la naturaleza angélica. Ahora bien, así como la naturaleza del ángel fué hecha por Dios para que alcanzase la gracia y la bienaventuranza, así también los grados de esta naturaleza parecen haber sido ordenados a diversos grados de gracia y de gloria, lo mismo, por ejemplo, que, si un cantero pulimenta piedras para levantar un edificio, por el hecho de labrar algunas con mayor arte y esmero parece que las destina a la parte más noble del edificio. Luego parece que Dios destinó para recibir mayores dones de gracia y más copiosa bienaventuranza a los ángeles que hizo de naturaleza más perfecta.

Esto se ve también mirando por parte del ángel. El ángel no está compuesto de diversas naturalezas, en forma que la inclinación de una impida o retarde la inclinación de la otra, como sucede en el hombre, en el cual el movimiento de la parte intelectiva está retardado o impedido por la inclinación de la parte sensitiva. Cuando, pues, nada hay que retarde o impida, la naturaleza se mueve con todo el ímpetu de su virtud, y, por tanto, es razonable admitir que los ángeles de naturaleza más perfecta se volvieron a Dios con mayor intensidad y eficacia, cosa que ocurre también en los hombres, a los cuales se da mayor gracia y gloria cuanto más intensa sea su conversión a Dios. Por consiguiente, parece que los ángeles que poseyeron mejores dotes naturales recibieron más gracia y más gloria [124].

Soluciones. 1. Si la gracia depende de la mera voluntad de Dios, de ella depende también la naturaleza del ángel; y si la voluntad de Dios es la que ordena la naturaleza a la gracia, ella es también la que ordena los grados de naturaleza a los grados de gracia.

2. Los actos de la criatura racional vienen de ella, y, en cambio, la naturaleza viene inmediatamente de Dios. Por consiguiente, más bien

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

1. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiae dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Praeterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura: quia actus humanus praeparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est «ex operibus», ut dicitur Rom. 11,6. Multo igitur minus quantitas gratiae in angelis est secundum quantitatem naturalium.

3. Praeterea, homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec angelo.

Sed contra est quod Magister dicit, 3 dist. II «Sent.», quod «angeli qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam maioribus gratiae muneribus praediti sunt».

Respondeo dicendum quod rationabile est quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur: ut puta, si aedificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus angelos quos altioris naturae fecit, ad maiora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundo apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat, aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quod secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria. Unde videtur quod angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad gradus gratiae.

Ad secundum dicendum quod actus rationalis creaturae sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur

[a] *Sent.* 1 d.17 q.1 a.3 ad 4; 2 d.3 p.1 expos. text.; 4 d.4 q.2 a.3 q.ª3 ad 1; *In Mt.* 25.

parece que la gracia se da con arreglo a los grados de naturaleza que no a consecuencia de las obras.

S. La diversidad de las dotes naturales no es la misma en los ángeles, que difieren en especie, que en los hombres, que sólo difieren en número; porque la diferencia en especie se toma del fin, y la numérica, de la materia.—Además, en el hombre hay algo que puede impedir o retardar el movimiento de la naturaleza intelectual, y en el ángel no lo hay.—Por consiguiente, no están en el mismo caso.

quod gratia detur secundum gradum naturae, quam ex operibus.

Ad tertium dicendum quod diversitas naturalium aliter est in angelis, qui differunt specie; et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter finem: sed differentia secundum numerum est propter materiam.—In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivae naturae: non autem in angelis.—Unde non est eadem ratio de utroque.

ARTICULO 7

Utrum in angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis

Si en los ángeles bienaventurados permanecen el conocimiento y el amor natural

Dificultades. Parece que en los ángeles bienaventurados no permanecen el conocimiento y el amor natural.

1. El Apóstol dice que, "cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial". Pero el conocimiento y el amor natural, comparados con el conocimiento y amor beatífico, son imperfectos. Luego con la llegada de la bienaventuranza cesan el conocimiento y el amor natural.

2. Donde una sola cosa es suficiente, otra cualquiera es superflua. Pero en los ángeles bienaventurados es suficiente el conocimiento y el amor de la gloria. Luego sería superfluo que en ellos permaneciesen el conocimiento y el amor natural.

3. Una misma potencia no ejecuta simultáneamente dos actos, como tampoco una línea termina por el mismo lado en dos puntos. Pero los ángeles bienaventurados están siempre en el acto del conocimiento y del amor beatíficos. Y la felicidad, según dice el Filósofo, no consiste

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis.

1. Quia, ut dicitur I Cor. 13,10, «cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est». Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatae. Ergo adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Praeterea, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio et dilectio gloriae. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Praeterea, eadem potentia non habet simul duos actus: sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatae: felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur in I «Ethic.» [14]**. Ergo nun-**

[14] C.8 n.9 (Bk 1098b33): S.Th., lect.12 n.144.

quam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed contra, quandiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam; cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

Respondeo dicendum quod in angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum: quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.

Ad primum ergo dicendum quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei: sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae.—Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae: nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile, et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae; et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae.

en un hábito, sino en acto. Luego nunca pueden tener conocimiento y amor natural.

Por otra parte, mientras dura una naturaleza permanece su operación. Pero la bienaventuranza no destruye la naturaleza, puesto que la perfecciona. Luego no destruye el conocimiento ni el amor natural.

Respuesta. En los ángeles bienaventurados permanecen el conocimiento y el amor natural, y la razón es porque las operaciones guardan entre sí la misma relación que sus principios operativos. Ahora bien, es indudable que la naturaleza dice a la bienaventuranza el mismo orden que lo primero a lo segundo, ya que la bienaventuranza añade algo a la naturaleza. Pero en lo que viene después se ha de salvar siempre lo que es antes. Luego es necesario que en la bienaventuranza quede a salvo la naturaleza, y, por la misma razón, que en el acto de la bienaventuranza se salve el acto de la naturaleza.

Soluciones. 1. Cuando sobreviene una perfección, queda eliminada la imperfección opuesta a ella. Pero la imperfección de la naturaleza no es opuesta a la perfección de la bienaventuranza, sino que es su substrato, lo mismo que la imperfección de la potencia es el substrato de la perfección de la forma; y por esto, la forma no destruye la potencia, sino la privación, que es lo opuesto a la forma.—Así, pues, la imperfección del conocimiento natural no se opone a la perfección del conocimiento de la gloria, puesto que bien puede una cosa ser conocida por distintos medios, como sería conocerla a la vez por razones probables y por razones demostrativas. Por tanto, el ángel puede a la vez conocer a Dios por la esencia divina, en lo cual consiste el conocimiento de la gloria, y por la propia esencia, en lo que consiste su conocimiento natural [125].

2. Lo que constituye la bienaventuranza es de por sí suficiente; mas para existir presupone lo que pertenece a la naturaleza, ya que ninguna bienaventuranza, excepto la increada, es de por sí subsistente.

3. En una misma potencia no puede haber dos operaciones simultáneas, a menos que una esté ordenada a la otra. Pero el conocimiento y el amor natural están ordenados al conocimiento y al amor de la gloria. Por tanto, nada se opone a que simultáneamente haya en el ángel conocimiento y amor natural y conocimiento y amor de la gloria.

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quod sint, praeexigunt ea quae sunt naturae; quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

Ad tertium dicendum quod duae operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriae. Unde nihil prohibet in angelo simul esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriae.

ARTICULO 8

Utrum angelus beatus peccare possit [a]

Si el ángel bienaventurado puede pecar

Dificultades. Parece que el ángel bienaventurado puede pecar.

1. Según hemos dicho, la bienaventuranza no destruye la naturaleza. Pero es de esencia de la naturaleza creada el poder fallar. Luego el ángel bienaventurado puede pecar.

2. Las facultades racionales están ordenadas a cosas opuestas, como dice el Filósofo. Pero la voluntad del ángel no deja de ser racional. Luego se emplea en el bien y en el mal.

3. Pertenece al libre albedrío que el hombre pueda elegir el bien y el mal. Pero en los ángeles bienaventurados no está disminuído el libre albedrío. Luego pueden pecar.

Por otra parte, dice San Agustín que la naturaleza que no puede pecar "se halla en los santos ángeles". Luego los ángeles santos no pueden pecar.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod angelus beatus peccare possit.

1. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est (a.7). Sed de ratione naturae creatae est quod possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

2. Praeterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit [15]. Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. Praeterea, ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XI «Super Gen. ad litt.» [16], quod illa natura quae peccare non potest «in sanctis angelis est». Ergo sancti angeli peccare non possunt.

[a] *Sent.* 2 d.7 q.1 a.1; *De verit.* q.24 a.8.

[15] *Metaph* 7 c.2 n.2; c.5 n.2 (Bk 1046b5; 1048a8): S.Th., l.9 lect.2 n.1789; lect.4 n.1819.

[16] C.7: ML 34,433.

Respondeo dicendum quod angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere a bono, inquantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum quod bonum creatum, in se consideratum, deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione iam dicta (in c).

Ad secundum dicendum quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter: sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis: et similiter voluntas non potest non adhaerere bono inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum obiectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant. Quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem

Respuesta. Los ángeles bienaventurados no pueden pecar. La razón es porque su bienaventuranza consiste en que ven a Dios por esencia, y la esencia divina es la esencia de la misma bondad. Por tanto, el ángel que ve a Dios se conduce respecto de El como se conduce respecto de la razón común de bien el que no le ve. Pero es imposible que nadie quiera ni haga cosa alguna si no es mirando al bien, como tampoco que quiera apartarse del bien en cuanto tal. Por consiguiente, el ángel bienaventurado no puede querer ni obrar si no es mirando a Dios, y como el que de este modo quiere y obra no puede pecar, síguese que el ángel bienaventurado no puede pecar [126].

Soluciones. 1. El bien creado, considerado en sí mismo, puede fallar; pero en unión perfecta con el bien increado, cual es la unión con la bienaventuranza, adquiere, por la razón dicha, el no poder pecar.

2. Las facultades racionales se emplean en cosas opuestas cuando se trata de cosas a las cuales no están naturalmente ordenadas. Pero si se trata de algo a que estén ordenadas naturalmente, no se emplean en cosas opuestas, y así el entendimiento no puede dejar de asentir a los principios que naturalmente conoce, ni tampoco puede por menos la voluntad de adherirse al bien en cuanto bien, porque naturalmente está ordenada al bien como a su objeto. Por consiguiente, la voluntad del ángel se emplea en cosas opuestas en cuanto a hacer o no hacer muchas de ellas; pero en lo que se refiere a Dios, como ve que es la misma esencia de la bondad, no oscila entre cosas opuestas, sino que, elija ésta o su contraria, a todas se dirige según Dios, en lo cual no hay pecado [127].

3. El libre albedrío se conduce, en cuanto a la elección de medios para conseguir un fin, como la inteligencia respecto a las conclusiones. Pero es

indudable que la inteligencia tiene la virtud de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos, y, en cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo del orden de los principios, da muestras de ser defectuosa. Por consiguiente, que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas, conservando el orden al fin, pertenece a la perfección de la libertad, y, en cambio, el que elija algo apartándose del orden al fin, en que consiste el pecado, es un defecto de la libertad [128]; por lo cual el ángel, que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que podemos pecar.

quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

ARTICULO 9

Utrum angeli beati in beatitudine possint proficere [a]

Si los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza

Dificultades. Parece que los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza.

1. La caridad es el principio del merecimiento. Pero en los ángeles hay caridad perfecta. Luego los ángeles bienaventurados pueden merecer. Pero al crecer el mérito, crece también el premio de la bienaventuranza. Luego los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza.

2. Dice San Agustín que Dios se "sirve de nosotros para nuestra utilidad y para su bondad", y asimismo se sirve de los ángeles, a quienes emplea en los ministerios espirituales, puesto que son "espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud", como dice el Apóstol. Pero de nada de esto sacarían provecho si con ello no mereciesen ni progresaran en la bienaventuranza, Luego los ángeles bienaventurados

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod angeli beati in beatitudine proficere possint.

1. Caritas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta caritas. Ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, et praemium beatitudinis crescit. Ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De doctr. christ.» [17], **quod «Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, et ad suam bonitatem». Et similiter angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus; cum sint «administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis», ut dicitur Heb. 1,14. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod**

[a] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.1.

[17] L.1 c.32: ML 34,32.

angeli beati et mereri, et in beatitudine proficere possunt.

3. Praeterea, ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Respondeo dicendum quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit: intentio enim est de fine cui repugnat infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quae in visione Dei consistit, ut ex superioribus (a.1; q.12 a.4) patet; indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem.

Et hoc quidem determinatum non potest esse, in divina visione, quantum ad ipsum quod videtur: quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur.—Sed quantum ad modum visionis, praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod, sicut rationalis creatura producitur ad videndum summam essentiam, ita producatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio: hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet (q.12 a.7; q.14 a.3). Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita: ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; infinitis modis contingit creaturam rationalem

pueden merecer y progresar en la bienaventuranza.

3. El que sin ocupar el lugar supremo no puede progresar, tiene alguna imperfección. Pero los ángeles no ocupan el lugar supremo. Si, pues, no pueden subir más alto, parece que hay en ellos defecto o imperfección, y esto es inadmisible.

Por otra parte, adquirir méritos y progresar pertenece al estado de viador. Pero los ángeles no son viadores, sino comprensores. Luego los ángeles bienaventurados no pueden merecer ni progresar en la bienaventuranza.

Respuesta. En todo movimiento, la intención del motor está puesta en algo determinado, a lo cual intenta conducir al móvil, puesto que la intención se pone en el fin, al cual repugna lo infinito. Pero como la criatura racional no puede alcanzar con sus fuerzas la propia bienaventuranza, que, según hemos visto, consiste en la visión de Dios, es indudable que necesita ser dirigida por Dios a la bienaventuranza. Por consiguiente, es necesario que exista un algo determinado a lo cual sea dirigida cada una de las criaturas racionales como a su último fin.

Ahora bien, tratándose de la visión divina, este algo determinado no puede ser el mismo objeto visto, porque la verdad suprema es vista por todos los bienaventurados, aunque en distinto grado.—Si, por el contrario, se atiende al modo de la visión, hallamos que la intención del que dirige al fin fija de diversas maneras el término. En efecto, no es posible que, por el hecho de que la criatura racional esté elevada a ver la esencia suprema, sea elevada también al modo supremo de verla, que es la comprensión, ya que, como se desprende de lo que llevamos dicho, este modo sólo puede competir a Dios. Pero como para comprender a Dios se requiere una eficacia infinita, y la fuerza de visión de la

criatura tiene que ser finita, y entre lo finito y lo infinito hay una infinidad de grados, síguese que son infinitos los modos, unos más claros y otros menos claros, como la criatura racional entiende a Dios, y, por tanto, que, así como la bienaventuranza consiste en la misma visión de Dios, el grado de la bienaventuranza consiste en un determinado modo de visión.

Por consiguiente, cada una de las criaturas racionales de tal manera es conducida por Dios a la bienaventuranza, que también es conducida por predestinación divina a un determinado grado de bienaventuranza, y, por tanto, conseguido aquel grado, no puede pasar a otro más alto.

Soluciones. 1. Merecer corresponde al que se mueve hacia el fin. Pero la criatura racional no solamente se mueve a su fin recibiendo impulsos, sino también obrando, y por este motivo, cuando el fin es asequible a sus fuerzas, la acción sirve para adquirirlo; y así el hombre adquiere la ciencia reflexionando, y si no está a su alcance, sino que lo espera de otro, la operación es meritoria del fin. Pero a lo que ha alcanzado el último término no le conviene moverse, sino haberse movido. Por tanto, a la caridad imperfecta, que es la de esta vida, le corresponde merecer, y, en cambio, a la perfecta no le corresponde merecer, sino más bien gozar del premio. Sucede con esto como con los hábitos adquiridos, en los cuales, así como la operación que precede al hábito sirve para adquirirlo, y, en cambio, la que procede del hábito ya adquirido es una operación perfecta acompañada de placer, así también el acto de caridad perfecta no tiene razón de mérito, sino que más bien pertenece a la perfección del premio.

2. De dos maneras puede ser útil una cosa: o como lo es el medio para conseguir el fin, y así es útil

intelligere Deum vel clarius vel minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis.

Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad primum ergo dicendum quod mereri est eius quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturae, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam: si vero finis non sit in potestate eius, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Et autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde caritatis imperfectae, quae est viae, est mereri: caritatis autem perfectae non est mereri, sed potius praemio frui. Sicut et in habitibus acquisitis, operatio praecedens habitum est acquisitiva habitus: quae vero est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus caritatis perfectae non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione praemii.

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo, sicut quod est in via

ad finem: et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo, sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Et hoc modo ministeria angelorum sunt utilia angelis beatis, inquantum sunt quaedam pars beatitudinis ipsorum: diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti inquantum est perfectum.

Ad tertium dicendum quod, licet angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum, secundum praedestinationem divinam.

Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundum illud Lc. 15,10: «Gaudium est angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente». Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet: quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam[18] dicunt quod, quantum ad praemium accidentale, etiam mereri possunt.— Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.

el mérito para alcanzar la bienaventuranza, o como la parte es útil al todo, v. gr., las paredes al edificio, y de este modo es como los ministerios de los ángeles bienaventurados son útiles para ellos, en cuanto que es una parte de su bienaventuranza, ya que difundir entre otros la perfección poseída es de esencia del ser perfecto en cuanto perfecto.

3. Aunque el ángel bienaventurado no ocupa el lugar absolutamente supremo de la bienaventuranza, ocupa, no obstante, el supremo que le corresponde según la predestinación divina.

Y, sin embargo, el goce de los ángeles puede aumentar, a causa de la suerte de los que se salvan por intervención de su ministerio, según las palabras de San Lucas: "Hay alegría en los ángeles del Señor por un pecador que haga penitencia". Mas este gozo pertenece al premio accidental, que puede aumentar hasta el día del juicio, y por esto dijeron algunos que, en cuanto al premio accidental, el ángel puede merecer.—No obstante, lo más acertado es decir que ningún bienaventurado puede en modo alguno merecer, a menos que sea a la vez viador y comprensor, como sucedió a Cristo, el único que fué viador y comprensor al mismo tiempo, porque el gozo que experimentan, más bien que merecerlo, lo adquieren en virtud de su bienaventuranza [129].

---

[18] GUILELMUS PARISIENSIS *De univ.* 3-2 c.156.—Cf. *Glossam ord.* super Num. 25,5; ORIGENES, *In Num.* hom.13: MG 13,1832.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 63 Y 64

DEL PECADO Y CASTIGO DE LOS ANGELES MALOS

Para lograr un perfecto conocimiento de la naturaleza angélica según el orden lógico que Santo Tomás se propuso, síguese el tratar de los ángeles teniendo en cuenta la defección de algunos de ellos, que en criaturas intelectuales dotadas de libertad supone culpa o pecado y lleva consigo una pena como castigo de tal culpa, poniéndolos en estado de condenación.

I. Conexión de las cuestiones 63 y 64

Son estas dos cuestiones, íntimamente relacionadas entre sí, una aplicación particular de la doctrina general anteriormente expuesta sobre el difícil problema de la existencia del mal, principalmente bajo su doble aspecto de mal de culpa y mal de pena (véase 1 q.48 y 49).

Si ya la existencia del mal físico en el mundo ofrece, en líneas generales, serias dificultades, que han hecho naufragar en todos los tiempos a algunos pensadores, bajo su aspecto moral reviste especiales características cuando se trata de criaturas tan perfectas como los ángeles, que llevan aneja a su naturaleza la carencia de concupiscencia y demás factores psíquicos y pasionales que en el hombre sirven de base racional para la explicación del pecado.

No hay lugar a tratar en los ángeles del mal físico, porque éste no puede tener cabida en ellos. Son perfectamente espirituales, formas subsistentes, en las que no cabe naturalmente el mal físico [1]. Por eso ya se indicó que en el orden natural son seres perfectos y que fueron por Dios creados sin miseria alguna. Pero, en cambio, son por su naturaleza capaces de mal moral.

Recuérdese que, "como el bien es de suyo objeto de la voluntad, el mal, que es privación de bien, se encuentra de un modo peculiar en las criaturas racionales, dotadas de voluntad", porque "la división en mal de pena y mal de culpa no es del mal en general, sino del mal en las cosas voluntarias", teniendo en ellas lugar uno y otro, "o bien por la substracción de la forma o de alguna parte necesaria para la integración del ser", *mal de pena*, "o bien por la substracción de la operación debida, ya sea porque se carece en absoluto de ella o ya porque no tiene el modo y orden debidos", *mal de culpa* o *pecado* (1 q.48 a.5 c. y ad 2)

[1] *Sent.*, 2 d.5 q.1 a.1 ad 1.

Atendiendo a esta relación íntima y necesaria entre uno y otro mal, y para no incurrir en repeticiones que de otro modo serían inevitables, unimos ambas cuestiones en una sola introducción.

II. Orden de los artículos de ambas cuestiones

Lo que sin duda da ocasión y sirve de base para estas dos cuestiones es el hecho del pecado de algunos ángeles, del que tenemos noticia por la revelación.

Y nótese que, de no existir esa revelación divina, la humana razón nada podría hacer en esta materia sino debatirse entre conjeturas para explicar la existencia y causa de muchos males y fenómenos que parecen superar las fuerzas de la naturaleza, pero nada podría determinar sobre este particular estado de algunos ángeles a quienes llamamos demonios.

Para estudiar este amplio y difícil problema, supuesto el hecho del pecado y la pena consiguiente, conocidos por la revelación, el Angélico Maestro considera primero el mal de culpa en los ángeles (q.63) y después el mal de pena o castigo (q.64).

El pecado, o mal de culpa, lo estudia el santo Doctor primero de un modo general (a.1-3), determinando, para justificar su existencia, la posibilidad del mismo en los ángeles (a.1) y su naturaleza (a.2-3), tanto genérica, estableciendo que formalmente fué pecado de soberbia (a.2), como específica, por razón del objeto sobre que versó esa soberbia, que consistió en apetecer ser como Dios (a.3).

Desciende después a un estudio particular del mismo pecado (a.4-9), atendiendo primero al tiempo o momento en el cual tuvo lugar (a.4-6) y luego a los sujetos que pecaron (a.7-9).

En el primer aspecto se estudian tres puntos: si además de los ángeles que pecaron voluntariamente, haciéndose malos, hay algunos que lo sean naturalmente (a.4), y supuesto que no sean demonios por naturaleza, si alguno de ellos pudo ser malo en el primer instante de su creación por un acto de su propia voluntad (a.5) o si transcurrió algún tiempo entre su creación y su caída (a.6).

Bajo el segundo aspecto se estudian otros tres puntos: si el principal de los ángeles que cayeron en el pecado era el supremo entre todos los ángeles (a.7); si influyó en los otros, siendo de algún modo causa de su pecado y cómo (a.8), y, por último, qué proporción hay entre el número de los que pecaron y el de los que perseveraron (a.9).

Se cierra así el estudio del mal de culpa en los ángeles, pasando a estudiar en la cuestión 64, última de este tratado, el mal de pena, o castigo del pecado, y condición en que quedaron por su caída, considerándolo en lo que afecta intrínsecamente a las dos facultades que hay en los ángeles, entendimiento y voluntad (a.1-3), y por lo que se refiere a algo extrínseco, que es el lugar de su castigo (a.4).

Bajo la primera consideración cae el estudio de la pena del entendimiento (a.1) y de la voluntad, en la que se da obstinación en el mal (a.2) y aflicción o dolor, no en su concepto de pasión sen-

sible, sino en cuanto es simple acto de la voluntad y reacción de la misma frente a lo que la contraría (a.3).

Todos estos puntos, que el Angélico Maestro desarrolla en las dos cuestiones, quedan así esquematizados en el siguiente cuadro:

Estudio del MAL en los ángeles (q.63-64) bajo su doble aspecto:

- I. MAL DE CULPA o pecado (q.63), estudiándolo .....
  - A) *En general*, en cuanto a su .....
    - 1. Posibilidad y existencia (a.1).
    - 2. Naturaleza, atendiendo a la .....
      - *a)* Especie = soberbia (a.2).
      - *b)* Materia u objeto = ser como Dios (a.3).
  - B) *En particular*, atendiendo .....
    - 1. Al momento del pecado y viendo ...
      - *a)* Si se dió en algunos con la naturaleza sin intervención de la voluntad (a.4).
      - *b)* Si en el primer instante (a.5).
      - *c)* Si después de algún tiempo (a.6)
    - 2. A los sujetos que pecaron, considerando .....
      - *a)* Quién fué el primero (a.7).
      - *b)* Si influyó en los demás (a.8).
      - *c)* El número de los que pecaron con relación a los que perseveraron (a.9).
- II. MAL DE PENA (q.64) o castigo y condición en que quedaron..
  - A) En sí mismo, en cuanto a las dos facultades que hay en el ángel.
    - 1. Entendimiento (a.1).
    - 2. Voluntad, en la que se da
      - *a)* Obstinación (a.2).
      - *b)* Dolor (a.3).
  - B) Con relación al lúgar penal (a.4).

CUESTION 63

(In novem articulos divisa)

De angelorum malitia quoad culpam

De la maldad de los ángeles en cuanto a la culpa

Deinde considerandum est quomodo angeli facti sunt mali (cf. q.61 introd.). Et primo, quantum ad malum culpae; secundo, quantum ad malum poenae (q.64). Circa primum quaeruntur novem.

Primo: utrum malum culpae in angelo esse possit.

Secundo: cuiusmodi peccata in eis esse possunt.

Tertio: quid appetendo angelus peccavit.

Quarto: supposito quod aliqui peccato propriae voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali.

Quinto: supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suae creationis potuerit esse malus per actum propriae voluntatis.

Sexto: supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.

Septimo: utrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes angelos summus.

Octavo: utrum peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi.

Nono: utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

Corresponden ahora tratar de cómo los ángeles se hicieron malos: en primer lugar, en cuanto a la culpa, y en segundo, en cuanto a la pena. Acerca de lo primero se han de averiguar nueve cosas.

Primera: si puede haber en los ángeles mal de culpa.

Segunda: qué clase de pecados puede haber en ellos.

Tercera: qué apeteció el ángel para que pecase.

Cuarta: supuesto que algunos se hicieron malos por algún pecado de su propia voluntad, si otros son naturalmente malos.

Quinta: supuesto que no, si alguno de ellos pudo ser malo en el primer instante de su creación por un acto de su propia voluntad.

Sexta: supuesto que no, si transcurrió algún tiempo entre su creación y su caída.

Séptima: si el principal de los que cayeron era el supremo entre todos los ángeles.

Octava: si el pecado del primer ángel fué la causa de que otros pecasen.

Novena: si los que cayeron son tantos como los que perseveraron.

ARTICULO 1

Utrum malum culpae possit esse in angelis [a]

Si en los ángeles puede haber mal de culpa [130]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum culpae in angelis esse non possit.

Dificultades. Parece que en los ángeles no puede haber mal de culpa.

[a] *Sent.* 2 d.5 q.1 a.1; d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.24 a.7; *Cont. Gent.* 3,108-110; op.15, *De angelis* c.19; *In Iob* 4 lect.3; *De malo* q.16 a.2.

1. Según el Filósofo, sólo puede haber mal en los seres que están en potencia, ya que el sujeto de la privación es el ser en potencia. Pero como los ángeles son formas subsistentes, no tienen potencia en su ser. Luego en ellos no puede haber mal.

2. Los ángeles poseen mayor dignidad que los cuerpos celestes. Pero en éstos, según dicen los filósofos, no cabe el mal. Luego tampoco en los ángeles.

3. Lo que es natural no se pierde jamás. Pero en los ángeles es natural que se muevan con movimiento de amor a Dios. Luego no pueden perderlo. Pero amando a Dios no pecan. Luego los ángeles no pueden pecar.

4. El apetito no tiende más que a lo bueno o a lo que parece bueno. Pero es imposible que haya para los ángeles un bien aparente que no sea verdadero bien, porque en ellos no cabe error alguno, o por lo menos no puede preceder a la culpa. Luego los ángeles no pueden apetecer sino lo que es realmente bueno. Mas por apetecer lo realmente bueno nadie peca. Luego el ángel no peca apeteciendo.

Por otra parte, en el libro de Job se dice que "en sus ángeles halló maldad".

Respuesta. Si sólo se considera su naturaleza, lo mismo el ángel que toda otra criatura pueden pecar; y si alguno hay que no pueda pecar, lo debe a un don de la gracia y no a la condición de su naturaleza. La razón de esto es porque pecar, trátese del pecado de la naturaleza, del arte o de la conducta, consiste en que el acto se desvía de la rectitud que debe tener. En efecto, el único acto que no puede desviarse de la debida rectitud es aquel cuya regla es la virtud del mismo

1. Quia malum non potest esse nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in IX «Metaphys.» [1], **subiectum enim privationis est ens in potentia. Sed angeli, cum sint formae subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum.**

2. Praeterea, angeli sunt digniores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt [2]**. Ergo neque in angelis.**

3. Praeterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo angeli peccare non possunt.

4. Praeterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum: quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest praecedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus, appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo angelus appetendo non peccat.

Sed contra est quod dicitur Iob 4,18: «In angelis suis reperit pravitatem».

Respondeo dicendum quod tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare; et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere: sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus: quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis: sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest: in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae.

Ad primum ergo dicendum quod in angelis non est potentia ad esse naturale. Est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc, potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum quod corpora caelestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum; ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum quod naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod convertatur in ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum quod peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur: sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secun-

[1] VIII c.9 n.3 (Bk 1015a18): S.Th., lect.10 n.1885.
[2] Vide Aristotelem, *Metaph.* 8 l.c.; Avicennam, *Metaph.* tr.9 c.6; Averroem, *In Metaph.* 9 comm.19.

sujeto que obra; y así, por ejemplo, si la mano del artesano fuese la regla de cortar la madera, nunca podría por menos de cortarla como se debe; pero si la rectitud del corte está sujeta a otra regla, sucederá que a veces corta derecho y a veces torcido. Mas sucede que sólo la voluntad de Dios es la regla de sus acciones, porque no está ordenado a otro fin superior, y, en cambio, ninguna voluntad creada consigue la rectitud de su acto sino en cuanto está conforme con la voluntad divina, que tiene por objeto el último fin; y de aquí que toda voluntad del inferior deba ser regida por la del superior, v. gr., la del soldado por la del general. Por tanto, únicamente la voluntad divina está exenta de pecado, y, en cambio, en toda voluntad de la criatura puede haber pecado, conforme a la condición de su naturaleza [131].

Soluciones. 1. En los ángeles no hay potencia para el ser natural, pero en su parte intelectiva tienen potencia para poderse inclinar a una cosa o a otra, y en cuanto a esto cabe en ellos la maldad.

2. Los cuerpos celestes no tienen más operaciones que las naturales, y, por tanto, así como en su naturaleza no puede haber mal ni corrupción, tampoco en su acto natural cabe el mal del desorden. En cambio, los ángeles, por encima de su acción natural, tienen la del libre albedrío, por razón de la cual puede haber en ellos maldad.

3. Es natural en el ángel el que se vuelva con movimiento de amor natural a Dios, en cuanto es principio del ser natural. Pero que se vuelva a Dios en cuanto es objeto de la bienaventuranza sobrenatural le viene del amor gratuito, del cual pudo prescindir pecando.

4. De dos maneras puede haber pecado en el acto del libre albedrío. Una porque elija lo que es malo, como peca, por ejemplo, el hombre cuando elige el adulterio, que es ma-

lo de por sí, y estos pecados provienen siempre de algún error o ignorancia, ya que de no tenerlo no se elegiría lo malo como si fuese bueno. El adúltero, ciertamente, yerra en cada caso concreto eligiendo el deleite de un acto desordenado como si fuese un bien que de momento debe procurarse, movido por la pasión o por el hábito, aunque, en general, no se engañe y piense correctamente en esta materia. Pero el ángel no puede pecar de esta manera, porque, según hemos visto, ni en él hay pasiones que entorpezcan la razón o el entendimiento, ni a su primer pecado pudo preceder ningún hábito que le inclinase a pecar.—El otro modo de pecar por el libre albedrío consiste en hacer algo que de por sí es bueno, pero no con arreglo a la debida regla y medida, de suerte que el defecto causante del pecado no viene del lado de la cosa elegida, sino de parte de la elección, que no guarda el orden debido, como sería, por ejemplo, el caso del que determinase orar desentendiéndose de las prescripciones de la Iglesia. Estos pecados no presuponen ignorancia, sino solamente falta de consideración de aquello que se debe considerar [132], y de este modo es como pecaron los ángeles, inclinándose por su libre albedrío al propio bien, sin subordinación a la regla de la voluntad divina.

dum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore: alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit: quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet (q.50 a.4); nec iterum primum peccatum habitus praecedere potuit ad peccatum inclinans.—Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis.

ARTICULO 2

Utrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiae et invidiae [a]

Si en los ángeles no puede haber más pecados que los de soberbia y envidia [133]

Dificultades. Parece que en los ángeles no hay solamente pecados de soberbia y envidia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in angelis non possit esse solum peccatum superbiae et invidiae.

[a] *Sent.* 2 d.5 q.1 a.3; d.22 q.1 a.1; d.43 a.6; *Cont. Gent.* 3,109; *De malo* q.16 a.2 ad 4.

1. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed daemones delectantur etiam in obscenitatibus carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit, II «De civ. Dei» [3]. Ergo in daemonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Praeterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia et avaritia et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in angelis esse possunt sed etiam acedia et avaritia.

3. Praeterea, secundum Gregorium, in «Moralibus» [4], ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV libro «De civ. Dei» [5], quod «diabolus non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid huiusmodi: est tamen superbus et invidus».

Respondeo dicendum quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter: uno modo, secundum reatum; alio modo, secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in daemonibus esse contingit: quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. — Secundum affectum vero illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt: nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur,

[3] C.4: ML 41,50; c.26: ML 41,74.
[4] L.31 c.45: ML 76,620.
[5] C.3: ML 41,406.

1. En todo el que cabe el deleite de algún pecado cabe este pecado. Pero los demonios se deleitan en las obscenidades de los pecados carnales, como dice San Agustín. Luego en los demonios puede haber también pecados carnales.

2. Si la soberbia y la envidia son pecados espirituales, también lo son la pereza, la avaricia y la ira. Pero los pecados espirituales son propios del espíritu, como los carnales lo son de la carne. Luego en los ángeles no solamente puede haber soberbia y envidia, sino también pereza y avaricia.

3. Según San Gregorio, de la soberbia nacen muchos vicios, y lo mismo de la envidia. Pero, puesta una causa, se sigue su efecto. Si, pues, en los ángeles puede haber soberbia y envidia, por la misma razón puede haber también otros vicios.

Por otra parte, dice San Agustín que "el diablo no es fornicador, ni borracho, ni nada parecido, y, sin embargo, es soberbio y envidioso" [134].

Respuesta. De dos maneras puede haber en alguien algún pecado: una en cuanto al reato y otra en cuanto al afecto. En cuanto al reato, los demonios tienen todos los pecados, porque al inducir a los hombres a cometer todo género de pecados incurren en el reato de todos ellos.—En cuanto al afecto, solamente puede haber en los ángeles malos aquellos pecados a que puede inclinarse la naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no se inclina a los bienes propios del cuerpo, sino a los que pueden hallarse en las cosas espirituales, ya que nada se inclina si no es a lo que de algún modo puede convenir a su naturaleza. Ahora bien, en los bienes espirituales, cuando alguien se aficiona a ellos, no puede haber pecado, a me-

nos que en tal afecto no se observe la regla del superior. Pero no someterse a la regla del superior en lo debido es precisamente lo que constituye el pecado de soberbia. Luego el primer pecado del ángel no pudo ser más que el de soberbia [135].

Sin embargo, por vía de consecuencia pudo haber en ellos también el de envidia. En efecto, la misma razón que el apetito tiene para inclinarse a una cosa, la tiene para rechazar la contraria, y por esto ocurre que el envidioso se duele del bien de otro, por cuanto estima que el bien ajeno es un obstáculo para el propio. Pero el bien de otro no pudo ser estimado como impedimento del bien a que se aficionó el ángel malo sino en cuanto apeteció una excelencia singular que quedaba eclipsada por la excelencia de otro. De aquí, pues, que, tras el pecado de la soberbia, apareciese en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la excelencia divina, por cuanto Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio.

Soluciones. 1. Los demonios no se deleitan en las obscenidades de la carne en el sentido de que hagan aprecio de los deleites carnales, sino en el sentido de que por envidia se deleitan en cualesquiera pecados de los hombres, en cuanto son un obstáculo para el bien humano.

2. La avaricia, en cuanto pecado especial, es un apetito desordenado de toda clase de bienes temporales que sirvan para la vida humana y puedan estimarse en dinero, y los demonios no apetecen estas cosas, como tampoco apetecen los deleites carnales, y, por consiguiente, en ellos no puede haber avaricia propiamente tal. Y si llamásemos avaricia al deseo inmoderado de poseer un bien creado cualquiera, este género de avaricia está contenido en la soberbia que hay en los demonios.—La ira, por su parte, va siempre acompañada de alguna pasión,

nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit: et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum quod daemones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum; quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales: sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium quae veniunt in usum vitae humanae, quaecumque pecunia aestimari possunt; et ad ista non afficiuntur daemones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quae est in daemonibus.—Ira vero cum quadam passione est, sicut et concupiscentia. Unde ipsa in daemonibus esse non

potest nisi metaphorice.—Acedia vero est quaedam tristitia, qua homo redditur tardus ad spiritualis actus propter corporalem laborem; qui daemonibus non competit.—Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata, quae daemonibus competere possunt: ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum quod sub invidia et superbia, prout in daemonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quae ab illis derivantur.

lo mismo que la concupiscencia, y, por tanto, no puede hallarse en los demonios más que en sentido metafórico.—En cuanto a la acedia, es una forma de la tristeza, que hace al hombre tardo para los ejercicios espirituales que ocasionan fatiga corporal, cosa que no pueden experimentar los demonios.—De todo lo cual resulta que sólo la soberbia y la envidia son los pecados puramente espirituales que pueden competer a los demonios, y esto con tal de que la envidia no se considere como pasión, sino como un acto de la voluntad que se resiste al bien ajeno.

3. Bajo la envidia y la soberbia, según se atribuyen a los demonios, se hallan comprendidos todos los pecados que de ellas se derivan.

ARTICULO 3

Utrum diabolus appetierit esse ut Deus [a]

Si el diablo apeteció ser como Dios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus.

1. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem (in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum). Sed creaturam aliquam esse aequalem Deo, non cadit in apprehensione: implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si aequatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Praeterea, illud quod est finis naturae, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quaelibet creatura. Si ergo angelus appetit esse ut Deus, non per aequalitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

Dificultades. Parece que el diablo no apeteció ser como Dios.

1. Lo que no puede ser concebido no puede ser deseado, puesto que el bien aprehendido es el que mueve todo apetito, sea sensitivo, racional o intelectual (aunque en sólo este apetito ocurre que haya pecado). Pero es inconcebible que una criatura sea igual a Dios, porque esto implica contradicción, ya que, si lo finito se igualase con lo infinito, sería infinito. Luego el ángel no pudo apetecer ser como Dios.

2. Lo que es el fin de la naturaleza puede ser apetecido sin pecado. Pero la semejanza con Dios es el fin a que naturalmente tiende toda criatura. Si, pues, el ángel apeteció ser como Dios, no por igualdad, sino por semejanza, parece que en esto no pecó.

[a] 2-2 q.163 a.2; *Sent.* 2 d.5 q.1 a.2; d.22 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 3,109; *De malo* q.16 a.3.

3. El ángel fué creado con mayor caudal de sabiduría que el hombre. Pero ningún hombre, a menos de estar perturbado, elige ser igual a un ángel, y mucho menos a Dios, porque la elección solamente recae sobre aquellas cosas posibles acerca de las cuales cabe deliberación. Luego mucho menos pecó el ángel apeteciendo ser igual a Dios.

Por otra parte, el profeta Isaías dice en persona del diablo: "Subiré al cielo y seré semejante al Altísimo"; y San Agustín dice que, inflado de orgullo, "quiso ser llamado Dios".

Respuesta. No cabe duda que el ángel pecó apeteciendo ser como Dios. Pero esta expresión puede entenderse de dos maneras: o bien por modo de equiparación o por modo de semejanza [136]. Del primer modo no pudo apetecer ser igual a Dios, porque sabía por conocimiento natural que esto es imposible, y además porque a su primer acto pecaminoso no precedió en él ningún hábito ni pasión que entorpeciese su virtud cognoscitiva en forma que errase en aquel caso concreto eligiendo lo imposible, como a veces nos ocurre a nosotros.—Y aun cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario a su deseo natural de conservar su ser, que no conservarían si se convirtiesen en otra naturaleza; y de aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como no desea el asno ser caballo, porque, si pasase al grado de la naturaleza superior, ya no sería él mismo. No obstante, aquí nos engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a sus condiciones accidentales, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto, imaginamos que puede apetecer un grado superior de naturaleza al cual

3. Praeterea, angelus in maiori plenitudine sapientiae conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse aequalis angelo, nedum Deo: quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est quod dicitur Isaiae 14,13-14, ex persona diaboli: «Ascendam in caelum, et ero similis Altissimo».—Et Augustinus dicit in libro «De quaestionibus Vet. Test.» [6], **quod elatione inflatus, «voluit dici Deus».**

Respondeo dicendum quod angelus, absque omni dubio, peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, per aequiparantiam; alio modo, per similitudinem. Primo quidem modo, non potuit appetere esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit.—Et tamen, dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse: quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus: quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed

[6] AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. Test.* p.1 q.113: ML 35,2340.

secundum gradum naturae: et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est quod angelus inferior appetat esse aequalis superiori; nedum quod appetat esse aequalis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Peccaret vero si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei.—Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus. Non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter: quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit [7] **quod appetiit**

[7] *De casu Diab.* c.6: ML 158,334.

no podría llegar a menos de dejar de ser lo que es. Ahora bien, es indudable que Dios excede al ángel, no en condiciones accidentales, sino en el grado de la naturaleza, que es también como un ángel excede a otro. Por consiguiente, es imposible que el ángel inferior, lejos de apetecer ser igual a Dios, apetezca siquiera ser igual al ángel superior.

Lo de apetecer ser como Dios por semejanza se puede entender a su vez de dos maneras. La primera, en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios, y el que de este modo apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios. Pero peca si aspira a ella por fuero de justicia, como si fuese debida a su esfuerzo y no a la acción divina.—Otra cosa es si alguno apeteciese ser semejante a Dios en lo que no es apto para semejarse a El, como, por ejemplo, el que apeteciese crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado, y de esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios. Y no porque apeteciese ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque de este modo hubiera querido su propio no ser, ya que ninguna criatura puede existir sino en cuanto participa del ser que Dios le comunica, sino que su deseo de ser semejante a Dios consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la virtud de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural, que proviene de la gracia de Dios.—O si deseó como último fin la semejanza con Dios que tiene por causa la gracia, quiso alcanzarla por la virtud de su naturaleza y no con el auxilio divino, según la disposición de Dios, y esto concuerda con la opinión de

San Anselmo, cuando dice que apeteció aquello mismo a que habría llegado si hubiese perseverado. Y de cualquier modo, estas dos explicaciones vienen a coincidir, porque, en resumen, lo que una y otra dicen es que apeteció obtener la bienaventuranza final por su virtud, lo que es propio de Dios.

Además, como lo que es de por sí es principio y causa de lo que es por otro, de aquella apetencia se siguió que quisiera tener dominio sobre las demás cosas, llevando su perversidad a querer también asemejarse en esto a Dios.

Y de esta manera quedan contestadas las dificultades.

illud ad quod pervenisset si stetisset. Et haec duo quodammodo in idem redeunt: quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Quia vero quod est per se, est principium et causa eius quod est per alium, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

ARTICULO 4

Utrum aliqui daemones sint naturaliter mali [a]

Si algunos demonios son naturalmente malos

Dificultades. Parece que algunos demonios son naturalmente malos.

1. Dice Porfirio, citado por San Agustín, que "hay un género de demonios que son por naturaleza falaces, fingiéndose dioses o almas de difuntos". Pero ser falaz es ser malo Luego algunos demonios son malos por naturaleza.

2. Si los ángeles fueron creados por Dios, también lo fueron los hombres. Pero hay hombres naturalmente malos, de los cuales se dice en el libro de la Sabiduría: "Su malicia es natural". Luego también algunos ángeles pueden ser naturalmente malos.

3. Algunos animales irracionales tienen cierta perversidad natural, y así la zorra es dolosa y el lobo rapaz, y, sin embargo, son criaturas de Dios. Luego, aunque los demonios

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliqui daemones sint naturaliter mali.

1. Dicit enim Porphyrius [8], ut Augustinus introducit X «De civ. Dei» [9], quod «est quoddam genus daemonum natura fallax, simulans deos et animas defunctorum». Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui daemones sunt naturaliter mali.

2. Praeterea, sicut angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. 12,10: «Erat eorum malitia naturalis». Ergo et angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Praeterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax: et tamen sunt creaturae Dei. Ergo et daemones, licet sint creaturae Dei, possunt esse naturaliter mali.

[a] *Cont. Gent* 3,107; *De div. nom.* c.4 lect.19; op.15, *De angelis* c.19; *De malo* q.16 a.2; *In Io.* 8 lect.6.

[8] *Epist. ad Aneb.*

[9] C.11: ML 41,289.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [10], quod «daemones non sunt natura mali».

Respondeo dicendum quod omne quod est, inquantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum: sed bono universali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est obiectum voluntatis. Unde cum daemones sint substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit quod daemones erant naturaliter fallaces, dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate.—Porphyrius autem hac ratione posuit daemones esse natura fallaces, quia ponebat daemones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse coniunctum malum. Et secundum hoc, aliquam inclinationem natu-

sean criaturas de Dios, pueden, no obstante, ser naturalmente malos.

Por otra parte, dice Dionisio que "los demonios no son malos por naturaleza".

Respuesta. Todo lo que existe, por el hecho de existir y tener una naturaleza, tiende naturalmente a algún bien, puesto que procede de un principio bueno, y el efecto se reduce a su principio. Ocurre, sin embargo, que a los bienes particulares se junte algún mal, como se junta al fuego el mal de consumir lo que toca; pero el bien universal no puede llevar consigo mal alguno. Si, pues, hay algún ser cuya naturaleza está ordenada a algún bien particular, puede tender naturalmente a algún mal, aunque no en cuanto mal, sino accidentalmente, en cuanto está unido a algún bien. Pero si existe algo cuya naturaleza esté ordenada a algún bien bajo la razón común de bien, esto nunca puede por naturaleza tender a mal alguno. Ahora bien, es indudable que toda naturaleza intelectual dice orden al bien universal que puede conocer y que es el objeto de la voluntad. Luego, como los demonios son substancias intelectuales, en modo alguno pueden tener inclinación natural a ningún mal, y, por consiguiente, no pueden ser naturalmente malos.

Soluciones. 1. San Agustín, en el libro citado, refuta un pasaje de Porfirio, cuando dice que los demonios son naturalmente falaces, replicando que no son falaces por naturaleza, sino por propia voluntad.—Y si Porfirio opinó que los demonios son falaces por naturaleza, fué porque suponía que son animales de naturaleza sensitiva, y, efectivamente, la naturaleza sensitiva está ordenada a bienes particulares, a los cuales puede ir unido algún mal, y por esto pue-

[10] § 23: MG 3,724; S.Th., lect.19.

de tener alguna inclinación natural al mal, aunque siempre de modo accidental y por cuanto aquel mal va unido a algún bien.

2. Puede llamarse natural la malicia de algunos hombres, bien por razón de la costumbre, que es una segunda naturaleza, o también porque en su naturaleza sensitiva hay alguna inclinación natural a ciertas pasiones desordenadas; y por esto decimos de algunos que son naturalmente iracundos o sensuales, cosas que no caben en la naturaleza intelectual [137].

3. Los brutos, por razón de su naturaleza sensitiva, tienen inclinación natural a determinados bienes particulares que llevan unido algún mal, y así la zorra tiene inclinación a buscarse la vida cautelosamente, a lo cual va unido el fraude; por lo cual el fraude no es un mal en la zorra, puesto que en ella es natural, como tampoco, según Dionisio, es un mal en el perro el que sea furioso.

ralem habere possunt ad malum; per accidens tamen, inquantum malum est coniunctum bono.

Ad secundum dicendum quod malitia aliquorum hóminum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quae est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturae sensitivae, ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes; non autem ex parte naturae intellectualis.

Ad tertium dicendum quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quaedam particularia bona, quibus coniuncta sunt aliqua mala; sicut vulpes ad quaerendum victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale; sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [11]

ARTICULO 5

Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suae creationis per culpam propriae voluntatis [a]

Si el demonio fué malo desde el primer instante de su creación por culpa de su propia voluntad

Dificultades. Parece que el diablo fué malo desde el primer instante de su creación por culpa de su propia voluntad.

1. Hablando del diablo, dice San Juan: "Este era homicida desde el principio".

2. Según San Agustín, la informidad de la criatura no precedió a su formación en tiempo, sino sólo en origen. Pero como él mismo dice, por la palabra "cielo", que se lee haber sido

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus per culpam propriae voluntatis.

1. Dicitur enim Io. 8,44, de diabolo: «Ille homicida erat ab initio».

2. Praeterea, secundum Augustinum, I «Super Gen. ad litt.» [12], **informitas creaturae non praecessit formationem tempore, sed origine tantum. Per «caelum» autem quod legitur (Gen.**

[a] 3 q.34 a.3 ad 1; *Sent.* 2 d.3 p.2 q.1; 3 d.18 a.3 ad 4; *De verit.* q.29 a.8 ad 2; *De malo* q.16 a.4; *In Io.* 18 lect.6.

[11] § 25: MG 3,728; S.TH., lect.20.

[12] C.15: ML 34,257; cf. l.5 c.5: ML 34,326.

1,1) primo creatum, ut ipse dicit in II libro [13], **intelligitur natura angelica informis; per hoc autem quod dicitur (Gen. 1,3) quod Deus dixit: «Fiat lux, et facta est lux», intelligitur formatio eius per conversionem ad Verbum; simul ergo natura angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a «tenebris» (ibid. v.4), per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suae creationis quidam angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.**

3. Praeterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suae creationis aliqua natura intellectualis potest mereri; sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo et daemones in primo instanti suae creationis potuerunt peccare.

4. Praeterea, natúra angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suae creationis incipit habere suam operationem; sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et angelus in primo instanti suae creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur praemium, ut supra (q.62 a.5) dictum est. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent: quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti, non recte operando, peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,13: «Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona». Inter ea autem erant etiam daemones. Ergo et daemones aliquando fuerunt boni.

Respondeo dicendum quo quidam [14] **posuerunt quod statim**

creado lo primero, se entiende la naturaleza angélica informe; y por aquellas otras: "Dijo Dios: 'Sea la luz', y hubo luz", se entiende su formación por la conversión al Verbo. Luego la naturaleza del ángel fué a la vez creada y hecha luz. Pero, a la vez que hecha luz, fué también separada de las "tinieblas", por las que se entiende los ángeles prevaricadores. Luego fué en el primer instante de su creación cuando unos ángeles fueron bienaventurados y otros pecaron.

3. El pecado es opuesto al mérito. Pero alguna naturaleza intelectual puede merecer en el primer instante de su creación, como el alma de Cristo o también los ángeles buenos. Luego los demonios pudieron asimismo pecar en el primer instante de su creación.

4. La naturaleza angélica es más poderosa que la corporal. Pero el ser corpóreo, desde el mismo instante en que es creado, empieza a ejercer su operación, como empieza el fuego a moverse hacia arriba desde el primer momento en que es producido. Luego también el ángel pudo ejecutar operaciones desde el primer instante en que fué creado. Ahora bien, o la operación que ejecutó fué recta o no lo fué. Si fué recta, puesto que poseía la gracia, mereció por ella la bienaventuranza. Pero, según hemos dicho, el premio en los ángeles sigue inmediatamente al mérito. Luego hubieran sido bienaventurados al momento, y siéndolo, nunca hubiesen pecado, y esto es falso. Por consiguiente, pecaron en el primer instante por no haber obrado con rectitud.

Por otra parte, en el libro del Génesis se dice que "vió Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas". Pero entre ellas estaban también los demonios. Luego los demonios en algún tiempo fueron buenos.

Respuesta. Dijeron algunos que los demonios en el primer instante de

[13] Vide 1,1 c.3-4.9: ML 34,248.249.253; 1.2 c.8: ML 34,269; 1.3 c.26: ML 34,292.

[14] Vide MAGISTRUM *Sent.* 2 d.3 c.4.

su creación fueron al punto malos, no ciertamente por naturaleza, sino por pecado de su propia voluntad, porque "el diablo rehusó la justicia desde que fué hecho"; y San Agustín enseña que "quien de este modo piense no incurre en aquella herejía de los maniqueos consistente en decir que el diablo tiene la naturaleza del mal".—Pero esta opinión es contraria a la autoridad de la Sagrada Escritura (y, efectivamente, en el libro de Isaías se dice del demonio, bajo la figura del príncipe de Babilonia: "¿Cómo caiste, Lucero brillante, que nacías a la mañana?"; y en Ezequiel se dice al diablo en la persona del rey de Tiro: "Habitaste en los deleites del paraíso de Dios"); por lo cual es con razón desechada por los maestros [138].

Y de aquí que dijesen otros que los ángeles pudieron pecar en el primer instante de su creación, pero que no pecaron.—Mas algunos combaten este parecer por la razón siguiente. Puesto que, cuando hay dos operaciones y una viene en pos de la otra, parece imposible que ambas terminen en el mismo instante. Pero no cabe duda que el pecado del ángel fué una operación posterior a su creación, ya que el término de la creación es el mismo ser del ángel, mientras que el de la operación pecaminosa es el hecho de que el ángel sea malo. Luego parece imposible que el ángel hubiese sido malo en el primer instante en que comenzó a ser.

Sin embargo, esta razón no parece concluyente, porque sólo es aplicable a los movimientos corporales, que se realizan de modo sucesivo; y de aquí que, si a un movimiento de alteración sigue un movimiento local, no es posible que la alteración y el movimiento local terminen en el mismo instante. Pero si las mutaciones son instantáneas, pueden las primeras y las segundas terminar a la vez y en el

daemones in primo instanti suae creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriae voluntatis: quia «ex quo est factus diabolus, iustitiam recusavit. Cui sententiae», ut Augustinus dicit, XI «De civ. Dei» [15], «quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit, idest manichaeis, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali».—Sed quia haec opinio auctoritati Scripturae contradicit (dicitur enim, sub figura principis Babylonis, de diabolo, Isaiae 14,12: «Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?»; et Ez. 28,13: «In deliciis paradisi Dei fuisti» dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri), ideo a magistris [16] haec opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui [17] dixerunt quod angeli in primo instanti suae creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. — Sed haec opinio etiam a quibusdam [18] improbatur ea ratione quia, cum duae operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum angeli fuit operatio creatione posterior. Terminus autem creationis est ipsum esse angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo angelus esse coepit, fuerit malus.

Sed haec ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneae, simul et in eodem instanti potest esse terminus primae et secundae mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole, illuminatur aër a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea; et similiter motus liberi arbitrii in angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supra dictis patet (q.58 a.3). Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii.

Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse; sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivae actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI «De civ. Dei» [19], cum dicitur (I Io. 3,8) «quod diabolus ab initio peccat», «non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati», scilicet quia nunquam a peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata daemonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei praescientiam. Unde Augus-

[15] C.13: ML 41,320.
[16] Parisiensibus.—Vide DENIFLE, *Chartularium* n.128.
[17] Cf ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.3 a.14; BONAVENT., ibid., a.1 q.2.
[18] ALBERT. MAGN., l.c.

mismo instante, como en el mismo instante en que la luna es iluminada por el sol es iluminada la atmósfera por la luna. Ahora bien, es indudable que la creación es instantánea y que en los ángeles lo es también el movimiento del libre albedrío, ya que no necesitan ningún raciocinio, según hemos dicho. Por consiguiente, nada se opone a que un mismo instante sea a la vez el término de la creación y el del movimiento del libre albedrío.

Lo que hay que decir, pues, es que fué imposible que el ángel pecase en el primer instante por un acto desordenado de su libre albedrío. La razón es porque, si bien algunas cosas desde que empiezan a ser pueden comenzar también a obrar, la operación que empieza a la vez que el ser la reciben del agente que les da el ser, como el moverse hacia arriba lo recibe el fuego de lo que lo engendra. Por tanto, si alguna cosa recibe el ser de un agente defectible que pueda ser causa de una operación defectuosa, puede ejecutar operaciones deficientes desde el primer instante en que empieza a existir; y así, por ejemplo, la pierna que nace defectuosa por debilidad del principio generador, empieza inmediatamente a cojear. Pero el agente que produce los ángeles, esto es, Dios, no puede ser causa del pecado. Por consiguiente, no se puede decir que el diablo fué malo desde el primer instante de su creación.

Soluciones. 1. Dice San Agustín que la expresión "el diablo peca desde el principio" "no se ha de entender desde el principio de su creación, sino desde el principio de su pecado", o sea que nunca se apartó del pecado.

2. La distinción entre la luz y las tinieblas, en cuanto que las tinieblas significan el pecado de los demonios, se ha de entender conforme a la presciencia divina, y por esto dice San

[19] C.15: ML 41,330.

Agustín que "sólo pudo separar la luz de las tinieblas el que pudo saber, antes de que cayesen, quiénes eran los que habían de caer".

3. Todo lo que hay en el mérito viene de Dios, y, por tanto, el ángel pudo merecer en el primer instante de su creación. En cambio, según hemos dicho, en el pecado no ocurre lo mismo.

4. Como dice San Agustín, Dios no hizo distinción entre los ángeles antes de la aversión de unos y la conversión de los otros, y, por consiguiente, creados todos en gracia, todos merecieron en el primer instante. Sólo que algunos pusieron inmediatamente obstáculo a su bienaventuranza, anulando de este modo el mérito precedente; y, en consecuencia, fueron privados de la bienaventuranza que habían merecido.

tinus dicit, XI «De civ. Dei» [20], quod «solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam, priusquam caderent, praescire casuros».

Ad tertium dicendum quod quidquid est in merito, est a Deo: et ideo in primo instanti suae creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorundam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, XI «De civ. Dei» [21]: et ideo omnes, in gratia creati, in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum praestiterunt suae beatitudinis, praecedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine quam meruerunt, sunt privati.

ARTICULO 6

Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli

Si entre la creación y la caída del ángel medió algún tiempo

Dificultades. Parece que entre la creación y la caída del ángel transcurrió algún tiempo.

1. En el libro de Ezequiel se dice: "Anduviste perfecto en tus caminos desde el día en que fuiste concebido hasta que fué hallada en ti iniquidad". Pero el andar es un movimiento continuo, que requiere algún tiempo. Luego entre la creación y la caída del diablo transcurrió algún tiempo.

2. Dice Orígenes que "la antigua serpiente no anduvo inmediatamente sobre su pecho y vientre", que quiere decir su pecado. Luego el diablo no pecó inmediatamente después del primer instante de su creación.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli.

1. Dicitur enim Ez. 28,14-15: «Ambulasti perfectus in viis tuis a die conceptionis tuae, donec inventa est iniquitas in te». Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et eius lapsum.

2. Praeterea, Origenes dicit [22] quod «serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit»; per quod intelligitur eius peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suae creationis peccavit.

[20] C.19: ML 41,333.
[21] C.11: ML 41,327.
[22] *In Ez* hom.1: MG 13,671.

3. Praeterea, posse peccare commune est homini et angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et eius peccatum. Ergo, pari ratione, fuit aliqua mora inter formationem diaboli et eius peccatum.

4. Praeterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem eius et lapsum.

Sed contra est quod dicitur Io. 8,44, de diabolo, quod «in veritate non stetit». Et sicut Augustinus dicit, XI «De civ. Dei» (l.c. nt.19), «oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit».

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior, et sanctorum dictis magis consona est, quod statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii prorumperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra (a.5; q.62 a.3) diximus. Cum enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra (q.62 a.5) dictum est; si diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando.

Si vero ponatur quod angelus in gratia creatus non fuerit; vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere; nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad primum ergo dicendum quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales

3. Poder pecar es común al hombre y al ángel. Pero entre la creación del hombre y su pecado medió algún tiempo. Luego, por la misma razón, medió también entre la formación del ángel y su pecado.

4. El instante en que el ángel pecó fué distinto del momento en que fué creado. Pero entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio. Luego entre la creación del diablo y su caída transcurrió algún tiempo.

Por otra parte, hablando del diablo, dice San Juan que "no se mantuvo en la verdad"; y, como explica San Agustín, "por esto debemos entender que estuvo en la verdad, pero que no se sostuvo en ella".

Respuesta. En esta materia hay dos opiniones, pero la más probable y más conforme con la doctrina de los santos es que el diablo pecó inmediatamente después del primer instante de su creación, y esto es menester decir si se admite que ejecutó un acto del libre albedrío en el primer instante en que fué creado, y que fué creado en gracia, que es lo que tenemos dicho. En efecto, como, según hemos visto, los ángeles alcanzaron la bienaventuranza por un solo acto meritorio, si el diablo, creado en gracia, mereció en el primer instante, habría recibido la bienaventuranza inmediatamente después del primer instante, si al punto no hubiese puesto obstáculo pecando.

Si, por el contrario, se admite que el ángel no fué creado en gracia o que en el primer instante no pudo emitir un acto de libre albedrío, nada se opone a que transcurriese algún tiempo entre su creación y su caída [139].

Soluciones. 1. Es frecuente en la Sagrada Escritura que los movimientos corpóreos medidos por el tiempo signifiquen por metáfora el movimiento espiritual instantáneo, y así

la palabra "andar" significa el movimiento del libre albedrío que tiende al bien.

2. Si Orígenes dijo que "la antigua serpiente no anduvo sobre el pecho inmediatamente y desde el principio", fué por razón del primer instante, en el cual el diablo no fué malo.

3. El libre albedrío del ángel, después de la elección, es inflexible, y, por tanto, si inmediatamente después del primer instante, en el cual tuvo un movimiento natural hacia el bien, no hubiese interpuesto ningún obstáculo a su bienaventuranza, hubiera sido confirmado en el bien. En el hombre, en cambio, no sucede lo mismo, y, por tanto, no le es aplicable el razonamiento.

4. Que entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio, es verdad si, como demuestra el Filósofo, se trata del tiempo en cuanto es continuo. Pero como los ángeles no están sometidos al movimiento de los cuerpos celestes, que es la primera medida del tiempo continuo, en ellos se entiende por tiempo la sucesión de sus operaciones intelectuales, y también la de las afectivas. Así, pues, el primer instante en los ángeles corresponde a la operación con la cual la mente angélica se volvió a sí misma por el conocimiento vespertino, y por esto en el primer día se habla de la tarde y no de la mañana, y esta operación fué buena en todos. Mas a partir de esta operación, unos, por el conocimiento matutino, se volvieron al conocimiento y alabanza del Verbo, y otros, por el contrario, encerrados en sí mismos e "inflados de soberbia", se hicieron noche, como dice San Agustín. Por tanto, la primera operación fué la misma en todos, pero en la segunda discreparon, y, por consiguiente, en el primer instante fueron todos buenos, y en el segundo se distinguieron los buenos de los malos.

instantanei. Et sic per «ambulationem» intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum quod Origenes dicit quod «serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus ambulavit», propter primum instans, in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem: et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini praestitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod inter quaelibet duo instantia esse tempus medium, habet veritatem inquantum tempus est continuum, ut probatur in VI «Psysic.»[23]. Sed in angelis, qui non sunt subiecti caelesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicae, qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem: quia in primo die commemoratur (Gen. 1) vespere, sed non mane. Et haec quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi: quidam vero, in seipsis remanentes, facti sunt nox, «per superbiam intumescentes», ut Augustinus dicit, IV «Super Gen. ad litt.»[24]. Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt discreti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni; sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

[23] C.1 n.2 (Bk 231b9): S.Th., lect.1 n.4.

[24] C.24: ML 34,313.

ARTICULO 7

Utrum angelus supremus inter peccantes, fuerit supremus inter omnes [a]

Si el más elevado de los ángeles que pecaron fué el supremo entre todos

Ad septimum sic procedítur. Videtur quod ille angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes.

1. Dicitur enim de eo Ez. 28, 14: «Tu cherub extentus et protegens, posui te in monte sancto Dei». Sed ordo cherubim est sub ordine seraphim, ut Dionysius dicit, 7 cap. «Ang. hier.»[25]. Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Praeterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed angelus quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere. Et sic videtur quod angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed contra est quod dicit Gregorius, in homilia «De centum ovibus»[26], quod primus angelus qui peccavit, «dum cunctis agminibus angelorum praelatus, eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit».

Respondeo dicendum quod in peccato est duo considerare: scilicet pronitatem ad peccandum; et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in angelis pro-

Dificultades. Parece que el más elevado entre los ángeles que pecaron no fué el supremo de todos.

1. De él se dice en el libro de Ezequías: "Eras un querubín protector de alas desplegadas; yo te puse en el monte santo de Dios". Pero, como dice Dionisio, el orden de los querubines es inferior al de los serafines. Luego el más elevado de los que pecaron no fué el supremo entre todos.

2. Dios hizo la naturaleza intelectual para que alcanzase la bienaventuranza. Si, pues, el ángel supremo entre todos fué el que pecó, síguese que la ordenación divina quedó sin efecto en la más noble de las criaturas, y esto es inadmisible.

3. Cuanto mayor inclinación tiene una cosa a otra, tanto menos puede prescindir de ella. Pero cuanto más elevado es un ángel, más se inclina a Dios. Luego menos puede apartarse de El pecando, por lo cual parece que el ángel que pecó no fué el supremo entre todos, sino uno de los inferiores.

Por otra parte, dice San Gregorio que el primer ángel pecó porque "como, debido a su categoría de príncipe de las milicias celestes, las superaba en claridad, comparándose con ellas se halló todavía más esclarecido".

Respuesta. En el pecado hay que considerar dos cosas: la propensión al pecado y el motivo de pecar. Si en el ángel se considera la propen-

[a] *Sent.* 2 d.6 a.1; *Cont. Gent.* 3,109; op.15, *De angelis* c.19.

[25] § 1: MG 3,205.

[26] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250; cf. *Moral.* 32 c.23: ML 76,665.

sión al pecado, más bien parece que pecaron los inferiores que no los superiores, y por esto dice el Damasceno que el mayor de los que pecaron fué "el que presidía al orden terrestre".—Y esta opinión parece afín con otra de los platónicos, según la refiere San Agustín, quienes decían que los dioses son todos buenos, y los demonios, en cambio, unos son buenos y otros malos, advirtiendo que llamaban dioses a las substancias intelectuales que están por encima del globo de la luna, y demonios a las substancias intelectuales que están debajo, aunque superiores a los hombres en el orden de la naturaleza.—Y no hay motivo para desechar esta opinión como contraria a la fe, ya que Dios administra todas las criaturas corporales por medio de los ángeles, como dice San Agustín. Y, por consiguiente, nada impide decir que los ángeles inferiores están destinados por disposición divina para administrar los cuerpos superiores, y los supremos, para asistir delante de Dios. Y por esto dice San Juan Damasceno que los que pecaron fueron de los inferiores, aunque en aquel orden inferior quedaron fieles algunos ángeles buenos.

Si, en cambio, se considera el motivo de pecar, hallamos que es mayor en los superiores que en los inferiores. En efecto, según hemos visto, el pecado de los demonios fué el de soberbia, cuyo motivo es la excelencia, que poseyeron en mayor grado los superiores que los inferiores, y por esto dice San Gregorio que el que pecó fué el supremo entre todos [140].

Y esto parece ser lo más probable. El pecado del ángel no procedió de ninguna propensión, sino sólo de su libre albedrío, y, por tanto, parece que preferentemente se ha de tomar en cuenta el motivo de pecar.—Aunque sin perjuicio de la otra opinión.

nitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores angeli, quam inferiores. Et propter hoc Damascenus dicit [27] quod maior eorum qui peccaverunt, fuit «terrestri ordini praelatus». — Et videtur haec opinio consonare positioni platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. «De civ. Dei» VIII et X [28]. Dicebant enim quod omnes dii erant boni, sed daemonum quidam boni, quidam mali; «deos» nominantes substantias intellectuales quae sunt a globo lunari superius, «daemones» vero substantias intelectuales quae sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturae.—Nec est abiicienda haec opinio tanquam a fide aliena: quia tota creatura corporalis administratur a Deo per angelos, ut Augustinus dicit, III «De Trin.» [29]; unde nihil prohibet dicere inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit (l.c.) quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus: in quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt.

Si vero consideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim daemonum peccatum superbia, ut supra (a.2) dictum est; cuius motivum est excellentia, quae fuit maior in superioribus. Et ideo Gregorius dicit (l.c.) quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes.

Et hoc videtur probabilius. Quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio: unde magis videtur consideranda esse ratio quae sumitur a motivo ad peccandum.—Non est tamen inde alii opinioni praeiudicandum: quia

[27] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,873.
[28] L.8 c.13.14: ML 41,237.238; l.10 c.11: ML 41,289.
[29] C.4: ML 42,873.

etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quod «cherubim» interpretatur «plenitudo scientiae»; «seraphim» autem interpretatur «ardentes» sive «incendentes». Et sic patet quod cherubim denominatur a scientia, quae potest esse cum mortali peccato; seraphim vero denominatur ab ardore caritatis, quae cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus seraphim, sed cherubim.

Ad secundum dicendum quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur; utrorumque enim eventum Deus praecognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi: sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

ya que también en el más elevado de los inferiores pudo haber motivo para pecar.

Soluciones. 1. El nombre de querubín significa "plenitud de ciencia", y el de serafín significa "el que arde" o "el que incendia"; por donde se ve que el querubín toma su nombre de la ciencia, que es compatible con el pecado mortal, y el serafín lo toma del ardor de la caridad, que no puede coexistir con el pecado; y por esto no se llama serafín al primer ángel pecador, sino querubín.

2. La intención divina no queda sin efecto, ni en los que pecan ni en los que se salvan, puesto que Dios conoce de antemano la suerte de unos y de otros, y de todos obtiene gloria, lo mismo cuando salva a unos por su bondad que cuando por su justicia castiga a los otros. Cuando, pues, la criatura intelectual peca, fracasa con respecto a su fin; y de esto no se exceptúa ninguna criatura, por sublime que sea, ya que la criatura intelectual fué organizada por Dios en forma que quedase a su albedrío el obrar por el fin.

3. Por grande que fuese la inclinación al bien que tuvo el ángel superior, no le impuso necesidad, y, por consiguiente, pudo por el libre albedrío dejar de seguirla.

ARTICULO 8

Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi [a]

Si el pecado del primer ángel fué la causa de que otros pecasen

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi.

1. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit [30]. Er-

Dificultades. Parece que el pecado del primer ángel no fué la causa de que otros pecasen.

1. La causa es anterior al efecto. Pero, como dice el Damasceno, los ángeles pecaron todos a la vez. Luc-

[a] *Sent.* 2 d.6 a.2.
[30] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,876.

go el pecado de uno no fué causa de que otros pecasen.

2. Según hemos dicho, el primer pecado de los ángeles no pudo ser más que el de soberbia.. Pero la soberbia busca la excelencia, y más repugna a la excelencia el someterse a un inferior que a un superior. No parece, pues, que los demonios hayan pecado por haberse querido someter a uno de los ángeles superiores más bien que a Dios. Pero la manera de que el pecado de un ángel haya sido la causa de que otros pecasen es que los hubiera inducido a que se sometiesen a él. Luego no parece que el pecado del primer ángel haya sido la causa de que otros pecasen.

3. Mayor pecado es someterse a alguno en contra de Dios que, en contra de Dios, querer dominar en otro, porque hay menos motivo para pecar. Si, pues, el motivo de que el pecado del primer ángel sea la causa de que otros pecasen consiste en que los persuadió para que se sometiesen a él, el pecado de los inferiores habría sido más grave que el del superior, y esto se opone a lo que, comentando aquellas palabras del Salterio: "Este dragón que hiciste para que allí retozase", dice la Glosa: "El que sobresalía de todos por el ser, sobrepujó a todos por la maldad". Luego el pecado del primer ángel no fué la causa de que otros pecasen.

Por otra parte, en el libro del Apocalipsis se dice que el dragón arrastró tras de sí "la tercera parte de las estrellas".

Respuesta. El pecado del primer ángel fué para los otros la causa de pecar, no coactiva, sino a modo de exhortación persuasiva [141]. Un indicio de esto lo tenemos en que todos los demonios están sujetos a aquel primer rebelde, como claramente se ve por lo que dice el Señor en San Mateo: "Id, malditos, al fuego eterno, que está preparado para el diablo y para sus ángeles"; y esto porque en el orden de la divina justicia está dispuesto que, si alguno consiente en la culpa por sugestión de otro, quede en castigo sujeto a su poder, conforme a lo que dice San Pedro: "Cada cual es esclavo de quien triunfó de él".

Soluciones. 1. No obstante que todos los ángeles pecaron a la vez, pudo, sin embargo, el pecado de uno ser causa de que pecasen los demás. La razón es porque el ángel no necesita espacio ninguno de tiempo para elegir, para exhortar ni para consentir, como sucede al hombre, que para elegir y consentir necesita deliberar, y para exhortar necesita hablar, cosas todas que requieren tiempo. Más aún: en el propio hombre ocurre, como todos saben, que apenas concibe algo en el corazón, empieza en el mismo instante a hablar; y si en el último momento en que deja de hablar hay alguien que comprenda lo que dijo, puede asentir a ello, cosa que se observa sobre todo cuando se trata de los primeros principios, que "cada cual aprueba apenas los ha oído". Luego, suprimido el tiempo necesario en nosotros para hablar y para deliberar, en el mismo instante en que el primer ángel expresó en lenguaje espiritual sus designios, fué posible que los otros consintiesen en ellos.

2. El soberbio, en igualdad de circunstancias, prefiere someterse a un superior más bien que a un inferior. Pero si del inferior consigue alguna excelencia que no puede alcanzar del superior, prefiere sujetarse al inferior antes que al superior. Por consiguiente, no fué contrario al orgullo de los demonios el que quisiesen someterse a un inferior, aceptando su dominio, puesto que, si quisieron tenerle por jefe y caudillo, fué con objeto de conseguir la bienaventuranza por sus propias fuerzas, y sobre todo porque en el orden de la

go peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Praeterea, primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra (a.2) dictum est. Sed superbia excellentiam quaerit. Magis autem excellentiae repugnat quod aliquis inferiori subdatur, quam superiori: et sic non videtur quod daemones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum angelorum, potius quam Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subiicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Praeterea, maius peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle praecesse: quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc, quod eos ut sibi subiicerentur induxit, gravius peccassent inferiores angeli quam supremus: quod est contra hoc quod super illud Psalmi 103,26: «Draco iste quem formasti», dicit Glossa [31]: «Qui ceteris in esse erat excellentior, factus est in malitia maior». Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 12,4, quod draco traxit secum «tertiam partem stellarum».

Respondeo dicendum quod peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signum ex hoc apparet, quod omnes daemones illi supremo subduntur; ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus, Mt. 25,41: «Ite maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius». Habet enim hoc ordo divinae iustitiae, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in poena; secundum illud II Petr. 2,19: «A quo quis superatus est, huic servus addictus est».

Ad primum ergo dicendum quod, licet simul daemones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum vel exhortandum vel etiam consentiendum, temporis mora; sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui. Et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur: ut patet maxime in primis conceptionibus, «quas quisque probat auditas» [32]. Sublato ergo tempore locutionis et deliberationis quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad secundum dicendum quod superbus, ceteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam daemonum quod subesse inferiori voluerunt, in eius principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; praesertim quia supremo angelo

[31] Ordin.: ML 113,1017; AUGUST., *Enarrat. in Psalm.* ps.103,26 serm.4: ML 37,1381

[32] Cf. BOETIUM, *De hebdom.*: ML 64,1311; S.TH., procem

naturaleza estaban ya sujetos al ángel supremo.

3. Según hemos dicho, en el ángel no hay cosa alguna que retarde su acción, por lo cual se lanza a su objeto, sea bueno o malo, con toda la energía de su virtud. Debido, pues, a que el ángel supremo poseía mayor virtud natural que los inferiores, se precipitó con mayor ímpetu en el pecado, y por esto los sobrepujó en maldad.

naturae ordine etiam tunc subiecti erant.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.62 a.6) dictum est, angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum sive in malum. Quia igitur supremus angelus maiorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia maior.

ARTICULO 9

Utrum tot peccaverunt, quot permanserunt [a]

Si fueron tantos los que pecaron como los que perseveraron

Dificultades. Parece que los ángeles que pecaron fueron más que los que perseveraron.

1. Dice el Filósofo que "el mal se encuentra en los más de los casos, y el bien en los menos".

2. La justicia y el pecado se encuentran en los ángeles por los mismos motivos que en los hombres. Pero entre los hombres son más los malos que los buenos, según las palabras del libro del Eclesiastés: "El número de los insensatos es infinito". Luego lo mismo debe suceder entre los ángeles.

3. Los ángeles se distinguen en cuanto son personas y en cuanto constituyen órdenes. Si, pues, las personas angélicas que perseveraron fueron las más, parece que no pecaron individuos de todos los órdenes.

Por otra parte, en el libro de los Reyes se dice: "Los que están con nosotros son más que los que están con ellos"; y esto se entiende de los ángeles buenos, que están con nosotros para protegernos, y de los malos, que se oponen a nosotros [142].

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod plures peccaverunt de angelis, quam permanserunt.

1. Quia, ut dicit Philosophus [b], malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus».

2. Praeterea, iustitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni; secundum illud Eccle. 1,15: «Stultorum infinitus est numerus». Ergo pari ratione in angelis.

3. Praeterea, angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personae angelicae remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur IV Reg. 6,16: «Plures nobiscum sunt quam cum illis», quod exponitur de bonis angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

a *Sent.* 1 d.39 q.2 a.2 ad 4; 2 d.1 p.1 a.1 ad 3.

b *Top.* 2 c.6 n.3 (Bk 112b11).

Respondeo dicendum quod plures angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem: ea vero quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quae sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod secundum illos qui dicunt quod diabolus maior fuit de inferiori ordine angelorum, qui praesunt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum.—Secundum vero illos qui ponunt maiorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut et in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest.—In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut «seraphim» et «thronorum», daemonibus non attribuuntur: quia haec nomina sumuntur ab ardore caritatis et ab inhabitatione Dei, quae non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina «cherubim, potestatum» et «principatum», quia haec nomina sumuntur a scientia et potentia, quae bonis malisque possunt esse communia.

Respuesta. Los ángeles que perseveraron son más que los que pecaron, porque el pecado es contrario a la inclinación natural, y lo que va contra la naturaleza se logra pocas veces, puesto que la naturaleza logra su efecto siempre o, por lo menos, en la mayoría de los casos.

Soluciones. 1. El Filósofo habla refiriéndose a los hombres, en los cuales el mal proviene de que persiguen los bienes sensibles, que son los que conocen los más, abandonando el bien de la razón, que pocos conocen. Pero en los ángeles no hay más naturaleza que la intelectual, y, por consiguiente, no les es aplicable el razonamiento.

2. Y de este modo queda también contestada la segunda dificultad.

3. Para los que opinan que el diablo fué el mayor de los ángeles pertenecientes al orden inferior que preside las cosas terrestres, no cabe duda que no cayeron ángeles de todos los órdenes, sino solamente del orden inferior.—En cambio, los que sostienen que el diablo mayor perteneció al orden supremo, admiten la probabilidad de que cayeron de todos los órdenes, como también de que para suplir la pérdida de los ángeles son elevados a todos los órdenes hombres de todas las clases, con lo cual se confirma más la libertad del libre albedrío, que puede inclinarse al mal, cualquiera que sea la categoría de las criaturas.—Sin embargo, en la Sagrada Escritura no se atribuyen a los demonios los nombres de algunos órdenes, como el de "serafines" o el de "tronos", porque estos nombres están tomados del ardor de la caridad y de la inhabitación de Dios, que no pueden coexistir con el pecado, y, en cambio, se les atribuyen los de "querubines", "potestades" y "principados", porque éstos se toman de la ciencia y del poder, que pueden ser comunes a los buenos y a los malos.

CUESTION 64

(In quatuor articulos divisa)

De poena daemonum

Del castigo de los demonios

Por último, debemos hablar de la pena de los demonios, y en esta materia se han de tratar cuatro cosas.

Primera: del obscurecimiento de su inteligencia.

Segunda: de la obstinación de su voluntad.

Tercera: de su dolor.

Cuarta: del lugar de su castigo.

Consequenter quaeritur de poena daemonum (cf. q.63 introd.). Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de obtenebratione intellectus.

Secundo: de obstinatione voluntatis.

Tertio: de dolore ipsorum.

Quarto: de loco poenali ipsorum.

ARTICULO 1

Utrum intellectus daemonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis [a]

Si el entendimiento de los demonios quedó obscurecido por la privación del conocimiento de toda verdad

Dificultades. Parece que el entendimiento de los demonios quedó obscurecido por la privación del conocimiento de toda verdad.

1. Si los demonios conociesen alguna verdad, se conocerían sobre todo a sí mismos, que es conocer las substancias separadas. Pero esto no es compatible con su mísero estado, puesto que, al parecer, proporciona una gran felicidad, hasta el punto de decir algunos que la bienaventuranza suprema del hombre consiste en conocer las substancias separadas. Luego los demonios están privados del conocimiento de toda verdad.

2. Lo que naturalmente es lo más cognoscible, parece que debe ser lo más conocido por los ángeles, sean buenos o malos, y el que para nosotros no lo sea proviene de la falta de vigor de nuestro entendimiento,

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus daemonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

1. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miserine non convenit: cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, in tantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo daemones privantur omni cognitione veritatis.

2. Praeterea, id quod est manifestissimum in natura, videtur esse maxime manifestum angelis, sive bonis sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis: sicut ex debilitate oculi noctuae contingit quod non possit videre lumen solis. Sed daemones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis: eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

que toma su saber de las imágenes o fantasmas, lo mismo que de una determinada conformación de los ojos del murciélago proviene que no pueda ver la luz del sol. Pero los demonios no pueden conocer a Dios, que de por sí es lo más cognoscible, puesto que es la suma verdad, porque no tienen el corazón puro, condición indispensable para ver a Dios. Luego tampoco pueden conocer las demás cosas.

3. Según San Agustín, los ángeles tienen un doble conocimiento de las cosas: el matutino y el vespertino. Pero los demonios no tienen conocimiento matutino, porque no ven el Verbo. Tampoco tienen el vespertino, porque el conocimiento vespertino refiere las cosas conocidas a la alabanza de Dios (y de aquí que tras de la "tarde" viniese la "mañana", como se lee en el Génesis). Luego los demonios no pueden tener conocimiento de las cosas.

3. Praeterea, cognitio rerum angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum [1]: scilicet matutina, et vespertina. Sed cognitio matutina non competit daemonibus, quia non videt res in Verbo: nec etiam cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris (unde post «vespere» fit «mane», ut dicitur Gen.1). Ergo daemones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. En el momento de su creación, los ángeles conocieron el misterio del reino de Dios, como dice San Agustín. Pero los demonios fueron privados de este conocimiento, porque, como dice el Apóstol, "si lo hubiesen conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria". Luego por la misma razón fueron privados también del conocimiento de toda otra verdad.

4. Praeterea, angeli in sua conditione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, V «Super Gen. ad litt.» [2]. Sed daemones hac cognitione privati sunt: quia «si cognovissent, nequaquam Dominum gloriae crucifixissent», ut dicitur I Cor. 2,8. Ergo, pari ratione, omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Cualquiera que sea la verdad que alguno conozca, o la conoce naturalmente, como nosotros conocemos los primeros principios, o la sabe porque la recibió de otro, como sabemos lo que nos han enseñado, o la adquiere por experiencia de mucho tiempo, como sabemos nosotros lo que hemos descubierto. Pero los demonios no pueden conocer la verdad por su naturaleza, porque dice San Agustín que están separados de los ángeles buenos como la luz de las tinieblas, y para toda manifestación se requiere luz, como dice el

5. Praeterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quae scimus addiscendo; aut per experientiam longi temporis, sicut quae scimus inveniendo. Sed daemones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam: quia ab eis divisi sunt boni angeli sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit [3]; omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Eph. 5,13. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis angelis: quia

[a] *Sent.* 2 d.7 q.2 a.1.

[1] *De Gen. ad litt.* l.4 c.22: ML 34,312; *De civ. Dei* c.7: ML 41,332.
[2] C.19: ML 34,334.
[3] *De civ. Dei* l.11 c.19.33: ML 41,333.346

Apóstol. Tampoco pueden conocerla por revelación ni por comunicación de los ángeles buenos, porque, en frase del Apóstol, "no hay comunidad entre la luz y las tinieblas". Ni tampoco por experiencia de mucho tiempo, porque la experiencia nace de los sentidos. Luego en ellos no hay conocimiento alguno de la verdad.

Por otra parte, dice Dionisio que "los dones angélicos otorgados a los demonios no sufrieron menoscabo, sino que permanecieron íntegros y en todo su esplendor". Pero entre estos dones naturales está el conocimiento de la verdad. Luego hay en ellos algún conocimiento de la verdad.

Respuesta. Hay dos clases de conocimiento de la verdad: uno que se obtiene por la gracia y otro por la naturaleza. El que se obtiene por la gracia se divide, a su vez, en otros dos: uno que es solamente especulativo, como el de aquel a quien Dios revela algún secreto divino, y otro que es afectivo y produce el amor de Dios, y éste es el que propiamente pertenece al don de sabiduría.

Pues bien, de estos tres géneros de conocimiento, el primero ni fué suprimido ni siquiera atenuado en los demonios, porque se deriva de la naturaleza del ángel, el cual por su naturaleza es entendimiento o mente. En efecto, como, debido a la simplicidad de su substancia, nada de ella puede ser substraído, es imposible castigarle privándole de una porción de su naturaleza, como se castiga al hombre amputándole una mano, un pie u otra parte de su organismo; y por esto dice Dionisio que en ellos permanecieron íntegros los dones naturales. Por tanto, su conocimiento natural no pudo ser disminuído.—Por lo que se refiere al segundo género de conocimiento, el puramente especulativo, obtenido por la gracia, no fué totalmente borrado, sino disminuído, porque de

«non est conventio lucis ad tenebras», ut dicitur II Cor. 6,14. Neque etiam per experientiam longi temporis: quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.»[4], quod «data daemonibus angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima». Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

Respondeo dicendum quod duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex; una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae.

Harum autem trium cognitionum prima in daemonibus nec est ablata, nec est diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens: propter simplicitatem autem suae substantiae, a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius (l.c.) quod dona naturalia in eis integra manent. Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta.—Secunda autem cognitio, quae est per gratiam, in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi

[4] § 23: MG 3,725; S.Th., lect.19.

secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel «per aliqua temporalia divinae virtutis effecta», ut dicit Augustinus, IX «De civ. Dei»[5]; non autem sicut ipsis sanctis angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo.—A tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et a caritate.

Ad primum ergo dicendum quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiae autem separatae sunt ordine naturae supra nos: unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini si cognoscat substantias separatas; licet perfecta eius felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiae separatae cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quod cognoscat naturas sensibiles; ita non est felicitas angeli in hoc, quod cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri; et non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse angelus secundum suam naturam, potest cognoscere Dei substantiam.—Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio Dei remanet etiam in daemonibus. Licet enim non habeant puritatem quae est per gratiam, habent tamen puritatem

estos secretos divinos solamente les son revelados los convenientes, bien por medio de los ángeles o también "por algunos efectos temporales de la virtud divina", como dice San Agustín, aunque no como a los ángeles santos, a quienes en el Verbo les son revelados más secretos y con mayor claridad.—En cuanto a la tercera clase de conocimientos, están totalmente privados de ellos, como también lo están de la caridad.

Soluciones. 1. La felicidad consiste en la unión con algo superior, y puesto que las substancias separadas son en el orden de la naturaleza superiores a nosotros, puede haber para el hombre alguna razón de felicidad en conocerlas, si bien su felicidad perfecta consiste en conocer la substancia primera, esto es, a Dios. Pero el que las substancias separadas conozcan la substancia separada es en ellas connatural, como lo es para nosotros conocer las naturalezas sensibles. Por tanto, así como la felicidad del hombre no consiste en que conozca las naturalezas sensibles, tampoco la del ángel consiste en conocer las substancias separadas.

2. Que lo naturalmente más cognoscible sea oculto para nosotros, se debe a que excede a la capacidad de nuestro entendimiento, y no solamente a que nuestro entendimiento toma su saber de los fantasmas. Pero la substancia divina no sólo excede la capacidad de nuestro entendimiento, sino también la del angélico, y, por tanto, ni el propio ángel puede por naturaleza conocer la esencia de Dios.—Puede, sin embargo, en virtud de la perfección de su naturaleza, tener un conocimiento de Dios más elevado que el del hombre, y este conocimiento de Dios permanece en los demonios, que, si bien no poseen la pureza que otorga la gracia, tienen la de su naturaleza, que

[5] C.21: ML 41,274.

les basta para alcanzar el conocimiento de Dios que naturalmente les corresponde.

3. Si la criatura se compara con la excelencia de la luz divina, es tinieblas, y por esto al conocimiento de las criaturas en su propia naturaleza se llama conocimiento vespertino. La tarde, en efecto, si bien lleva mezcla de tinieblas, tiene, sin embargo, algo de luz, puesto que cuando ésta desaparece es ya de noche; y de aquí que cuando el conocimiento de las cosas en su propia naturaleza se ordena a la alabanza del Criador, como hacen los ángeles buenos, tiene algo de luz divina y puede llamarse vespertino, y, por el contrario, cuando no se refiere a Dios, como ocurre en los demonios, no se llama vespertino, sino "nocturno"; y por esto se dice en el Génesis que Dios "llamó noche" a las tinieblas, que había separado de la luz.

4. El misterio del reino de Dios, realizado por Cristo, fué conocido de alguna manera por todos los ángeles desde el principio, y sobre todo lo fué a partir del momento en que alcanzaron la bienaventuranza por la visión del Verbo, cosa que nunca tuvieron los demonios. Sin embargo, no todos los ángeles lo conocieron completamente ni por igual, y claro que mucho menos debieron conocer los demonios por completo el misterio de la encarnación mientras Cristo estuvo en este mundo. "No se les dió a conocer, dice San Agustín, como a los ángeles santos, que gozan por participación de la eternidad del Verbo, sino que se les notificó, para su espanto, por ciertos efectos temporales". Por lo demás, si hubieran sabido con seguridad y certeza que era el Hijo de Dios y cuáles habían de ser los efectos de su pasión, nunca hubiesen procurado la crucifixión del Señor de la gloria.

5. Los demonios conocen la verdad de tres maneras. Una, en virtud de la perspicacia de su naturaleza, ya que, aunque obscurecidos

naturae, quae sufficit ad cognitionem Dei quae eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum quod creatura tenebra est, comparata excellentiae divini luminis; et ideo cognitio creaturae in propria natura, «vespertina» dicitur. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce: cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce divina, et potest dici vespertina: si autem non referatur in Deum, sicut in daemonibus, non dicitur vespertina, sed «nocturna». Unde et in Genesi 1,5 legitur quod tenebras quas Deus a luce separavit, «vocavit noctem».

Ad quartum dicendum quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli a principio aliquo modo cognoverunt; maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam daemones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognoverunt perfecte, neque aequaliter. Unde daemones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium Incarnationis cognoverunt. «Non» enim «innotuit eis», ut Augustinus dicit (l.c.), «sicut angelis sanctis, qui Verbi participata aeternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quaedam temporalia effecta». Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis eius, nunquam Dominum gloriae crucifigi procurassent.

Ad quintum dicendum quod daemones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suae naturae: quia

licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiae, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturae.—Secundo, per revelationem a sanctis angelis; cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem similitudine intellectualis naturae, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. — Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis; non quasi a sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt praesentia, quae non praecognoverunt futura, ut supra (q.57 a.3 ad 3) de cognitione angelorum dictum est.

por la privación de la luz de la gracia, son, no obstante, luminosos por la luz de su naturaleza intelectual.—La segunda, por revelación de los ángeles santos, porque, si bien no convienen con ellos por la concordia de voluntades, tienen, sin embargo, con ellos de común la naturaleza intelectual y por ella pueden recoger lo que los otros manifiestan.—La tercera es por la experiencia de mucho tiempo, y no porque la adquieran por medio de ningún sentido, sino porque, cuando en las cosas singulares se realiza la semejanza de la especie infusa que naturalmente poseen, conocen como presentes cosas que antes no habían conocido como futuras, según hemos explicado al tratar del conocimiento angélico.

ARTICULO 2

Utrum voluntas daemonum sit obstinata in malo [a]

Si la voluntad de los demonios está obstinada en el mal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas daemonum non sit obstinata in malo.

1. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturae pertinet, quae manet in daemonibus, ut dictum est (a.1). Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas daemonis non est ita obstinata in malo, quin possit redire ad bonum.

2. Praeterea, maior est misericordia Dei, quae est infinita, quam daemonis malitia, quae est finita. A malitia autem culpae ad bonitatem iustitiae nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam daemones a statu malitiae possunt redire ad statum iustitiae.

Dificultades. Parece que la voluntad de los demonios no está obstinada en el mal.

1. El libre albedrío es un atributo de la naturaleza intelectual, que, conforme hemos dicho, conservan los demonios. Pero de por sí el libre albedrío antes se ordena al bien que al mal. Luego la voluntad del demonio no está de tal manera obstinada en el mal que no pueda volverse al bien.

2. Mayor es la misericordia de Dios, que es infinita, que la malicia del demonio, que es finita. Pero nadie pasa de la maldad de la culpa a la bondad de la justicia si no es por la misericordia divina. Luego también los demonios pueden pasar del estado de maldad al estado de justicia.

[a] *Sent* 2 d.7 q.1 a.2; *De verit.* q.24 a.10; *De malo* q.16 a.5.

3. Si los demonios tuviesen la voluntad obstinada en el mal, la tendrían sobre todo en cuanto al pecado que ocasionó su caída. Pero aquel pecado, o sea la soberbia, ya no lo tienen, puesto que ha desaparecido su motivo, que es la excelencia. Luego el demonio no está obstinado en el mal.

4. Dice San Gregorio que el hombre pudo ser redimido por otro, porque por otro cayó. Pero, según hemos dicho, los ángeles inferiores cayeron por causa del primero. Luego su ruina puede ser reparada por otro, y, por consiguiente, no están obstinados en el mal.

5. Nadie que esté obstinado en el mal hace nunca cosa buena. Pero el demonio hizo algunas cosas buenas: por ejemplo, confesó la verdad, diciendo a Cristo: "Sé que eres el santo de Dios"; asimismo, "los demonios creen y tiemblan", como dice el apóstol Santiago, y también, como dice Dionisio, "desean cosas buenas y óptimas, como ser, vivir y entender". Luego no están obstinados en el mal.

Por otra parte, en el Salterio se dice: "La soberbia de los que te odiaron crece siempre", y esto se entiende de los demonios. Luego perseveran siempre obstinados en el mal.

Respuesta. Orígenes sostuvo la teoría de que toda voluntad creada puede, en virtud del libre albedrío, inclinarse al bien o al mal, excepto el alma de Cristo, a causa de su unión con el Verbo.—Pero esta doctrina destruye la verdad de la bienaventuranza de los ángeles santos y de los hombres, porque la estabilidad perpetua es de esencia de la bienaventuranza, que por esto se llama "vida eterna". Además, es opuesta a la autoridad de la Sagrada Escritura, cuando enseña que los demonios y los hombres malos serán enviados al "suplicio eterno", mientras que los justos serán trasladados a la "vida eterna".—Por consiguiente, esta opinión debe ser considerada como errónea, y, conforme a la fe católica, es preciso sostener resueltamente que la voluntad de los ángeles santos está confirmada en el bien, y que, por el contrario, la de los demonios está obstinada en el mal [143].

En cuanto a la causa de esta obstinación, no se ha de buscar en la gravedad de la culpa, sino en la condición del estado de la naturaleza. Y la razón es porque, como dice el Damasceno, "lo que para los hombres es la muerte, esto es para los ángeles la caída"; y es indudable que todos los pecados mortales de los hombres, sean grandes o pequeños, son remisibles antes de la muerte, mientras que después de ella son irremisibles y duran para siempre [144].

Para buscar, pues, la causa de esta obstinación, tómese en cuenta que el poder apetitivo es en todos proporcional al poder cognoscitivo, que es el que le mueve como el motor al móvil. Ahora bien, el apetito sensitivo tiene por objeto el bien particular, mientras que la voluntad, como hemos visto, tiene el bien universal, como asimismo el sentido tiene por objeto los singulares, y el entendimiento, en cambio, los universales.—Pero el conocimiento del ángel difiere del del hombre en que el ángel conoce por su entendimiento de un modo inmutable, a la manera como nosotros conocemos de modo inmutable los primeros principios, que son el objeto de la "inteligencia"; y el hombre, por el contrario, conoce por la razón de una manera mudable, con el camino abierto para llegar a términos opuestos; de donde se sigue que la voluntad del hombre se adhiere a los objetos de una manera

3. Praeterea, si daemones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia: quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo daemon non est obstinatus in malitia.

4. Praeterea, Gregorius dicit[6] quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed daemones inferiores per primum ceciderunt, ut supra (q.63 a.8) dictum est. Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Praeterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam aliquod bonum opus operatur. Sed daemon aliqua bona opera facit: confitetur enim veritatem, dicens Christo: «Scio quia sis Sanctus Dei», Mc. 1,24; «daemones» etiam «credunt et contremiscunt», ut dicitur Iac. 2,19; Dionysius etiam dicit, 4 cap. «De div. nom.» (cf. nt.4), quod «bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere». Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 72,23: «Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper»; quod de daemonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

Respondeo dicendum quod Origenis positio fuit[7] quod omnis voluntas creaturae, propter libertatem arbitrii, potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi.—Sed haec positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis angelis et hominibus: quia stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis; unde et «vita aeterna» nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturae sacrae, quae daemones et homines malos «in supplicium aeternum» mittendos, bonos autem «in vitam aeternam» transferendos pronuntiat (Mt. 25,46).—Unde haec positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter, secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo.

Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status. «Hoc» enim «est hominibus mors, quod angelis casus», ut Damascenus dicit[8]. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem vero, irremissibilia, et perpetuo manentia.

Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra (q.59 a.1) dictum est; sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium.—Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est «intellectus»: homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere: voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo,

[6] *Moral* l.4 c.3; ML 75,642.
[7] *Peri Archon.* l.1 c.6; MG 11,168.178.
[8] *De fide orth.* l.2 c.4; MG 94,877.

mudable, ya que puede abandonar a éste y unirse a su contrario, y, en cambio, la del ángel se adhiere de un modo fijo e inmutable. Por tanto, si se considera la voluntad del ángel antes de adherirse, puede libremente adherirse a una cosa o a su opuesta (entiéndase de las cosas que no quiere naturalmente); mas, una vez adherida, esta adhesión es inmutable, y por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos "antes y después de la elección", y, en cambio, el del ángel lo es "antes de la elección, pero no después".—Así, pues, los ángeles buenos, adheridos de siempre a la justicia, están confirmados en ella, mientras que los delincuentes están obstinados en su pecado.—Sobre la obstinación de los hombres condenados se hablará más adelante.

Soluciones. 1. Lo mismo los ángeles buenos que los malos tienen libre albedrío, pero según el modo y condición de su naturaleza, conforme hemos dicho.

2. La misericordia divina libra del pecado a los que se arrepienten; pero a los que, por estar adheridos irrevocablemente al mal, no son capaces de arrepentimiento, no los libra la misericordia de Dios.

3. El primer pecado del demonio permanece en él en cuanto a lo que apeteció, aunque no en cuanto que crea poderlo lograr. Es como el que se convence de que puede cometer un homicidio y quiere cometerlo, que, si después pierde la posibilidad de ejecutarlo, puede, no obstante, su voluntad seguir queriéndolo, bien porque quisiera haberlo cometido o porque todavía querría cometerlo si pudiese.

4. La causa total de que sea redimible el pecado del hombre no es porque haya pecado por instigación de otro, y, por tanto, no le es aplicable el razonamiento.

si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito (in his scilicet quae non naturaliter vult): sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum «et ante electionem, et post»; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum «ante electionem, sed non post».—Sic igitur et boni angeli, semper adhaerentes iustitiae, sunt in illa confirmati: mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati. — De obstinatione vero hominum damnatorum infra [9] dicetur.

Ad primum ergo dicendum quod boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suae naturae, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod misericordia Dei liberat a peccato poenitentes. Illi vero qui poenitentiae capaces non sunt, immobiliter malo adhaerentes, per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum; licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si posset.

Ad quartum dicendum quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

[9] Vide *Suppl.* q.98 a.1,2, vel *Sent.* 4 d.50 q.2.

Ad quintum dicendum quod actus daemonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens: et hic proprie potest dici actus eius. Et talis actus daemonis semper est malus: quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit; sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus.—Alius autem actus daemonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae. Et tamen etiam tali bono actu abutuntur ad malum.

5. En el demonio hay dos clases de actos. Uno, el que procede de su voluntad deliberada, que es el que propiamente puede llamarse acto suyo. Este acto en el demonio es siempre malo, porque, no obstante que a veces hace algo bueno, no lo hace, sin embargo, bien, y así, cuando dice la verdad, es para engañar, y cuando cree y confiesa, no lo hace voluntariamente, sino forzado por la evidencia de las cosas.—El otro acto del demonio es el natural, que puede ser bueno y atestigua la bondad de su naturaleza, a pesar de que incluso de este acto abusan para el mal [145].

ARTICULO 3

Utrum dolor sit in daemonibus

Si en los demonios hay dolor

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor non sit in daemonibus.

1. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in daemonibus est gaudium: dicit enim Augustinus, «Contra manichaeos» [10]: «Diabolus potestatem habet in eos qui Dei praecepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate laetatur». Ergo in daemonibus non est dolor.

2. Praeterea, dolor est causa timoris: de his enim timemus dum futura sunt, de quibus dolemus dum praesentia sunt. Sed in daemonibus non est timor; secundum illud Iob 41,42: «Factus est ut nullum timeret». Ergo in daemonibus non est dolor.

3. Praeterea, dolere de malo est bonum. Sed daemones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere, ad minus de malo culpae; quod pertinet ad vermem conscientiae.

Dificultades. Parece que en los demonios nó hay dolor.

1. Puesto que el dolor y la alegría son opuestos, no pueden estar a la vez en el mismo sujeto. Pero los demonios experimentan alegría, porque dice San Agustín que "el diablo tiene poder sobre todos los que desprecian los mandamientos divinos, y se alegra de este desdichado poder". Luego en los demonios no hay dolor.

2. El dolor es causa del temor, porque las cosas que tememos antes de que lleguen son las mismas de que nos dolemos cuando han llegado. Pero en los demonios no hay temor, según aquellas palabras del libro de Job: "Fué hecho para no tener miedo". Luego en los demonios no hay dolor.

3. Dolerse del mal es un bien. Pero los demonios no pueden hacer nada bien. Luego no pueden dolerse a lo menos del mal de culpa, que pertenece al gusano de la conciencia.

[10] *De Gen. contra Manich.* l.2 c.17: ML 34,209

Por otra parte, el pecado del demonio es más grave que el del hombre. Pero el hombre es atormentado con dolores en castigo por el deleite del pecado, según aquellas palabras del Apocalipsis: "Cuanto se envaneció y entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo". Luego mucho más castigado con tormento y duelo será el diablo, que tanto se glorificó.

Respuesta. Si el temor, el dolor, la alegría y, en general, las afecciones de este género se toman como pasiones, no pueden atribuirse a los demonios, puesto que en este sentido son propias del apetito sensitivo, que es una facultad unida a algún órgano corporal; mas si, por el contrario, se toman como simples actos de la voluntad, pueden existir en los demonios.—Y es necesario decir que en ellos hay dolor. La razón es porque el dolor, en cuanto simple acto de la voluntad, no es otra cosa que una reacción de la voluntad contra lo que es o no es. Pero es indudable que los demonios quisieran que no fuesen muchas cosas que son, y así, por ejemplo, como están llenos de envidia, quisieran la condenación de los que se salvan. Por consiguiente, es necesario decir que en ellos hay dolor: primero, porque es de esencia de la pena el que sea contraria a la voluntad; además, porque están privados de una bienaventuranza que desean naturalmente, y también porque en muchas ocasiones hallan cohibida su perversa voluntad [146].

Soluciones. 1. La alegría y el dolor son opuestos cuando se refieren a un mismo objeto, pero no lo son respecto a objetos distintos, y por esto no hay inconveniente en que alguien se duela de una cosa y a la vez se alegre de otra distinta. Ocurre esto sobre todo cuando el dolor y la alegría son simples actos de la voluntad, porque puede suceder que, no ya en cosas diversas, sino incluso en la misma cosa, se encuentre algo que queremos y algo que no queremos.

Sed contra est quod peccatum daemonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundum illud Apoc. 18,7: «Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum». Ergo multo magis diabolus, qui maxime se glorificavit, punitur doloris luctu.

Respondeo dicendum quod timor, dolor, gaudium, et huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in daemonibus esse non possunt: sic enim sunt propriae appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in daemonibus.—Et necesse est dicere quod in eis sit dolor. Quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem quod daemones multa vellent non esse quae sunt, et esse quae non sunt: vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor: et praecipue quia de ratione poenae est, quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum quod sicut in daemonibus est dolor de praesenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur: «Factus est ut nullum timeret», intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi (Iac. 2,19) namque scriptum est quod «daemones credunt et contremiscunt».

Ad tertium dicendum quod dolere de malo culpae propter se, attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpae opponitur. Dolere autem de malo poenae, vel de malo culpae propter poenam, attestatur bonitati naturae, cui malum poenae opponitur. Unde Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei» [11], quod «dolor amissi boni in supplicio, testis est naturae bonae». Daemon ergo, cum perversae sit voluntatis et obstinatae, de malo culpae non dolet.

2. Por lo mismo que en los demonios hay dolor del mal presente, hay también temor del mal futuro. Y en cuanto al texto que dice: "Fué hecho para no tener miedo", se entiende del temor de Dios, que aparta del pecado, puesto que en otra parte está escrito que "los demonios creen y tiemblan".

3. Dolerse del mal de culpa por razón de la culpa es prueba en favor de la bondad de la voluntad, a la que se opone el mal de culpa; y, en cambio, dolerse del mal de pena o del mal de culpa por razón de la pena, atestigua la bondad de la naturaleza, a la que se opone el mal de pena; y por esto dice San Agustín que "el dolor del bien perdido por causa del tormento es prueba de una naturaleza buena". Por tanto, como el demonio tiene una voluntad perversa y obstinada, no se duele del mal de culpa.

ARTICULO 4

Utrum aër iste sit locus poenalis daemonum [a]

Si el lugar de tormento de los demonios es nuestra atmósfera

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aër iste non sit locus poenalis daemonum.

1. Daemon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est daemonibus poenalis.

2. Praeterea, peccatum hominis non est gravius quam peccatum daemonis. Sed locus poenalis hominis est infernus. Ergo multo magis daemonis. Ergo non aër caliginosus.

3. Praeterea, daemones puniuntur poena ignis. Sed in aëre

Dificultades. Parece que nuestra atmósfera no es el lugar de tormento de los demonios.

1. El demonio es una naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no es influída por el lugar. Luego ningún lugar es sitio de castigo para los demonios.

2. El pecado del hombre no es más grave que el del demonio. Pero el lugar de tormento del hombre es el infierno. Luego con mayor razón lo ha de ser del demonio, y, por consiguiente, no lo es nuestro aire tenebroso.

3. Los demonios son castigados con la pena del fuego. Pero en el

[a] *Sent.* 2 d.6 q.1 a.3; 4 d.45 q.1 a.3.
[11] C.13: ML 34,641.

aire obscuro no hay fuego. Luego no es el lugar de tormento de los demonios.

Por otra parte, dice San Agustín que "el aire obscuro es como una cárcel para los demonios hasta el día del juicio".

Respuesta. Los ángeles ocupan por naturaleza el lugar medio entre Dios y los hombres. Ahora bien, en el plan de la Providencia divina entra el procurar el bien de los seres superiores por medio de los inferiores. Pero Dios procura el bien del hombre de dos maneras. Una directamente, esto es, siempre que alguien es atraído al bien o alejado del mal, y esto se hace dignamente por medio de los ángeles buenos. Otra indirectamente, o sea cuando alguno que es combatido se ejercita en rechazar al adversario, y esta manera de procurar el bien del hombre fué conveniente que se hiciese por medio de los ángeles malos, a fin de que después de su pecado no quedasen totalmente excluídos de colaborar en el orden del universo.—Así, pues, los demonios deben tener dos lugares de tormento: uno por razón de su culpa, y éste es el infierno, y otro por razón del ejercicio a que someten a los hombres, y para esto deben ocupar la atmósfera tenebrosa.

Pero la obra de procurar la salvación de los hombres durará hasta el día del juicio. Por consiguiente, hasta entonces habrá de durar el ministerio de los ángeles y el ejercicio que procuran los demonios, y, por tanto, hasta entonces nos serán enviados los ángeles buenos y hasta entonces también estarán los demonios en nuestro aire caliginoso para someternos a prueba, si bien algunos están ya en el infierno para atormentar a los que arrastraron al mal, como también hay ángeles buenos que están en el cielo en compañía de las almas santas.—Mas, a partir del día del juicio, todos los malos, sean hombres o ángeles, estarán en el infierno, y todos los buenos estarán en el cielo.

caliginoso non est ignis. Ergo aër caliginosus non est locus poenae daemonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «Super Gen. ad litt.» [12], quod «aër caliginosus» est «quasi carcer daemonibus usque ad tempus iudicii».

Respondeo dicendum quod angeli, secundum suam naturam, medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuret. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo; et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent.—Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpae: et hic est infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae: et sic debetur eis caliginosus aër.

Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem iudicii: unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio daemonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et daemones in hoc aëre caliginoso sunt ad nostrum exercitium: licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliquis boni

[12] C.10: ML 34,285.

angeli sunt cum animabus sanctis in caelo.—Sed post diem iudicii omnes mali, tam homines quam angeli, in inferno erunt; boni vero in caelo.

Ad primum ergo dicendum quod locus non est poenalis angelo aut animae, quasi afficiens alterando naturam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati.

Ad secundum dicendum quod anima secundum ordinem naturae non praefertur alteri animae, sicut daemones ordine naturae praeferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod aliqui [13] dixerunt usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem tam daemonum quam animarum: et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem iudicii; quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiae, qui dicit, II Cor. 5,1: «Si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus in caelo».—Alii [14] vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de daemonibus.—Sed melius est dicendum quod idem iudicium sit de malis animabus et malis angelis; sicut idem iudicium est de bonis animabus et bonis angelis.

Unde dicendum est quod, sicut locus caelestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum (eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui dum actu non sedet in cathedra); similiter dicendum est quod daemones, licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aëre isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligatio-

Soluciones. 1. El lugar no atormenta al ángel ni al alma en cuanto a que influya en ellos alterando su naturaleza, sino en cuanto a que influye en su voluntad, entristeciéndola, al ver, lo mismo el ángel que el alma, que están en un lugar que repugna a su voluntad.

2. Conforme al orden de la naturaleza, un alma no es superior a otra, y, en cambio, los demonios son en el orden de la naturaleza superiores al hombre. Por tanto, no hay comparación.

3. Dijeron algunos que tanto la pena sensible de los demonios como la de las almas será dilatada hasta el día del juicio [147], como hasta entonces se dilatará también la bienaventuranza de los justos; pero esto es erróneo y contrario a la doctrina del Apóstol, que dice: "Si la casa de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos una casa en el cielo".—Otros, sin conceder esto cuanto a las almas, lo aceptan, no obstante, cuanto a los demonios.—Pero más acertado es decir que lo mismo se debe juzgar de las almas réprobas que de los ángeles malos, como aplicamos el mismo juicio a las almas buenas y a los ángeles buenos.

Por consiguiente, se ha de decir que, así como el cielo es el lugar de la gloria de los ángeles, y, esto no obstante, su gloria no disminuye cuando vienen a nosotros, porque consideran que aquel lugar es el suyo (a la manera como tampoco decimos que disminuya el honor del obispo cuando no está sentado en su cátedra), así también se ha de decir

[13] Gracci. Cf *Cont. Gen.* 4,91; op. *De rat. fidei;* HILARIUM, *Tr. in Psalm* ps.2. ML 4,290; GREGOR. MAGN., *Dial.* 4 c.28: ML 77,365.
[14] GUILELMUS PARISIENSIS, *De univ.* 2-2 c.70; cf. PETRUM PICT., *In Sent.* 4: ML 211,951.

que, si bien los demonios, mientras ocupan nuestro aire caliginoso, no están encadenados al fuego del infierno, sin embargo, sólo el saber que les es debida aquella prisión es suficiente para que no disminuya su tormento, y por esto en cierta glosa al capítulo tercero de la Epístola de Santiago se dice que "adondequiera que vayan llevan consigo el fuego del infierno".—Y a esto no se opone aquello de que "rogaron al Señor que no los mandase al abismo", como se refiere en San Lucas, porque, si esto pidieron, fué porque consideraban como castigo el ser excluídos de un lugar en que podían perjudicar a los hombres, y por esto se dice en San Marcos que "le suplicaban que no les echase fuera de aquella región".

nem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam glossa Iacobi 3,6, quod «portant secum ignem gehennae quocumque vadant».—Nec est contra hoc, quod «rogaverunt Dominum ut non mitteret eos in abyssum», ut dicitur Lucae 8,31: quia hoc petierunt reputantes sibi poenam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Marci 5,10 dicitur quod «deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem».

APENDICES

I. NOTAS COMPLEMENTARIAS

[1] q.50 a.1 "Sed contra".—Sobre el valor probativo del texto escriturístico aducido en este artículo, está fuera de duda que el salmo 103, v.4, según el texto original hebreo, no se refiere a los ángeles propiamente dichos, sino más bien a los vientos como mensajeros de Dios. Así, la versión castellana Nácar-Colunga de la Biblia traduce: *Tiene* (Dios) *por mensajeros a los vientos, y por ministros llamas de fuego*. La tradición patrística, tomando a la letra la palabra *ángeles*, que figura en los Setenta y en la versión de San Jerónimo, y teniendo en cuenta que San Pablo aplica ese texto a los ángeles propiamente tales (Hebr. 1,7), lo entendió siempre en sentido literal estricto, siendo uno de los fundamentos escriturísticos que dió origen a la difundida corriente, sostenida en los primeros siglos por no pocos autores eclesiásticos, de que los ángeles no eran perfectamente espirituales, sino sólo de una manera impropia, como el humo, el fuego y el viento. Véase la nota 5 al artículo siguiente de esta misma cuestión.

[2] q.50 a.1.—Véase I del apéndice II, la demostrabilidad racional de la existencia de los ángeles, página 908.

[3] q.50 a.1 ad 1.—La plena explicación de esta dificultad, así como de los testimonios de autoridad de los Santos Padres presentados en las otras dos dificultades, se podrá tener después de la detallada exposición que se hará en la introducción al artículo 2 de esta misma cuestión.

[4] q.50 a.1 ad 2.—Véase, para la perfecta inteligencia de esta respuesta, la doctrina del artículo 1 de la cuestión 58. Que el ángel está siempre en acto de intelección ha de referirse a su propia esencia, no a las demás cosas que conoce, respecto de las cuales está también en potencia. Aunque, a diferencia del hombre, el ángel tiene actualmente las especies o representaciones infusas de todas las demás cosas, mientras el entendimiento humano ha de adquirirlas por abstracción mediante los sentidos.

[5] q.50 introd. al a.2.—Tratábase en el *Concilio II de Nicea* (a.787) de la licitud del culto a las imágenes, incluso a las de los santos ángeles, y para razonar y defender dicho culto se presentó y leyó públicamente en el Concilio un libro escrito por Juan, obispo de Tesalónica, en el cual se introduce hablando a un gentil y a un cristiano, éste en pro y aquél en contra del culto de los ángeles, o más bien tomando del mismo un argumento para justificar el culto de los dioses.

Pregunta el gentil y dice: "Bien que se pinte a Dios como Verbo encarnado; mas de los ángeles, ¿qué decís?, pues los pintáis como hombres y los adoráis, aunque no son hombres, sino substancias que se llaman y son inteligibles e incorpóreas; pues igualmente nosotros

no hacemos nada inconveniente adorando las estatuas de los que llamamos dioses, como hacéis vosotros con los ángeles pintados".

Respondió el cristiano: "De los ángeles y arcángeles y de las santas virtudes que están sobre ellos, e incluso de nuestras almas, la Iglesia católica y apostólica reconoce que son inteligibles, pero *no del todo incorpóreos* e invisibles, como vosotros los paganos confesáis: *son cuerpos sutiles aéreos e ígneos,* según que escrito está: *Haces espíritus a tus ángeles y a tus ministros fuego abrasador* (Ps. 103,4 y Hebr. 1,7). Y hemos hallado que esto lo enseñan y así lo creyeron muchos de nuestros Santos Padres, como Basilio Magno, y Atanasio, de santa memoria, y Metodio y otros sus contemporáneos. A decir verdad, solamente la Divinidad es incorpórea e incircunscrita. Por consiguiente, las criaturas inteligibles no son del todo incorpóreas e invisibles como la Divinidad; por lo cual están en un lugar y son limitadas. Por lo demás, si en algún lugar se encuentra afirmado que los ángeles, o los demonios, o las almas son incorpóreos, entiéndase que se les llama así porque no están compuestos de los cuatro elementos materiales, no siendo sus cuerpos crasos y semejantes a estos que nos rodean. Aunque, a decir verdad, son incorpóreos si se comparan con nosotros; pero han sido vistos por muchos frecuente y sensiblemente en sus propios cuerpos... y aparecen limitados y circunscritos, porque no son del todo incorpóreos como la naturaleza divina. Por lo tanto, nosotros no los adoramos y pintamos como dioses, sino como criaturas espirituales y ministros de Dios, aunque no propiamente incorpóreos; así que no pecamos pintándolos. Y si los pintamos en forma humana, es debido a que frecuentemente así se aparecieron a aquellos a quienes Dios los enviaba".

Entonces el *Patriarca Tarasio,* presidente del Concilio, dijo: "Nos ha mostrado el Padre *(Juan Tesalonicense)* que se pueden pintar los ángeles, porque son limitados y se aparecieron a muchos como hombres. Y el santo Sínodo respondió: *Así es*" (MANSI, *Conciliorum amplissima collectio* t.13 col.163-164).

Creemos que este testimonio es de singular importancia para formarse una idea perfecta del estado de la cuestión, ya que en él se afirma de una manera tan decidida y rotunda la materialidad de los ángeles.

Adviértase, sin embargo, que el Concilio no rechaza la exposición y el razonamiento del libro; mas tampoco lo hace suyo plenamente, sino sólo en la parte que le afecta, o sea que los ángeles pueden representarse en pintura, pues se aparecieron a muchos en forma de hombres, y que no son ilimitados, como la naturaleza divina.

[6] q.50 a.2.—Entre los principales defensores de la composición hilemórfica de las substancias espirituales está Escoto, O. F. M. *(De anima* q.15 n.3: ed. Vivès, t.3 p.554; n.6: p.556; *De rerum principio* q.7 a.2 n.24: t.4 p.357, y n.26.27 y 28: p.358-360).

Conviene, no obstante, notar que difiere de los demás partidarios de la materia en los ángeles, pues para él tal materia no es pura potencia, sino verdadera entidad actual y término de creación por parte de Dios (véase el último lugar citado y *De rerum principio* q.7 a.2 n.14: p.352). Además, es unívoca y única para todas las cosas creadas (ibid., q.7 a.4 n.24: p.377; q.8 a.3 n.20: p.375-376), por lo que concibe el universo como "un hermosísimo árbol, cuyas raíces son materia prima...; las hojas florecientes son los accidentes; las copas y ramos son las cosas creadas corruptibles; la flor, el alma racional; los frutos, de parecida naturaleza y perfección, la naturaleza angélica... De este fundamento de toda la naturaleza universal, a saber, la materia prima, es verdad que no hay distinción en los seres. Se divide esta raíz en dos ramas: en espiritual y corpórea..., y así se pone de manifiesto que la unidad del universo y su multiplicidad se encierran en la unidad del principio indeterminado qlc es la materia prima" (ibid., q.8 a.4 n.30: p.381).

Con una tal concepción bien puede gloriarse el Doctor Sutil de volver a la posición de Avicebrón, según él mismo proclama (ibid., q.7 a.4 n.24: p.377).

[7] q.50 a.2.—Si bien en las ediciones de la SUMA de Santo Tomás se citan los lugares paralelos a cada artículo, creemos de interés completarlos indicando nada más los principales lugares en que el Santo defiende la absoluta espiritualidad y perfecta inmaterialidad del alma y de los ángeles: *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2; 2 d.3 q.1 a.2 y 4; y d.17 q.1 y 2; *De ente et essentia* c.5; *Contra Gentiles* 2,50.51.59.93; *De potentia* q.9 a.1 y 3 ad 3; *De malo* q.16 a.1 ad 18; *De spiritualibus creaturis* a.1 ad 1 y a.8 ad 8 y 13; *De unitate intellectus* c.7; *De substantiis separatis* c.7 y 8; *Quaest. disput. de anima* a.6 arg.1; *Summa Theologica* 1 q.50 a.4; q.47 a.3; q.76 a.2; 3 q.77 a.2; *Comp. theologiae* c.74 y 75.

[8] q.50 a.2.—Esta afirmación tiene aplicación a los ángeles y al alma humana, teniendo siempre en cuenta que, mientras los ángeles son substancias completas substancial y específicamente, el alma humana no lo es más que en razón de substancia. Por eso no sería lógico deducir que el hombre es inmaterial, sino sólo su principio intelectivo.

[9] q.50 a.2 ad 2.—Téngase en cuenta lo que se dice en q.14 a.1 acerca de la diferencia entre los seres capaces de conocimiento y los que no lo son y cómo unos y otros reciben las formas.

[10] q.50 a.2 ad 3.—La composición de esencia y existencia, que aquí se afirma en los ángeles, es fundamento en ellos de otra composición metafísica también, la de naturaleza y supuesto o persona. Véase el apéndice I, nota 12, p.656 del vol.1 de esta edición castellana de la SUMA.

Cómo haya de concebirse la personalidad en los ángeles lo dice ampliamente el Santo en otro lugar (cf. *In Sent.* 2 d.3 q.1 a.2, y *Quodlib.* 2 a.4).

[11] q.50 a.3.—Véase II del apéndice II, acerca del número de los ángeles, página 909.

[12] q.50 a.3.—Habla el Angélico en este ejemplo según la creencia de su tiempo acerca de los cuerpos celestes, que creían incorruptibles.

[13] q.50 a.4.—Véase III en el apéndice II, sobre la posibilidad de varios ángeles de la misma especie, página 910.

[14] q.50 a.5 ad 2.—Véase en la nota 17 de los apéndices al primer volumen de esta edición de la SUMA (p.658) cómo concebían los antiguos escolásticos la incorruptibilidad de los cuerpos celestes.

[15] q.50 a.5 ad 3.—Si bien podría Dios reducir a la nada los ángeles, en virtud de esa dependencia que toda criatura tiene de El como autor de todas las cosas, podemos afirmar que no lo hará, y aun en este sentido podría hablarse de incorruptibilidad en los ángeles.

La razón es que "Dios, autor de la naturaleza, no quita a las cosas lo que les es propio y natural" (*Cont. Gent.* 2,55), a no ser obrando un milagro. Mas, ordenándose el milagro a un bien mayor, que es la manifestación de la bondad y gracia de Dios, la aniquilación de una criatura manifiesta menos esa bondad y ese poder y gracia divinos que la conservación del ser de la misma.

Con la respuesta de Santo Tomás a esta tercera dificultad se pone bien de manifiesto cuán impropiamente hablaron algunos autores de corruptibilidad natural en los ángeles, haciéndoles inmortales solamente por don gratuito de Dios.

A la luz de ella podrá interpretarse benignamente lo que se lee en las actas del sexto *Concilio ecuménico,* el tercero de *Constantinopla* (680-681), en cuya undécima sesión se leyó una carta de San Sofronio de Jerusalén, muerto antes del 638, en la que decía: "Un solo Dios ha producido todos los seres, no sólo los seres visibles, sino también los invisibles ... El los sacó de la nada para que existiesen, ... los seres visibles, para un fin temporal; en cuanto a los seres intelectuales e invisibles, El se dignó concederles una más alta dignidad, pues ellos no mueren ni se corrompen, como acaece a los seres sensibles, que están en continuo cambio y perecen. Sin embargo, no son inmortales por naturaleza ni se transforman en una substancia incorruptible, sino que (Dios) les ha concedido una gracia que les preserva de la corrupción y de la muerte. Así las almas de los hombres permanecen sin corrupción, y así también los ángeles son inmortales, no, según se ha advertido, porque tengan una naturaleza verdaderamente incorruptible o una esencia propiamente inmortal, sino porque ellos han recibido de Dios una gracia que les da la inmortalidad y les preserva de la corrupción" (MANSI, *Concil. ampliss. coll.* t.11 col.492).

Aún más fácilmente se entenderán estas expresiones si se supone que en ellas se trata de la inmortalidad en el orden sobrenatural de la gracia más bien que en el orden natural, pues en aquel orden la impecabilidad es verdaderamente don gratuito de Dios.

[16] q.51 a.1 ad 2.—Cayetano, O. P., que, comentando estas cuestiones de la *primera parte* de la SUMA TEOLÓGICA, sigue fielmente a Santo Tomás, negando toda materialidad y corporeidad a los ángeles y negando asimismo que los ángeles tengan cuerpo naturalmente unido, sostiene, sin embargo, respecto a los demonios, una opinión que, aunque se halle en muchos Santos Padres, no deja de ser peregrina en un teólogo de su talla. No en este lugar, sino en sus comentarios exegéticos al capítulo 2, versículo 3, de la epístola de San Pablo a los Efesios, afirma que los ángeles malos, los demonios, tienen un cuerpo imponderable que no cae bajo la percepción inmediata de nuestros sentidos. Las características de ese cuerpo son ser un "cuerpo sutil, desconocido a nuestros sentidos, cuerpo simple e incorruptible, apto para ser movido localmente".

[17] q.51 a.2 ad 1.—Sobre las apariciones de los ángeles en la Sagrada Escritura, véase IV, *a),* en el apéndice II, página 911.

[18] q.51 a.2 ad 3.—Véase IV, *b),* en el apéndice II, pág. 912.

[19] q.51 a.3 ad 2.—Ingenioso, aunque muchas veces algo rebuscado, es el simbolismo que el Seudo-Dionisio atribuye a cada uno de los órganos, partes, vestidos e instrumentos con que los ángeles aparecen. A título de curiosidad, véase a continuación.

El fuego en ellos significa su máxima conformidad y semejanza a Dios; toman forma humana para significar la dignidad del hombre; los ojos significan el claro conocimiento de todas las cosas; la nariz, la facultad de discernir; las orejas, su prontitud en ejecutar los mandatos divinos y oír nuestras preces; el gusto, el goce de las cosas divinas; el tacto, el discernimiento entre el bien y el mal; las cejas y pestañas, que protegen los ojos, la facultad de conservar la visión divina; la juventud en que aparecen, su perenne vida y bienaventuranza; la boca y los dientes, la facultad de adaptar a nosotros y hacernos asequibles y asimilables el conocimiento más perfecto que ellos tienen de las cosas divinas; los hombros y brazos, el poder de obrar; el corazón, su vida deiforme; el pecho y espaldas, la fortaleza; los pies y alas, la virtud de moverse y la celeridad en ejecutar los mandatos divinos. Sus vestiduras también tienen significación simbólica: el vestido resplandeciente significaría la perfección de su naturaleza y su gloria; la faja y cinturón, la guarda de todas las virtudes; los cetros que ostentan, su dignidad y poder como emisarios de Dios, y las lanzas y espadas que a veces llevan, que son instrumentos y ejecutores fieles de la justicia divina *(De caelesti hierarchia* c.15: MG 3,333).

[20] q.51 a.3 ad 6.—Santo Tomás pone de manifiesto cómo, aun siendo imposible que se dé en los ángeles generación propiamente tal, que es operación vital, absolutamente pueden ser ellos en sus apariciones vehículo para transportar los gérmenes vitales masculinos tomados de un hombre al útero femenino, dando así origen a una generación verdadera, aunque humana y no angélica (cf. también *De potentia* q.6 a.8 ad 5). Como un pájaro, por ejemplo, transporta una semilla de una planta, que, dejada en ambiente y condiciones propicias, se desarrolla, así los ángeles podrían, guardada la proporción del caso, ser vehículos de la generación.

[21] q.52 a.1.—Santo Tomás señala tres diferencias entre el contacto de la cantidad dimensiva y el de la cantidad virtual u operativa: "La primera es porque en este contacto (virtual) lo que es indivisible puede tocar a lo que es divisible, lo cual no acontece en el contacto corpóreo; así, con un punto no se puede tocar más que algo divisible, mientras que la substancia intelectual, aunque sea indivisible, puede tocar la cantidad divisible obrando en ella. Pues es distinto el modo como el punto y la substancia intelectual son indivisibles. El punto lo es como término de la cantidad, y de ahí que tiene una situación determinada en la cantidad continua, más allá de la cual no puede extenderse; pero la substancia intelectual es indivisible, en cuanto que está fuera de todo género de cantidad, por lo cual no es necesario que toque algo indivisible determinado.

En segundo lugar, el contacto de la cantidad se da sólo en y mediante las superficies, mientras que el contacto operativo se extiende al todo que se toca, pues en tanto se dice que una cosa se toca de este modo en cuanto que recibe la acción y se mueve, lo que acaece por estar en potencia para recibirla, que se da en el todo y no sólo en la superficie del todo, por donde es al todo al que se aplica la acción.

De aquí se sigue la tercera diferencia, y es que, siendo el contacto cuantitativo sólo según las superficies, es necesario que el que toca sea algo extrínseco a lo que se toca, y no puede penetrar las

partes íntimas por oponer resistencia; en cambio, el contacto virtual de las substancias intelectuales, alcanzando las partes íntimas, hace que la substancia que toca esté dentro de la tocada como cundiendo por toda ella sin impedimento alguno. Y así es como la substancia intelectual puede unirse al cuerpo por el contacto de su virtud operativa" *(Cont. Gent.* 2,56).

[22] **q.52 a.1 resp. a las obj.**—Sobre la razón formal de la existencia de los ángeles en el lugar, véase V del apéndice II, página 912.

[23] **q.52 a.3 ad 3.**—Nótese cómo es tal la fuerza de la argumentación de los dos artículos anteriores, que con la sola exposición de la doctrina acerca del modo como los ángeles están en el lugar caen por tierra las dificultades propuestas. Aunque en este artículo podía Santo Tomás haber hecho lo mismo, responde, sin embargo, a las objeciones una por una, pero de forma bien sencilla.

Si se distingue debidamente el modo como está en el lugar el cuerpo, el ángel y el alma, no hay dificultad en ver que, mientras dos cuerpos no pueden estar ocupando simultáneamente el mismo lugar, sí pueden estarlo uno o varios ángeles y un cuerpo, uno o varios ángeles y un alma. El cuerpo, por estar en el lugar de un modo circunscriptivo, llena el lugar donde está con su cantidad dimensiva, por lo que no puede haber naturalmente a la vez dos cuerpos en el mismo lugar. El ángel y el cuerpo pueden estar simultáneamente en el mismo lugar, porque están de modo distinto: el cuerpo, circunscriptivamente; el ángel, no. El alma y el ángel pueden también estar a la vez en un mismo cuerpo, porque, aunque ambos están delimitativamente, no obstante no están de idéntica manera, ya que el alma está como forma, y el ángel no.

Cabe ahora preguntar, como complemento, si no será posible que un ángel esté en otro ángel o dentro del alma humana siquiera de un modo análogo o parecido a como está en el cuerpo.

La respuesta es negativa, y Santo Tomás da la razón de ello en esta forma: "Estar dentro de una cosa es estar dentro de sus límites. Mas el cuerpo tiene dos clases de límites, a saber: de la cantidad y de la esencia; y por eso el ángel, obrando dentro de los límites de la cantidad corporal, está dentro del cuerpo, pero no de tal forma que esté también dentro de los límites de la esencia, ni como parte ni como virtud que da el ser, porque el ser se tiene por creación de Dios. La substancia espiritual no tiene límites cuantitativos, sino sólo de la esencia, y por eso en ella no puede entrar sino sólo aquel que da el ser, es decir, Dios creador, que tiene poder intrínseco sobre el ser" *(Sent.* 2 d.8 q.unic. a.5).

Luego ninguna substancia espiritual creada puede ejercer intrínsecamente alguna operación en otra, sino sólo extrínsecamente (cf. 1 q.106 y 107).

[24] **q.53 a.1 (al principio).**—Al hablar aquí Santo Tomás del ángel bienaventurado, no ha de entenderse la doctrina restringida a él con exclusión de los ángeles malos. Tanto en el prólogo de la cuestión como en el desarrollo del artículo habla del ángel en general, sin distinción alguna. El mencionar especialmente a los ángeles buenos es debido a que, considerando las objeciones 2 y 3 el movimiento como algo imperfecto, respecto a los ángeles buenos parece ofrecer especial dificultad por el estado de felicidad y perfección consumada en que se encuentran. La doctrina aquí expuesta es, pues, común a

todos los ángeles, buenos y malos, si bien en los malos el movimiento local y sus demás operaciones en el lugar, con su poder natural, están coartadas por Dios en castigo de su pecado.

[25] **q.53 a.1 (al final).**—Acerca de la posibilidad del movimiento en los ángeles, véase V, *a)*, en el apéndice II, página 915.

[26] **q.53 a.1 ad 1.**—Sobre el sujeto del movimiento de los ángeles y la facultad locomotiva de los mismos, véase VI, *b)* y *c)*, en el apéndice II, páginas 915 y 916.

[27] **q.53 a.2.**—Esta doctrina de Santo Tomás, recibida comúnmente por sus discípulos y otros que no lo son, como Durando, O. P. *(Sent.* 1 d.37 q.2), y Vázquez, S. I. *(Disp.* 196 c.3), no ha sido aceptada por otros, como Escoto, O. F. M.; Toledo, S. I.; Molina, S. I.; Suárez, S. I.; Becano, S. I., y en general por quienes no ponen la operación como razón inmediata de la presencia del ángel en el lugar. Mal entendida también esta doctrina del Angélico, fué incluída por Esteban Tempier entre las proposiciones averroístas. No faltan tampoco quienes rechacen esta doctrina entre los modernos; pero el discurso riguroso y los principios sentados en las dos cuestiones precedentes llevan necesariamente a la conclusión de que así ha de ser, aunque la imaginación nos diga otra cosa.

[28] **q.53 a.2 ad 2.**—No debe aducirse como prueba para la posibilidad del movimiento de un lugar a otro sin pasar por el medio por parte del ángel el hecho de que nosotros podemos pasar con el pensamiento de un lugar del globo a otro sin pensar en los lugares intermedios. En este caso no se da en nuestro pensamiento movimiento local real, sino simplemente movimiento ideal, es decir, sucesión de ideas, permaneciendo inmóvil el sujeto.

No obstante, lo que se dice del movimiento del ángel en el lugar puede aplicarse al alma humana en el estado de separación del cuerpo, no en el estado de unión, ya que en éste el alma no puede informar partes distintas del cuerpo sin informar a la vez las partes intermedias, porque precisamente por ser forma substancial no se une al cuerpo libremente, como el ángel, y exige determinadas disposiciones en la materia que informa, siendo la principal la unión y continuidad de las partes.

[29] **q.53 a.3.**—Entre los que afirmaron la posibilidad del movimiento instantáneo del ángel en el lugar se halla San Alberto Magno, O. P. *(Sent.* 1 d.37 a.23 y 24, t.26 p.260 y 262; *Summa de creaturis* p.1.ª tr.4 q.59, t.34 p.627). Esta misma sentencia fué defendida después por Escoto, O. F. M.; Enrique de Gante, Gabriel Biel, Molina, S. I.; Suárez, S. I.; Becano, S. I., y otros.

Santo Tomás, los tomistas y otros, como Vázquez, sostienen la absoluta imposibilidad de que ni el movimiento continuo ni el discontinuo del ángel en el lugar sea instantáneo.

[30] **q.54 título.**—Báñez hace notar acertadamente que tanto la cuestión anterior como ésta y las que le siguen hasta la 58 pueden "parecer inútiles en teología a los no ejercitados. Pero, miradas las cosas más a fondo, aparece en ellas gran utilidad para tratar otras materias más difíciles..., pues ayudan mucho para la inteligencia del misterio de la Santísima Trinidad y del conocimiento divino, así como de la existencia de Dios en las cosas y de sus operaciones en ellas" *(Meditación sobre el prólogo de la* SUMA).

[31] q.54 a.1 título.—Averroes *(In Metaph.* comm.52) parece haber enseñado que en las substancias separadas (ángeles) no se distinguen realmente la esencia y la operación, siendo, por lo tanto, en ellas una misma cosa la substancia y el acto de entender. Lo mismo se ven precisados a afirmar algunos nominalistas y todos los que niegan que en los ángeles se den accidentes o que los accidentes se distingan realmente de las substancias. En parte también Durando, O. P. *(Sent.* 2 d.3 q.5 ad 1), sostiene esta doctrina de la identidad de la operación con la esencia angélica, pues afirma que esto se verifica por lo menos cuando el ángel se entiende a sí mismo, aunque la esencia angélica sí se distingue realmente de todas las demás operaciones de los ángeles. Su principal argumento para esta teoría lo toma de la misma dificultad tercera de Santo Tomás en este artículo.

[32] q.54 a.1.—Es ésta la razón principal, que por su amplitud comprende todas las otras. Para quienes no admiten la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas, la razón alegada en el argumento *Sed contra* no sería probativa. En cambio, este argumento tiene para todos una fuerza apodíctica. Recuérdese a este propósito que entre las tesis propuestas por la *Sagrada Congregación de Estudios* como principios fundamentales de la doctrina de Santo Tomás figuran las dos proposiciones que dicen: "La potencia y el acto dividen el ser de tal suerte, que todo cuanto es, o bien es acto puro o bien es acto necesariamente compuesto de potencia y acto, como principios primeros e intrínsecos" (tesis 1); y "el acto, por lo mismo que es perfección, no está limitado sino por la potencia, que es una capacidad de perfección. Por consiguiente, en el orden en que el acto es puro, no puede ser sino limitado y único; pero en el orden en que es finito y múltiple entra en verdadera composición con la potencia" (tesis 2).

[33] q.54 a.1 ad 3.—El acto de entender no es propiamente intermedio entre el que entiende y lo entendido, pues el entender no es acción transeúnte, sino inmanente. De ahí que, incluso cuando el ángel se entiende a sí mismo, su acto de entender es distinto de su esencia.

[34] q.54 a.2 título.—Véanse en el *Comentario* de Santo Tomás a las *Sentencias* (3 d.6 q.2 a.2) las diversas acepciones de la palabra *ser.* Tomada como *verbo,* es lazo de unión entre el sujeto y el predicado, significando la verdad de una proposición. Tomada como *nombre substantivo,* significa la actualidad que da la existencia a la esencia. Alguna vez significa la esencia misma. Aquí significa la existencia actual, pues de la esencia comparada con la operación acaba de tratarse en el artículo anterior.

[35] q.54 a.2 ad 2.—Nótese cómo es distinta la comparación de la esencia con la existencia y con el acto de entender. La esencia, según su razón propia y en cuanto que es tal esencia, dice orden a la existencia, comparándose con ella como algo que la recibe y limita a tal especie determinada, aunque la esencia no entre en la definición de la existencia como algo constitutivo de la misma, ya que la potencia no entra en la definición del acto. En cambio, la esencia se compara con el acto de entender como con algo más universal e indeterminado, por razón de su objeto, que es la razón universal de ente o de verdad.

De ahí que la esencia es principio y se llama también acto primero del ser y del entender; mas del ser es principio inmediato y próximo, mientras que del entender es principio remoto, como se verá en el artículo 3. Por eso dice aquí Santo Tomás que "la esencia del ángel es la razón de todo su ser, pero no es la razón de todo su entender".

[36] q.54 a.3.—Escoto, O. F. M. *(In Sent.* 2 d.16 q.unic.); Durando, O. P. *(In Sent.* 2 d.3 q.5 ad 1); los nominalistas, cartesianos y muchos de los partidarios de la llamada *nueva filosofía,* así como generalmente los que niegan la distinción real entre substancia y accidente o afirman que las substancias obran inmediatamente por sí mismas, deben afirmar que la facultad intelectiva, tanto en el ángel como en el hombre, se identifica con la esencia.

[37] q.54 a.4.—La doctrina expuesta en este artículo por Santo Tomás es común entre los escolásticos, exceptuados Escoto, O. F. M. *(Sent.* 2 d.3 q.2 p.4), y los escotistas, a quienes sigue decididamente Toledo, S. I. La doctrina del Angélico se encuentra reiteradamente en otros lugares. Así dice: "En el alma intelectiva se da entendimiento posible y agente, porque recibe el conocimiento de las cosas sensibles, pues el entendimiento agente es el que hace inteligibles las especies recibidas por los sentidos; mas el entendimiento posible está en potencia para conocer todas las formas de las cosas sensibles. Y como las substancias separadas (ángeles) no reciben conocimiento de las cosas sensibles, no hay en ellas entendimiento agente y posible" *(Cont. Gent.* 2,96).

[38] q.55 título.—Tratando el Angélico Doctor de la posibilidad de la visión inmediata de la esencia de Dios por el entendimiento creado, distingue triple medio del conocimiento: "En la visión intelectival—dice—puede ser triple el *medio.* Uno, aquel *bajo el cual (sub quo)* el entendimiento ve y que le dispone para ver, y esto es en nosotros la luz del entendimiento agente, que es con respecto a nuestro entendimiento posible como la luz del sol para el ojo. Otro medio es el medio *por el cual (quo)* ve, y esto es la especie inteligible, que determina nuestro entendimiento posible y se halla con respecto a él como la imagen de la piedra en el ojo. El tercer medio es el medio *en el cual (in quo)* se ve algo, y esto es una cosa por la cual llegamos al conocimiento de otra, como en el efecto vemos la causa y en una cosa semejante o contraria se ve la otra; y este medio se halla con respecto al entendimiento como la visión corporal respecto al espejo en el cual el ojo ve alguna cosa" *(Quodlib.* 7 q.1 a.1).

[39] q.55 a.1 "Sed contra".—Acerca de la existencia de especies inteligibles en los ángeles, véase VII, 1.°, en el apéndice II, página 917.

[40] q.55 a.1.—La representación de los objetos o especie inteligible de que aquí se habla es la llamada especie *impresa* o *medium quo,* que es principio del acto de entender, distinta realmente de la llamada especie *expresa* o *medium in quo,* que en el conocimiento intelectual es el verbo mental o concepto producido por la facultad, y que es término intrínseco del acto de entender, la cual se da, según la doctrina tomista, en todo conocimiento intelectivo de las criaturas, excepto en el caso de la visión facial de la esencia divina por los bienaventurados.

Esta especie expresa ha de darse también en el acto de entender de los ángeles; pues, como ya antes ha enseñado expresamente Santo Tomás, "en quienquiera que entiende, por el solo hecho de entender, procede dentro de él algo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene del poder intelectual y procede del conocimiento o noticia de la cosa" (1 q.27 a.1, y *De unitate intellectus contra averroistas*).

[41] **q.55 a.2 "Sed contra".**—No existe testimonio alguno de la Sagrada Escritura que afirme expresamente esta doctrina. Suele, sin embargo, aducirse comúnmente un texto de Ezequiel, que la tradición y los teólogos han venido aplicando al demonio. En él se dice: *Eras el sello de la perfección, lleno de sabiduría y acabado en belleza... Fuiste perfecto en tus caminos desde que fuiste creado* (28,12 y 15).

El hecho de que se haya venido aplicando este texto al demonio, ha sido debido quizás a tomar demasiado a la letra la palabra *Lucifer* (Is. 14,12) de la Vulgata. Pero no hay duda que en sentido literal se refiere al príncipe de Tiro, a quien expresamente se nombra poco antes en el mismo versículo 12.

Por otra parte, aunque se pudiera aplicar dicho texto al demonio, sería aún discutible qué sentido habría de darse a las expresiones *lleno de sabiduría, perfecto*, etc., pues la perfección puede entenderse sin que tengan infusas las especies inteligibles de todas las cosas, y no se dice tampoco si esa perfección ha de entenderse en el orden natural o en el sobrenatural, en cuanto que fué creado en gracia (1 q.62 a.3). La misma palabra *sabiduría* se toma muchas veces en la Sagrada Escritura simplemente por virtud en general.

Esto no obstante, si el texto en sí no prueba nada, no carece, sin embargo, de valor probativo el hecho de que la tradición haya recurrido a él, pues indica que, por lo menos, la doctrina se halla bien fundada en la tradición misma.

[42] **q.55 a.2.**—Sobre el innatismo o abstracción en la adquisición de las ideas de los ángeles, véase VII, 2.º, en el apéndice II, página 917.

[43] **q.55 a.2 ad 1.**—Como se ve por esta respuesta, el poner en los ángeles representaciones de las cosas no tomadas de las cosas mismas, sino infundidas por Dios al crearlos, no conduce a un idealismo angélico sin conexión con la realidad, como algunos han creído. Si bien las especies inteligibles angélicas no están causadas por las cosas, están causadas por Dios, que es el autor de las cosas, y precisamente según las ideas eternas existentes en la mente divina como ejemplares de todo lo creado.

Por eso el conocimiento angélico de las cosas mediante esas especies infusas no es menos objetivo y cierto que el nuestro, tomado de las cosas mismas. "Los ángeles por estas especies conocen con conocimiento perfecto todas las cosas naturales, porque todas las cosas que Dios hizo en sus propias naturalezas las hizo antes en la mente angélica" (1 q.89 a.3).

La ciencia, pues, de los ángeles no es causa de las cosas, como la divina; ni causada por las cosas, como la humana; sino causada por Dios, que es causa primera y universalísima de todas las cosas. No son, por lo tanto, las especies angélicas, como están en los ángeles, ejemplares de las cosas, sino semejanzas. Puede, sin embargo, en alguna manera decirse que esas especies existentes en la mente angélica están tomadas de las cosas, no directamente y según el ser entitativo que tienen las cosas en sí mismas, sino tal como están ejemplarmente en Dios. Y no porque los ángeles por sí de allí las hayan tomado, sino por una derivación o efluvio de Dios a la mente angélica.

No se olvide, además, lo que Santo Tomás enseña cuando dice que "no es esencial en la ciencia especulativa el que se tome de las cosas que se conocen; esto es simplemente un carácter accidental que tiene cuando es humana" (1 q.14 a.16 ad 2).

[44] **q.55 a.2 ad 2.**—Acerca de si las especies inteligibles de los ángeles son o no propiedades, véase VII, 3.º, en el apéndice II, página 918.

[45] **q.55 a.3.**—Disputan los mismos tomistas acerca del modo como haya de entenderse esta mayor universalidad de las especies angélicas, que Santo Tomás aquí hace consistir en "que cada una de ellas se extiende a más cosas".

Cano, O. P., y los dos Soto, O. P. (Domingo y Pedro, citados por Báñez en este lugar), afirmaron que la especie inteligible en general no es representación *formal* del objeto, como el concepto o verbo mental, sino *causal*, en cuanto que es principio eficiente del conocimiento de las cosas y del mismo concepto mental, y por eso puede darse una especie universal de varias naturalezas substanciales.

Los demás tomistas sostienen que la especie inteligible es representación *formal* de los objetos conocidos, y precisamente por eso puede ser y es coprincipio eficiente con la potencia del acto de entender y del verbo mental.

Esto supuesto, la mayor perfección y universalidad de las especies inteligibles consistiría: según unos, en representar una misma forma inteligible más individuos actuales de la misma especie, y en ésta más propiedades específicas, así como en el mismo individuo más propiedades y notas individuales; según otros, estaría en representar todo esto no como actual, sino como posible; para otros consistiría en representar más modos accidentales. Para la mayor parte, esa mayor universalidad lleva consigo representar además, y principalmente, más naturalezas específicas con los individuos que las participan, en menos especies inteligibles, según que el ángel sea mayor o menor en perfección intelectiva y no sólo en orden jerárquico. "Bien advertido—dice Santo Tomás en otra parte—que aun en los ángeles inferiores las especies son universales, en cuanto que por una sola pueden conocer todos los individuos de la misma especie, y esto de tal forma que dicha representación sea propia de cada uno de los particulares" (*Quodlib.* 7 q.1 a.3).

Por eso, refiriéndose a este problema, resume su pensamiento el Angélico Maestro en esta forma: "Se dice que son representaciones más universales en orden al conocimiento, no porque causen conocimiento de más cosas, sino porque el entendimiento más elevado, actuado por menos representaciones, conoce mejor las mismas cosas; como si el ángel superior por una representación del animal conociese

todas las especies de animales, que el inferior no puede conocer sino por muchas representaciones *(De veritate* q.8 a.10 ad 2).

[46] **q.55 a.3 ad 1.**—Santo Tomás, en el *Comentario a las Sentencias*, distingue a este propósito tres universales: "Uno que está en la cosa, y es la naturaleza misma, que está en los particulares, aunque no esté en ellos actualmente según la razón de universalidad. Hay otro universal tomado de la cosa por abstracción, y éste es posterior a la cosa; las especies de los ángeles no son universales de este modo. Hay, finalmente, otro universal que dice orden a la cosa, pero que es anterior a ella, como la representación de una casa en la mente del que la edifica. Las representaciones de las cosas están en la mente angélica de este tercer modo" *(Sent.* 2 d.3 q.3 a.2 ad 1).

[47] **q.55 a.3 ad 3.**—Compárese esta respuesta con la más amplia exposición de las *Quaest. disput. (De veritate* q.8 a.1 ad 3).

El fundamento, pues, de que una misma especie inteligible pueda ser razón propia y semejanza de dos cosas distintas incluso específicamente, es su excelencia sobre las cosas mismas, la cual, en último término, radica en el origen de las especies inteligibles angélicas, que no están tomadas de las cosas por abstracción, sino que se derivan de las ideas ejemplares de Dios, a las que se asemejan las especies de los ángeles en su ser representativo, como las cosas mismas se asemejan a esas ideas ejemplares divinas en su ser entitativo.

[48] **q.56 a.1 "Sed contra".**—Admitido unánimemente que el ángel se conoce a sí mismo, ha habido algunas opiniones en la explicación del modo como se conoce.

Ya antiguamente el autor desconocido de las *Quaestiones ad orthodoxos* (q.77: MG 6,1317) atribuyó a las substancias creadas intelectuales dos clases de conocimiento: uno sensible, por el que se conocen a sí mismas y demás cosas creadas inferiores a sí; y otro intelectual, por el que conocen todo cuanto está sobre ellos, sin determinar el modo ni el medio.

Escoto, O. F. M. *(Sent.* 2 d.3 q.10), afirma que el ángel para el conocimiento intuitivo de sí mismo no necesita especie alguna distinta de su esencia, puesto que está presente a sí mismo y es inteligible, pero que, en cambio, sí la necesita para el conocimiento abstractivo. Lo mismo opinan Bassolis, O. F. M.; Biel y otros.

A Alejandro de Halés, O. F. M., y a Marsilio de Inghen *(Sent.* 2 q.7 a.1) se atribuye la sentencia que afirma la necesidad de especie inteligible en el ángel distinta de su esencia para el conocimiento de s mismo.

Enrique de Gante *(Quodlib.* 5 q.14) dice que el ángel no se conoce por su propia esencia, que es singular, sino por un hábito infuso añadido a su esencia y distinto realmente de ella.

Vázquez, S. I., cree que no es la misma substancia del ángel la que hace las veces de especie impresa para el conocimiento de sí mismo, sino su entendimiento (disp.204 c.2).

La sentencia de Santo Tomás en este punto es comunísima entre los teólogos escolásticos, incluso entre los no tomistas, como Suárez, S. I. *(De angelis* l.1 c.4); Arrubal, S. I. (disp.164 c.1), etc.

[49] **q.56 a.1.**—De que la esencia del ángel sea substancia y la facultad intelectiva accidente, no se sigue que una forma substancial informe un accidente al entenderse el ángel por su substancia. Si bien esto no es posible en el orden entitativo y esencial, sí

lo es en el orden intencional. Por eso Santo Tomás dice en otros lugares que "aunque la esencia del ángel no se compare con su entendimiento como el acto con la potencia para el ser, pero se compara a su entendimiento como el acto a la potencia en el entender" *(De veritate* q.8 a.6 ad 2), ya que "nada impide que algo esté en otro y éste en él de diversos modos, como el todo en la parte y viceversa; algo semejante acaece aquí; la esencia del ángel está en el entendimiento como lo inteligible en el que entiende, y el entendimiento está en la esencia como la potencia en la substancia" (ibid., ad 6).

Ni en esto hay subordinación de la substancia al accidente ni de la esencia a la facultad, pues cuando el objeto concurre al acto de entender por inteligibilidad substancial, subordina a sí la potencia sin subordinarse a ella, como sucede con la esencia de Dios en la visión beatífica de los bienaventurados, según enseñan los teólogos (1 q.12 a.1 y 2).

[50] **q.56 a.1.**—Al decir Santo Tomás, que el ángel se conoce por su substancia o esencia, no quiere afirmar que su esencia sea su acción de entender, como falsamente pretendió atribuirle Marsilio *(Sent.* 2 q.7 a.1 concl.2). Nada más lejos de la mente de Santo Tomás, quien ya antes, en los tres primeros artículos de la cuestión 54, ha enseñado expresamente que en el ángel y en toda criatura se distinguen realmente la esencia y la operación.

Además de la facultad, el Doctor Angélico distingue otras cuatro cosas diferentes entre sí en los elementos que integran el acto de entender. "El que entiende—dice—en el acto de entender puede decir relación a cuatro cosas, a saber: a la *cosa que se entiende,* a la *especie inteligible* por la cual prorrumpe en acto el entendimiento, a *su entender* y a la *concepción* del entendimiento. Y esta concepción difiere ciertamente de las otras tres cosas. De *la cosa entendida,* porque la cosa entendida está a veces fuera del entendimiento; mas la *concepción* del entendimiento no está más que en el entendimiento mismo; y, además, la concepción del entendimiento se ordena a la cosa entendida como al fin, pues por eso forma en sí el entendimiento la concepción de la cosa, para conocer la cosa entendida. Se diferencia también (el concepto) de la *especie inteligible,* pues la especie inteligible por la cual el entendimiento se pone en acto, se considera como principio de la acción del entendimiento, ya que todo agente obra según esté en acto, y está en acto por alguna forma que debe ser principio de la acción. Se diferencia además *del acto del entendimiento,* porque dicho concepto se considera como término de la acción y como algo producido por ella. Pues el entendimiento por su acción forma la definición de la cosa o también la proposición afirmativa o negativa. Este concepto del entendimiento en nosotros se llama propiamente *verbo* (mental), pues es lo que se significa con la palabra *exterior,* ya que la palabra *exterior* ni significa el mismo entendimiento, ni la especie inteligible, ni el acto de entender, sino el concepto del entendimiento mediante el cual se refiere a la cosa" *(Cont. Gent.* 4,11; *De potentia* q.9 a.5; 1 q.27 a.1).

[51] **q.56 a.1 ad 2.**—Como se ve por esta respuesta, no es la singularidad, sino la materialidad, lo que se opone a la cognoscibilidad actual de un ser. Así, Dios, sumamente singular, pero al mismo tiempo sumamente inmaterial, es sumamente cognoscible.

La singularidad, pues, de un ángel no es obstáculo para que se

conozca a sí mismo, ni la singularidad de los demás para que cada uno de ellos conozca a los otros.

Y al ser los ángeles substancias inmateriales específicamente completas e individuarse por sí mismas, intrínsecamente en cada uno de ellos la naturaleza específica no se distingue con distinción real del individuo singular (1 q.3 a.3; q.50 a.4); por donde, conocida aquélla, se conoce también su individuación y singularidad.

Debe notarse, además, en esta respuesta, cómo Santo Tomás afirma que nuestro entendimiento no conoce los singulares, cosa que repite también en otras partes (1 q.14 a.11 ad 1; *Cont. Gent.* 1,65, etc.).

No pretende con esto enseñar que nuestro entendimiento no conozca el singular de ninguna manera, sino solamente que no lo conoce *directamente,* por especie propia que por sí represente primariamente el singular, conociéndolo, en cambio, por reflexión imperfecta. Así lo afirma en infinidad de lugares, especialmente en 1 q.86 a.1, donde trata expresamente de ello y dice: "Nuestro entendimiento no puede entender directa y primariamente el singular existente en las cosas materiales..., pero indirectamente y como por cierta reflexión puede conocer el singular". El modo lo indica en estos términos: "En cuanto que, conociendo su objeto, que es una naturaleza universal, vuelve sobre el conocimiento de su acto y luego de la especie que es principio de su acto, y, por último, sobre el fantasma del que sacó la especie *(De veritate* q.10 a.5; q.2 a.6; q.10 a.3; q.19 a.2; *Sent.* 4 d.50 q.1 a.3; *Q. disput. de anima* a.20; *Cont. Gent.* 1,65; *Quodlib.* 7 q.1 a.3; 12 q.8; *Com. al libro "De anima"* l.3 lect.8 n.713 y 716 de la ed. PIROTTA, O. P.).

Esta doctrina ha sido incluída entre los puntos fundamentales de la filosofía tomista en una de las 24 tesis por la *Sagrada Congregación de Estudios:* "Por medio de estas especies inteligibles conocemos directamente los universales; con los sentidos percibimos los singulares; y también con el entendimiento, aunque volviéndose en este caso hacia las imágenes de los sentidos" (tesis 20).

[52] q.56 a.1 ad 3.—Hay en esto diferencia entre el ángel y el alma humana, pues siendo ésta substancia incompleta específicamente, aunque inmaterial y presente por identidad radical al entendimiento humano, en el estado de unión con el cuerpo no se entiende a sí misma por su esencia, sino por medio de especie inteligible, ya que en tal estado depende objetivamente en su operación intelectiva del fantasma de la imaginación, no estando, por lo tanto, presente a su entendimiento en razón de objeto inteligible, aunque esté subjetivamente presente.

[53] q.56 a.2 dif.2.—Molina, S. I., enseña que la esencia de los ángeles conocidos puede ser para el ángel que conoce forma o especie inteligible, y, por consiguiente, que un ángel puede conocer a los demás por su propia esencia.

[54] q.56 a.2.—Véase VIII en el apéndice II, un complemento de la doctrina sobre cómo los ángeles se conocen entre sí, página 920.

[55] q.56 a.2 ad 1.—El aforismo de Aristóteles invocado en la dificultad debe aplicarse exclusivamente al entendimiento humano con relación al conocimiento de las cosas corpóreas (1 q.75 a.2), que

no tienen afinidad en la naturaleza con la facultad intelectiva y tienen en sí materialidad, que es lo que se opone a la cognoscibilidad.

[56] q.56 a.2 ad 4.—De una manera sencilla y lógica resuelve Santo Tomás una dificultad formulada por San Buenaventura, O. F. M., y a la que el Doctor Seráfico concede tal valor probativo, que, obligado por ella, admite la posibilidad de que los ángeles, aun teniendo infusas las especies inteligibles de todas las cosas, las pueden formar por abstracción, tomándolas por sí de las cosas mismas *(Sent.* 2 d.3 p.2.ª a.2 q.1, ed. Quaracchi, t.2 p.120).

Nótese que el caso que aquí se propone como hipotético tiene realización continuamente en el conocimiento angélico de las almas humanas, creadas por Dios en cada caso al infundirlas en los cuerpos, y a las que conocen los ángeles desde el momento mismo en que Dios las crea. Y esto tanto si se supone que los ángeles las conocen por especie propia como si las conocen por la especie del compuesto humano.

[57] q.56 a.3.—Algunos, con Escoto, O. F. M. *(Sent* 2 dist.3 q.9); Marsilio *(Sent.* 2 q.7 a.1 p.2.ª concl.8); Rada, O. F. M. (cont.8 p.2.ª), y otros afirman que el ángel no conoce por su propia esencia a Dios, sino por una especie inteligible distinta realmente de la esencia y que representa inmediatamente a Dios. Molina, S. I., cree que por la potencia absoluta de Dios puede darse una especie inteligible que representa abstractiva y quidditativamente de modo perfecto la divina esencia (concl.1 en el com. al a.3 de esta cuestión).

[58] q.56 a.3 ad 2.—El que un ángel no pueda por su propia esencia conocer a los otros, no implica que tampoco pueda por ella conocer a Dios, pues aunque en razón de entidad sea mayor la distancia que hay entre el ángel y Dios que la que existe entre dos ángeles, pero en razón de medio representativo hay más distancia entre dos ángeles que entre cada uno de ellos y Dios.

La razón de esto es que la base y fundamento de esa representabilidad de la esencia del ángel con respecto a Dios está en la causalidad ejemplar divina con relación a la esencia angélica, puesto que el ángel es efecto y semejanza participada de Dios, pero no lo es de los demás ángeles, que no están ligados entre sí con relación alguna de mutua causalidad (cf. a.2 ad 2).

[59] q.57 a.1.—Esto ha de entenderse de lo que significa perfección y además es algo común a los inferiores, no de las imperfecciones ni de las diferencias específicas por las cuales cada uno de los inferiores tiene su naturaleza determinada, ni tampoco de aquello que en los inferiores es una propiedad que fluya naturalmente de la esencia específica. Además, el inferior y el superior para esto ha de considerarse en el mismo orden, ya sea entitativo, ya cognoscitivo o intencional.

[60] q.57 a.2.—A pesar del paralelismo notado entre el modo como Dios conoce los singulares y como los conoce el ángel, hay dos notables diferencias que no conviene olvidar. La primera es que "las ideas que hay en la mente divina son formas eficientes de las cosas y no sólo principio del conocimiento; mas las representaciones que se reciben en la mente angélica son sólo principio de conocimiento y no formas eficientes, sino imitaciones de las eficientes" *(Quodlib.* 7 q.1 a.3). La segunda diferencia está en que en Dios se reducen las ideas a un solo principio, que es su esencia simplicísima;

mientras que los ángeles conocen todos los singulares en múltiples especies, tanto más universales éstas y en menor número cuanto más perfectos son ellos (ibid.).

También hay diferencia entre el conocimiento que de los singulares tiene el ángel y el que tienen las almas separadas de los cuerpos. Santo Tomás la expresa con las siguientes palabras: "Los ángeles por estas representaciones tienen conocimiento propio y perfecto de las cosas; pero las almas separadas no lo tienen más que confuso. De ahí que los ángeles con la penetración de su entendimiento pueden conocer, mediante estas representaciones, no sólo las naturalezas de las cosas en especial, sino también los singulares contenidos bajo la especie. Mas las almas separadas no pueden conocer por estas representaciones sino solamente aquellos singulares a los cuales están determinadas de algún modo por el conocimiento anterior, o por algún afecto, o por inclinación natural, o por ordenación divina; porque todo lo que se recibe en algo, se recibe según el modo del que lo recibe" (1 q.89 a.4).

[61] **q.57 a.3 título.**—Para los que, como Escoto, O. F. M., ponen que los ángeles toman el conocimiento de los singulares directamente de las cosas mismas, no tienen lugar ni razón de ser el planteamiento de este problema, ya que, cuando el futuro exista, será un singular más del que los ángeles formarán por abstracción nueva especie, necesaria para conocerlo.

Precisamente para no encontrar dificultad alguna en la explicación de cómo los ángeles conocen los futuros es por lo que él y otros autores no dudan en poner en los ángeles facultad abstractiva, sucediendo así que, por buscar una solución simplista a una dificultad real, se crean otra dificultad mayor, al verse precisados a poner en los ángeles facultades que exigirían su unión natural a un cuerpo en razón de forma substancial.

[62] **q.57 a.3**—Acerca del conocimiento sobrenatural que los ángeles pueden tener de los futuros contingentes, véase IX, 1.º, en el apéndice II, página 922.

[63] **q.57 a.3 ad 1.**—Ya San Agustín había dicho que el demonio puede prever las cosas futuras mejor que nosotros, por indicios que nos están ocultos, aunque puede engañarse. Los ángeles buenos, en cambio, no se engañan, porque lo ven en las verdades inmutables que están en Dios y por la participación del Espíritu divino *(De civ. Dei* l.9 c.22: ML 41,274).

[64] **q.57 a.3 ad 3.**—Sobre si hay o no cambio en las especies infusas inteligibles angélicas para representar los futuros cuando éxtos existan, véase IX, 2.º, en el apéndice II, página 922.

[65] **q.57 a.4 "Sed contra".**—Sobre el conocimiento angélico de los secretos de los corazones, véase X, 1.º, en el apéndice II, página 923.

[66] **q.57 a.4.**—Véase cómo explica Santo Tomás este pasaje de San Pablo: "Ni el ángel bueno ni el malo pueden saber lo que está oculto en el corazón del hombre, a no ser en cuanto se manifiesta por algunos efectos; la razón de lo cual puede tomarse de la misma palabra del Apóstol, que afirma que el espíritu del hombre puede conocer lo que hay en el corazón del hombre, porque está en él mismo. Mas ni el ángel bueno ni el malo penetran en la mente humana para estar dentro del corazón del hombre y obrar en él, pues esto es propio sólo de Dios. De ahí que sólo Dios es conocedor de los secretos del corazón humano" *(Com. in 1 Cor. 2,11* lect.2).

[67] **q.57 a.4 ad 2.**—Como se deduce de esta respuesta, un ángel, conociendo a los otros y las especies que en ellos hay, no conoce por ello qué pueda pensar o desear el otro. Solamente si los otros desean manifestarle su pensamiento, deja de ser secreto para él y comienza a conocerlo en las mismas especies innatas que tiene de los demás. "Un ángel—dice Santo Tomás—conoce los pensamientos del otro por la especie innata por la cual conoce al otro ángel, pues por la misma especie conoce todo lo que conoce del otro ángel. Por donde tan pronto como un ángel se ordena a otro según el acto de alguna forma, aquel ángel conoce su pensamiento, y esto ciertamente depende de la voluntad del ángel; pero la cognoscibilidad de la naturaleza angélica no depende de la voluntad de ángel, y de ahí que para conocer la naturaleza no hace falta locución, sino sólo para conocer el pensamiento" *(De veritate* q.9 a.5 ad 11).

[68] **q.57 a.4 ad 3.**—Respecto a si los ángeles pueden conocer los hábitos, distínguese entre los adquiridos y los naturales o innatos. Concediendo que los ángeles pueden conocer los hábitos innatos, disienten los teólogos respecto a los adquiridos, afirmando unos que los conocen naturalmente y negándolo los otros si se trata de hábitos adquiridos por la repetición de actos libres.

[69] **q.57 a.5 "Sed contra".**—Acerca del conocimiento angélico de los misterios sobrenaturales, véase X, 2.º, en el apéndice II, página 924.

[70] **q.57 a.5.**—Los ángeles, habiendo recibido con la gracia, al ser creados, las virtudes teologales, debieron conocer todos entonces por la fe, no sólo que Dios era autor del orden de la gracia y gloria y último fin sobrenatural de ellos, sino también los medios necesarios para la consecución del mismo.

Desde el momento de su beatificación al conseguir la gloria, los ángeles buenos vieron abiertamente en la esencia divina todo aquello de que habían tenido fe antes de conseguirla y nuevos misterios antes ignorados, pudiendo ir aumentando el conocimiento de más misterios por nuevas revelaciones según los ministerios que se les encomienda, lo cual no supone aumento de la gloria esencial con los nuevos conocimientos, sino sólo accidental, ya que el objeto primario de la visión beatífica es invariable.

[71] **q.57 a.5 ad 1.**—Respecto del conocimiento angélico por revelación divina del misterio de la encarnación, véase esta misma doctrina más adelante (q.64 a.1 ad 4, y 106 a.4 ad 2).

Pregúntanse los teólogos si estos llamados misterios de la gracia, v.gr., encarnación del Verbo, presencia de Jesucristo en la Eucaristía, etc., después que se han verificado pueden ser conocidos naturalmente por los ángeles.

Escoto, O. F. M. *(Sent.*, 4 d.10 q.8 concl.2), y su escuela dicen que después que se han verificado pueden los ángeles conocerlos naturalmente, así como los hábitos sobrenaturales, fe, caridad, etc. La base para esta afirmación es que parten del supuesto de que toda entidad, aunque se produzca sobrenaturalmente, es en sí natural.

No hace falta indicar que, siendo falso el supuesto, han de serlo también las consecuencias.

Vázquez (1.ª p. disp.214 n.32s), y con él otros autores, enseña que los ángeles pueden conocer naturalmente la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía.

Santo Tomás lo rechaza expresamente (3 q.76 a.7; *Sent.* 4 d.10 a.4 q.ª4), y su sentencia es la más común entre los teólogos, según los cuales no conocen naturalmente ni el hecho ni el modo.

[72] **q.58 a.1.**—Santo Tomás no trata aquí la cuestión de si en los ángeles hay hábitos. Lo tratará ex profeso en la 1-2 q.50 a.6. De lo que allí enseña, cuando dice que en cuanto en los ángeles hay potencialidad en tanto puede haber hábitos en ellos, deducen comúnmente los teólogos que no tienen propiamente hábitos innatos ni adquiridos respecto al conocimiento natural, sino sólo las especies inteligibles innatas, tanto para lo que ven con evidencia como conjeturalmente. El hábito determina la potencia a entender preferentemente una cosa, mientras las especies inteligibles infusas de suyo no son más que simplemente representativas; y aunque como tales son medio determinante de la facultad, no lo son en el sentido del hábito. Impropiamente se las puede llamar hábitos, en cuanto que los ángeles las tienen habitualmente.

Respecto al objeto sobrenatural, no basta la representación del mismo, sino que es necesaria además la elevación de la facultad. De ahí que para él necesitan los ángeles, además de las especies inteligibles, la luz sobrenatural, *el lumen,* a modo de hábito. Pudieron, pues, darse en los ángeles hábitos sobrenaturales. Así con la gracia se les infundieron las virtudes, que son hábitos.

[73] **q.58 a.1 ad 1.**—Para la inteligencia completa de esta respuesta, téngase presente lo que se ha dicho en 1 q.9 a.1 ad 1, y q.18 a.3 ad 1, así como lo que en particular se dirá más adelante sobre el movimiento de las inteligencias angélicas (cf. 2-2 q.180 a.6 ad 2).

[74] **q.58 a.1 ad 3.**—Véase XI en el apéndice II sobre la actualidad permanente del conocimiento angélico, página 926.

[75] **q.58 a.2 título.**—En este artículo no trata Santo Tomás la simultaneidad del acto más que con relación a la pluralidad de objetos y especies inteligibles en la operación de entender, pero en un mismo orden, ya sea éste natural, ya sobrenatural.

En otra parte *(Quodlib.* 9 q.4 a.7) plantea el santo Doctor la cuestión de la simultaneidad bajo otro aspecto, atendiendo más bien al medio en el cual se realiza el conocimiento y refiriéndose al conocimiento natural y sobrenatural simultáneo del mismo objeto en el Verbo y en las especies inteligibles innatas.

Planteado así el problema, enseña Santo Tomás que se da al mismo tiempo respecto al mismo objeto una doble operación de la mente angélica: "una por razón de su unión con el Verbo, por la cual ve las cosas en El, y otra por razón de la especie inteligible que la informa, por la cual ve las cosas en su propia naturaleza". Estas dos operaciones no sólo no son opuestas ni una debilita a la otra, sino que son subordinadas, y la sobrenatural fortalece y perfecciona la natural. Véase también esto mismo afirmado en la respuesta ad 2 del artículo 7 de esta cuestión de la SUMA.

[76] **q.58 a.2 "Sed contra".**—Esta doctrina es unánime entre los tomistas.

Que el ángel pueda entender simultáneamente muchas cosa incluso en cuanto son muchas y distintas por diversas y múltiples especies que no tengan relación alguna entre sí, lo afirma Durando, O. P. *(Sent.* 2 d.3 q.ult.), quien dice que el ángel está siempre en acto segundo de entender al mismo tiempo todo lo que puede conocer naturalmente.

También lo afirman los nominalistas, como Gregorio de Rímini, O. E. S. A. *(Sent.* 2 d.11 q.1), y el averroísta Juan Baconthorp, O. C. *(Sent.* 2 d.10 a.3), así como Molina, S. I. *(In I P.* q.58 a.2 disp.1); Suárez, S. I. *(De angelis* l.2 c.37), y otros.

[77] **q.58 a.2.**—Santo Tomás reitera la doctrina aquí expuesta al tratar del entendimiento humano. "El entendimiento puede conocer a la vez muchas cosas en cuanto constituyen una unidad, pero no precisamente en cuanto son muchas; teniendo presente que, para el caso, las cosas forman unidad o multitud según sean cognoscibles por una especie inteligible o por muchas.

La modalidad de una acción depende de la forma o principio de que procede. Según esto, el entendimiento puede conocer simultáneamente todo lo que puede conocer por una sola especie, y así se explica que Dios conozca todas las cosas simultáneamente, porque las conoce por su propia esencia, que es una. Según lo cual, todo lo que el entendimiento conoce por medio de varias especies no lo conoce simultáneamente, sino sucesivamente. La razón de esto es porque es imposible que un mismo sujeto sea perfeccionado a la vez por formas distintas específicamente diferentes dentro del mismo género, como es imposible que un mismo cuerpo, que sea el mismo bajo todos los puntos de vista, tenga simultáneamente varios colores o varias figuras.

Todas las especies inteligibles son del mismo género, porque todas ellas son perfecciones de la misma potencia intelectiva, a pesar de que pertenezcan a géneros diversos las realidades que representan. Por consiguiente, es imposible que un mismo entendimiento esté perfeccionado a la vez por distintas especies inteligibles para entender en un mismo acto cosas diversas" (1 q.85 a.4).

[78] **q.58 a.3.**—Santo Tomás, y con él los tomistas y otros teólogos, afirman que en los ángeles no se da discurso propio ni en el conocimiento natural ni en el sobrenatural, puesto que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, y el *lumen* sobrenatural de suyo no es discursivo sino sólo por razón del sujeto (2-2 q.9 a.1 ad 1).

La posibilidad de raciocinio propiamente tal la admiten, entre otros, Escoto, O. F. M. *(Prol. in I Sent.* p.3ª q.4 y 5; *Sent.* 2 d.7 q.unic.), tanto para las cosas naturales como para las sobrenaturales. También Gregorio de Rímini, O. E. S. A. *(Sent.* 2 d.7 q.5 a.2), y G. Biel *(Sent.* 2 d.3 q.2 a.2 concl.8)

Vázquez, S. I. (disp.222 c.3), lo admite en cierto modo para el conocimiento sobrenatural. Molina, S. I. (com. a este artículo), pone verdadero discurso, aunque de modo accidental, cuando lo que conocen los ángeles no pueden unirlo en una noticia, porque, por ejemplo, una cosa la conocen abstractivamente y otra intuitivamente. Suárez, S. I. *(De angelis* l.2 c.33), dice que de suyo no tienen discurso propio acerca de los objetos naturales y de las cosas que conocen con evidencia, pero sí acerca de los objetos sobrenaturales o que conocen obscuramente. Marsilio de Inghen *(Sent.* 2 q.6 concl.1) pone el discurso propio en los ángeles acerca de las cosas sobre-

naturales y de los secretos del corazón. Sigue la doctrina de Suárez también Francisco de Lugo, S. I *(De angelis* disp.14 c.3).

Santo Tomás expresamente dice "que los ángeles ven los secretos de los corazones en los movimientos y señales del cuerpo, como se ven las causas en las imágenes de sus efectos sin discurso alguno; ni necesitan algún raciocinio cuando perciben nuevamente tales movimientos, pues en el mismo instante en que las cosas se hacen sensibles son semejantes a las representaciones de los ángeles y son conocidas por ellos, de modo que conocen los nuevos hechos sensibles sin discurso *(De veritate* q.8 a.15 ad 4.6 y 7).

[79] **q.58 a.3 ad 3.**—Recuérdese lo dicho en la cuestión 54 a.5, acerca de la imposibilidad del conocimiento sensitivo y experimental en los ángeles, así como lo que se afirma en la q.64 a.1 ad 5. (Cf. también *De veritate* q.8 a.15 ad 4.6 y 7.)

[80] **q.58 a.4.**—Véase cómo se expresa Santo Tomás después, comparando la simple percepción del entendimiento humano con la del angélico y la del divino y tratando en la q.79 a.8 de si en el hombre es distinta la razón de la inteligencia.

[81] **q.58 a.4 ad 3.**—Los mismos teólogos indicados antes [78] que admiten en los ángeles discurso, admiten aquí composición y división o juicio.

[82] **q.58 a.5 dif. 2.**—Esta nesciencia de que habla la dificultad se da de hecho respecto al orden sobrenatural no sólo en los demonios, sino también en los ángeles buenos; pues, como se ha dicho en el artículo 5 de la cuestión anterior, no todos los ángeles conocen todos los misterios de la gracia, sino sólo según Dios quiere revelárselos, por sí mismo o por otros ángeles superiores, mediante la iluminación, que precisamente por eso es posible (1 q.106 especialmente a.1 y 4). De ahí que Santo Tomás diga en otro lugar: "Respecto de las cosas que están en la mente divina, todo entendimiento angélico está en potencia, y para conocerlas necesita ser iluminado por una luz sobrenatural, que es la luz de la gracia divina; y así, respecto de este conocimiento gratuito puede darse algún defecto en cualquier entendimiento angélico, el cual en los ángeles buenos es de "simple carencia" de conocimiento y en los malos puede ser "falsa opinión" *(De malo* q.16 a.6).

[83] **q.58 a.6 ad 2.**—Como se ve por esta respuesta, la división agustiniana del conocimiento angélico en matutino y vespertino es aplicable únicamente a los ángeles buenos.

[84] **q.58 a.7 ad 1.**—Véase la advertencia hecha en la nota 75.

[85] **q.58 a.7 ad 3.**—Compárese esta respuesta con lo que se dice en la q.62 a.7, principalmente ad 1.

[86] **q.59 a.1 ad 1.**—Al afirmar Santo Tomás en esta respuesta que los ángeles son exclusivamente intelectuales, no quiere decir que la voluntad se identifique en ellos con el entendimiento, siendo función distinta de una misma facultad o parte de ella; pues como se ve inmediatamente en el artículo que sigue en esta cuestión, demuestra expresamente para los ángeles la distinción real entre el entendimiento y la voluntad.

Respondiendo a esta mismísima dificultad que aquí se plantea, tomada de Aristóteles, que dice: "La voluntad está en la razón" *(De anima* 3 c.9: 432b3-7; S. TH., lect.14 n.802), dice el Santo Doctor en otra parte: "Una potencia puede considerarse de dos maneras: o

en relación al objeto o en orden a la esencia del alma en que radica. Si, pues, se considera la voluntad con relación al objeto, así la voluntad se contradistingue del entendimiento y razón; pero si se considera la voluntad atendiendo a su raíz, no teniendo la voluntad ni el entendimiento órgano corporal, en este sentido la voluntad y el entendimiento se reducen a la misma parte del alma. Y así se toma el entendimiento y razón como incluyendo ambas cosas; y en este sentido se dice que la voluntad está en la razón" *(De veritate* q.22 a.10 ad 2).

En la 1.ª p. q.82 a.3 y 4, supuesta la distinción real de ambas facultades, entendimiento y voluntad, en el hombre, se determina cuál de las dos es más noble (a.3) y cómo y en qué orden una mueve a la otra (a.4).

[87] **q.59 a.1 ad 3.**—Véase lo afirmado en q.18 a.3 ad 1; q.19 a.1 ad 3, y q.50 a.1 ad 2.

[88] **q.59 a.2 "Sed contra".**—Compárese con la resp. ad 2 y nótese que la distinción entre el entendimiento y la voluntad asignada en este *Sed contra* es meramente accidental, tomada del ámbito del objeto material y no del formal que causa la distinción esencial, pues el entendimiento no versa de suyo sobre el bien ni el mal, sino sólo en cuanto que materialmente coinciden con lo que es verdadero. Además, la voluntad no tiende al mal bajo la razón de mal, sino bajo la razón de bien, que puede ser real o aparente.

Por otra parte, el que la voluntad en los ángeles no tiene más objeto que los bienes, ha de entenderse aplicable sólo a los ángeles buenos, pero no a los malos, que también quieren el mal, en el sentido ya expresado, de bien aparente.

No obstante, el argumento tiene el valor general que tienen de ordinario en Santo Tomás los argumentos *Sed contra,* que, como sabiamente hizo observar el P. Ramírez, O. P., "no es una respuesta ni una objeción o réplica contra los argumentos de la primera serie, sino meramente una razón en favor de la otra parte de la alternativa". (Véase en esta edición de la SUMA el vol.1 p.202).

[89] **q.59 a.2 ad 2.**—Acerca de la diferencia entre el entendimiento y voluntad de los ángeles y de los hombres, véase XII en el apéndice II, p.927.

[90] **q.59 a.3 título.**—Aunque al hablar de la voluntad divina (1 q.19 a.3 y 10) ha tocado ya Santo Tomás la cuestión de la libertad y libre albedrío, es más adelante, tratando de la libertad en el hombre (q.83), donde estudia ampliamente en cuatro artículos cuanto con este punto se relaciona, haciendo un profundo análisis psicológico de la misma. Allí determina con sólida argumentación que existe en el hombre el libre albedrío, el cual no es un acto, o un hábito, o potencia y hábito a la vez, sino potencia idéntica realmente con la voluntad, de la que difiere sólo con distinción de razón, por cuanto la voluntad versa acerca del fin y de los medios, y se llama libre albedrío cuando versa sobre los medios no necesarios absolutamente para la consecución del fin; de un modo parecido a lo que sucede con el entendimiento y razón, que no difieren realmente.

[91] **q.59 a.3.**—Esta doctrina queda así compendiada por la Sagrada Congregación de Estudios en la 21 de las 24 tesis tomistas: "La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que se le presenta como un bien que sacia por completo

el apetito; pero elige libremente entre aquellos bienes cuya apetencia le es propuesta por un juicio variable. Por consiguiente, la elección sigue al último juicio práctico, pero depende de la voluntad que dicho juicio sea o no el último".

La existencia de libre albedrío en los ángeles es enseñada unánimemente por los escritores eclesiásticos desde los primeros tiempos. Así, por no citar más que algunos, San Justino Mártir († c.163-67) (*Dial. cum Thriphone iudaeo* 102: MG 6,713), Taciano (s.II) (*Adv. graecos orat.* 7: MG 6,280), San Ireneo († c.202) (*Advers. haereses* 4,37,1: MG 7,1099), Adamancio (c.305) (*Dial. de recta in Deum fide*, l.3 c.9: MG 11,1800), San Basilio († 379) (*De Spiritu Sancto* 16,38: MG 32,136), San Agustín († 430) (*De civ. Dei* l.12 c.9 n.2 y l.22 c.1 n.2: ML 41,357 y 751; *De correptione et gratia* 10,27 y 11,32: ML 44,932 y 935), San Fulgencio († 533) (*De fide ad Petrum* 3,30-31: ML 65,686-87), San Gregorio Magno († 604) (*In Ez. hom.* l.1 hom.7 n.18: ML 76,849), San Juan Damasceno († a.754) (*De fide orthodoxa* 2,3: MG 94,865) y otros.

[92] **q.59 a.3 ad 2.**—Aunque la voluntad y el libre albedrío puedan compararse entre sí en el hombre como en el entendimiento y la razón (1 q.83 a.4), en el ángel no hay lugar a la misma comparación, puesto que en él no se da el acto del juicio ni raciocinio (1 q.58 a.3 y 4) y con un simple acto intuye los principios y las conclusiones. En este sentido se dice aquí que está "determinado a todas las verdades que puede conocer".

Sin embargo, podemos muy bien distinguir en la voluntad angélica el acto respecto al fin o medios con él necesariamente conexos y respecto a los medios indiferentes o no absolutamente necesarios en orden al fin, teniendo respecto a éstos libertad de elección, que es el libre albedrío.

[93] **q.60 a1 título.**—Véase en la 1-2 q.26 a.3, la diferencia entre amor y dilección y cómo en "la parte intelectiva amor y dilección son una misma cosa" (ibid., ad 3).

[94] **q.60 a.1 ad 2.**—Se toca aquí la doctrina del influjo general de Dios en todas las criaturas, del cual tratará expresamente Santo Tomás más adelante (1 q.105 a.5). Véase allí también, por lo que a la voluntad se refiere, cómo Dios puede mover la voluntad (a.4 c. y resp. a las obj.), y en la 1-2 q.10 a.4, si la voluntad puede ser movida necesariamente por algo exterior.

[95] **q.60 a.2 "Sed contra".**—No ha de entenderse que los ángeles merecen o desmerecen con relación al orden sobrenatural por el amor puramente natural, aunque sea electivo, sino que, supuesta la gracia, que perfecciona la naturaleza, los ángeles por un acto libre merecieron la gloria los buenos y el infierno los malos (1 q.62 a.4; q.63 a.5 ad 4).

[96] **q.60 a.2.**—Véase la 1-2 q.13 a.3 y 6. Adviértase que, aunque se dice que el amor electivo no es acerca del fin ni de los medios, sin los cuales no puede en modo alguno conseguirse, sino acerca de los medios que son indiferentes en orden al fin, no se excluye que también el fin último, o sea Dios, pueda ser de alguna manera objeto de elección o amor electivo por parte de la criatura racional, pues mientras no se imponga como evidente al entendimiento de la criatura que el fin último es formalmente Dios, puede poner su fin en algo distinto de El, y el hombre, después de conocerlo como tal, puede no considerarlo actualmente, y por las pasiones y otros impedimentos errar en la apreciación de los medios y de su necesidad en orden al fin.

No así el ángel, cuyo conocimiento es más perfecto y carece de impedimentos y pasiones. El ángel no puede errar en el orden natural acerca del fin natural, que conoce perfectamente ser Dios, como autor de la naturaleza, a quien naturalmente conoce de modo necesario en su misma esencia angélica por simple intuición de su propio ser, y acerca del cual su amor es necesario y mayor que el que se tiene a sí mismo (a.5).

Con respecto al fin sobrenatural, puede también el ángel elegir entre conseguirlo de modo debido o indebido, dando así lugar al mérito o a la culpa (1 q.63 a.3).

[97] **q.60 a.3.**—Véase en la 1-2 q.26 a.4, lo que se dice del amor de amistad y del amor de concupiscencia.

Como advierte el cardenal Cayetano, O. P., comentando dicha cuestión, la distinción del amor en amor de amistad y amor de concupiscencia, más bien que clasificación del amor, lo es de los objetos amados, es decir, que no es división del amor en sí mismo, sino según las cosas, que se aman de diverso modo. En consecuencia, el mismo amor, atendiendo al modo, puede ser de amistad y de concupiscencia: de amistad respecto al amigo y de concupiscencia respecto a los bienes que para él se quieren.

[98] **q.60 a.3 ad 3.**—Sobre cómo sea la necesidad del amor que los ángeles se tienen a sí mismos, véase XIII en el apéndice II, página 928.

[99] **q.60 a.4 título.**—La palabra *sicut*, *como*, no indica aquí igualdad en cuanto al grado e intensidad del amor, sino simplemente semejanza en cuanto al modo (ad 2), fundada en la unidad genérica. Sería, pues, falso tomarla en los sentidos que se excluyen en la resp. ad 1.

[100] **q.60 a.4 dif. 1.**—Véase cómo el conocimiento es causa del amor en la 1-2 q.27 a.2; 2-2 q.26 a.2 ad 1; q.27 a.4 ad 1; *Sent.* 1 d.15 q.4 a.1 ad 3, y cómo ha de entenderse la expresión de que no se ama lo que no se conoce (1-2 q.3 a.4 ad 4; *Sent.* 3 d.27 q.3 a.1 ad 2).

El conocimiento se requiere para el amor como condición previa, pero no basta; porque el conocimiento no es motivo formal del amor, sino que la causa formal y propia es el bien. "No se ama una cosa—dice Santo Tomás—precisamente porque se conoce, sino porque es buena; de ahí que lo que es mejor es más amable, aunque no sea más conocido" (*De charitate* a.4 ad 4).

[101] **q.60 a.4.**—Hablando el Angélico Doctor de la unidad en orden al amor, distingue tres clases de unidad: una que se causa del amor, que es a la que aquí se refiere; otra que es el amor mismo, y otra que es causada por el amor.

Siendo la unidad o conveniencia en la naturaleza la causa del amor natural, aquellos teólogos que no admiten la doctrina tomista de la distinción específica entre cada uno de los ángeles habrán de urgir más este amor natural de unos ángeles a otros, pues a mayor unidad corresponde mayor amor, en el orden en que la unidad se da. "En el amor cuyo objeto principal es el mismo amante—dice

el Angélico—, es decir, en el amor natural, es necesario que se ame más al que es más semejante; pero no en el amor de caridad; en este amor, supuesto que los demás motivos sean iguales, se ama más a lo que está más unido a Dios" *(De charitate* a.9 ad 5).

No se ocupa el santo Doctor del amor natural del ángel al hombre, al que, sin embargo, por la parte que tiene de espiritual, es decir, por el alma, puede aplicarse lo que se dice de su amor a los otros ángeles, teniendo siempre en cuenta el grado inferior que en la escala de seres inmateriales ocupa, por lo que naturalmente habrá de ser menor su amor (2-2 q.23 a.1 ad 1; q.25 a.10 ad 3; *Sent.* 3 d.28 a.3; *De charitate* a.7 ad 9).

En cuanto a las demás cosas inferiores, no son ellas objeto de amor de amistad por parte de los ángeles, sino sólo pueden serlo de amor de concupiscencia y más bien de amor electivo que de amor natural.

[102] q.60 a.4 ad 3.—Admiten corrientemente los teólogos que el amor natural que un ángel tiene a los otros es necesario en cuanto a la especificación, pero no en cuanto al ejercicio. La razón de esto es que la bondad de los demás ángeles no es omnímoda como la de Dios, ni tampoco se da absoluta identidad de unión en naturaleza con la voluntad angélica, como se da para el caso del amor a sí mismo. Por eso el ángel no necesita estar siempre en acto de amor a los otros, y cuando los ama puede cesar en su amor.

En cambio, el amor electivo de un ángel a otro no es necesario ni en cuanto al ejercicio ni en cuanto a la especificación, por esa razón indicada.

[103] q.60 a.5 "Sed contra".—Véase en la 1-2 en qué sentido todos los preceptos morales son de ley natural.

[104] q.60 a.5.—Escoto, O. F. M. *(In Sent.* 3 d.27 q.1 a.3), aunque admite la conclusión de Santo Tomás, no admite el valor probativo del argumento que la parte ama más el todo a que pertenece que a sí misma, y dice que, en el ejemplo de la mano, no es ésta la que se expone, sino que el sujeto expone la parte para salvar el todo, o la parte menos principal para salvar la más principal, y que, aun concediendo que la mano se expone naturalmente por el todo, lo hace por la identidad de su ser con el ser del todo, pretendiendo no salvar el todo, sino salvarse a sí misma en cuanto tiene su ser en el todo.

A esto responde justamente el cardenal Cayetano, O. P. *(In I P.* q.60 a.5), que, bien sea que el todo expone la parte o que la parte se expone a sí misma por el bien del todo, con tal que lo haga natural y espontáneamente, siempre se sigue que la parte tiene mayor inclinación natural hacia el bien del todo que al de sí misma.

Y la razón de esta inclinación no es la identidad del ser de la parte con el todo o para salvar su ser en el del todo, sino para salvar el ser del todo, incluso con pérdida del propio ser.

[105] q.60 a.5 ad 2.—El dicho de Aristóteles en que se basa esta dificultad: "Propter quod unumquodque, et illud magis": *la modalidad que un ser tiene por otro la tiene el otro en mayor grado,* necesita explicación, pues solamente bien entendido puede aplicarse.

El cardenal Cayetano, O. P *(In I Post. analyt* c.2: ed. Lugduni 1759, p.291-93), hace notar que Santo Tomás lo explica de cuatro modos en diversos lugares:

1.º El aforismo "expresa una verdad si se entiende en aquellas cosas que son de un mismo orden, por ejemplo, en un mismo orden de causas: así, si decimos que la salud es deseable por la vida, síguese que la vida es más deseable que la salud. Pero si se aplica a cosas de distintos órdenes, en ese caso no es admisible; y así, si decimos que la salud es deseable por la medicina, no se sigue que la medicina sea más deseable que la salud, puesto que la salud se toma en el orden de causa final, y la medicina en el de las causas eficientes" (1 q.87 a.2 ad 3).

2.º "La expresión del Filósofo se verifica cuando lo que conviene a alguno por alguna otra cosa es distinto en uno y otro, y principalmente cuando uno es causa del otro en el orden esencial de causa, pues entonces su causalidad es respecto de toda la especie y no de un individuo..., como el calor es mayor en el fuego que en el cuerpo compuesto, ya que está en el cuerpo por el fuego" *(Sent.* 1 d.12 q.1 a.2 ad 2). Así no se puede argumentar diciendo, v. gr.: el hijo es hombre por el padre, luego el padre es más hombre que el hijo, porque el padre no es causa de toda la especie humana, sino sólo del individuo.

3.º Dicha expresión tiene valor en las causas unívocas, que reciben la misma denominación que dan a sus efectos; así podemos decir: las conclusiones son conocidas por los principios, luego los principios son más conocidos que las conclusiones, porque convienen en la denominación de *conocido,* y los principios vienen a ser como causa unívoca del conocimiento de las conclusiones. En cambio, no vale aplicar el aforismo en las causas equívocas o análogas, que reciben de sus efectos distinta denominación, v. gr., los hábitos intelectuales con respecto al conocimiento *(De veritate* q.10 a.9 ad 3).

4.º "Cuando la causa y efecto convienen en el nombre, entonces el nombre se predica más de la causa que del efecto; así el fuego es más cálido que las cosas que son calentadas por el fuego" (I *Post. Analyt.* c.2: S. Th., lect.6 n.4).

Véase asimismo en la 2-2 q.27 a.3 los cuatro modos como puede tomarse la palabra *propter.*

[106] q.60 a.5 ad 4.—Se plantea por los teólogos para el amor natural que el ángel tiene a Dios, según la doctrina de este artículo, el mismo problema planteado para el amor que el ángel se tiene a sí mismo en orden a la necesidad de especificación y de ejercicio del acto.

Fuera de Suárez, S. I. *(De angelis* l.3 c.5 n.4s.), que niega que el amor natural del ángel a Dios sea necesario ni en cuanto al ejercicio ni en cuanto a la especificación, opinión que siguen otros de sus discípulos, deben mencionarse aquí los mismos autores con las mismas opiniones citadas anteriormente en la nota 98.

Todos ellos admiten que el amor natural del ángel a Dios es necesario en cuanto a la especificación. Mas los que defienden que no lo es en cuanto al ejercicio, buscan en este caso un nuevo argumento en el hecho de que Santo Tomás, al parecer, iguala aquí el ángel al hombre en cuanto al amor natural a Dios; y como el amor natural del hombre a Dios no es necesario en cuanto al ejercicio, no lo será tampoco el del ángel.

Ha de advertirse, sin embargo, que el santo Doctor lo iguala en cuanto a probar la existencia de amor natural necesario, pero sin determinar la clase de necesidad de ese amor.

Para que el amor natural del ángel a Dios, sin ser en el hombre necesario en cuanto al ejercicio, lo sea en el ángel, hay una poderosa razón, y es que el ángel, conociéndose perfecta y perennemente a sí mismo, tiene desde el primer instante un conocimiento natural más claro y explícito de Dios, que no se da en el hombre. Por eso parece imposible que el ángel se ame a sí mismo con amor necesario en cuanto al ejercicio sin que al mismo tiempo ame con la misma necesidad a su autor, que es el Bien supremo, de quien conoce que depende esencialmente como primer principio y último fin.

[107] **q.60 a.5 ad 5.**—Explicando la expresión *plus diligere, amar más*, ha dicho ya Santo Tomás que "como amar es querer el bien para alguien, que una cosa se ame más o menos puede suceder de dos maneras: una por parte del acto de la voluntad, que puede ser más o menos intenso...; otra por parte del bien que se quiere para lo amado, y en este sentido amamos más a aquel para quien queremos mayor bien" (1 q.20 a.3).

Fundándose en este modo de hablar, ya desde antiguo (véase VITORIA, O. P., *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás* t.2 *De Charitate*, in q.26 a.2, ed. B. de Heredia, O. P., Salamanca 1932, p.86-87) distinguen los teólogos tres modos de amar más una cosa que otra, a saber: *intensivamente (intensive)*, es decir, con mayor fuerza y más vehemente fervor por parte de la voluntad; *apreciativamente (appretiative)* se ama más lo que absolutamente se prefiere a otra cosa; y *objetivamente (obiective)* se ama más aquel a quien se desea mayor bien.

La intensidad del amor no proviene tanto de la dignidad del objeto cuanto de la mayor unidad y también de la más clara percepción de su bondad. El aprecio, en cambio, propiamente supone elección, y no responde tampoco a la bondad real ni al juicio de ser más amable el objeto en sí. Se aprecia más a veces un recuerdo de menor valor real que otras cosas mejores en sí mismas.

Santo Tomás no distingue en el texto citado la *intensidad* del *aprecio*. En el amor natural, el aprecio suele nacer de la intensidad del amor, aunque no en el electivo.

Acomodando estas maneras de hablar al amor de los ángeles, habrá que decir que *intensivamente* el ángel se ama naturalmente más a sí mismo que a los otros ángeles, pero *objetivamente* ama más a los ángeles más perfectos, si bien *apreciativamente* y con amor electivo puede amarse más a sí mismo o a los ángeles menos perfectos que a los otros.

Respecto a Dios, *naturalmente* le ama más de los tres modos, aunque con amor *electivo* pueda ser mayor el amor que se tiene a sí mismo, en lo que está el pecado. Así, los demonios, aun con mayor amor natural a Dios e incluso juzgando que Dios es más digno de ser amado que todas las cosas creadas, por *elección* anteponen el amor propio al de Dios.

[108] **q.61 a.1 dif.3.**—En ésta y la anterior dificultad se fundaban los averroístas al poner que los ángeles eran eternos. Para Santo Tomás es el mismo el fundamento de esta teoría que el de la que ponía en los ángeles materia espiritual. (Cf. *De subst. separ.* c.7: ed. cit., p.100.)

[109] **q.61 a.2.**—Sabido es que en la doctrina tomista se defiende la posibilidad de la creación *ab aeterno*, ya que la posibilidad se basa

en argumentos de razón. En cambio, admitida la posibilidad de la creación eterna, se niega el hecho, pues el hecho nos lo da a conocer la revelación, ya que depende únicamente de la libérrima voluntad de Dios.

Para los Santos Padres es indudable el hecho de la creación no eterna de los ángeles por Dios, y, además, es una de las verdades que pertenece al depósito de la fe, es artículo de fe, pues sólo Dios es increado y eterno. Precisamente por eso combaten las teorías gnósticas, maniqueístas y priscilianistas.

Además de los textos patrísticos citados en la nota 91 hablando de la libertad y existencia de libre albedrío en los ángeles y de las citas aportadas en la *Introducción* a esta cuestión, puede verse, por ejemplo, San Justino Mártir († c.163-67) *(Apologia* 1,6: MG 6,336 *Dial. cum Tryphone iudaeo* 128: col.776), Taciano (s.II) *(Adv. Graecos orat.* 4 y 5: MG 6,813), Atenágoras († c.177) *(Legatio pro christianis* 10: MG 6,908), Eusebio de Cesarea († 340) *(Demonstratio evangelica* 4,1: MG 22,252), San Juan Crisóstomo († 407) *(Serm. paneg.: De resurrectione mortuorum* 7: MG 50,429), etc.

Es también doctrina común en los Santos Padres que los ángeles fueron creados todos a la vez, ni hay fundamento alguno para suponer otra cosa.

[110] **q.61 a.3 ad 2.**—Respondiendo a esta misma dificultad, dice Santo Tomás en otra parte que no tiene valor, porque "Dios es causa de la naturaleza angélica, pero la naturaleza angélica no es causa de la criatura corporal" *(De potentia* q.3 a.18 ad 19).

[111] **q.61 a.4 título.**—Los antiguos concebían lo que vulgarmente se llama cielo como una cubierta material superpuesta y rodeando la tierra.

Véase en 1 q.68 a.4 los diversos cielos que admitían. Siempre el más perfecto de todos por su esplendor era el llamado cielo empíreo. Cf. también 1 q.102 a.2 ad 1 y a.4 ad 1.

[112] **q.61 a.4 ad 1.**—Recuérdese la doctrina establecida al tratar de cómo el ángel está en el lugar (1 q.52).

Santo Tomás dice en otra parte que "al ángel le compete el lugar no según su ser natural, sino según la operación, ya sea por razón de simple conveniencia, como en la contemplación, o ya por necesidad, como cuando obran algo cerca de los hombres" *(Sent.* 2 d.6 a.3).

[113] **q.62 a.1.**—Nótese la oportunidad de esta palabra *de algún modo*, con la que Santo Tomás da bien a entender que, después de la elevación de la criatura racional al orden sobrenatural, no se da de hecho para ella doble felicidad perfecta, sino solamente la *sobrenatural*. De modo que, supuesto este orden, la criatura racional no puede ser plenamente dichosa en el solo orden natural.

Por eso, hablando de esto mismo en otro lugar, dice el santo Doctor que en el estado en que los ángeles fueron creados, que aquí en la respuesta ad 1 llama *estado de inocencia*, "no eran bienaventurados absolutamente, puesto que eran capaces de mayor perfección, sino sólo *en cierto modo*, es decir, en cuanto era posible entonces" *(Sent.* 2 d.4 a.1).

[114] **q.62 a.1 ad 3.**—Algunos, interpretando a San Agustín cuando habla del conocimiento que la inteligencia angélica tiene de las cosas en el Verbo *(De Gen. ad litt.* 2,17: ML 34,270, y otros

lugares), han querido deducir que los ángeles en su creación vieron la esencia divina.

Santo Tomás dice aquí que el conocimiento de la inteligencia angélica en el Verbo es de dos clases: uno natural, con el que conoce el Verbo por la semejanza que de él hay en la naturaleza angélica; otro sobrenatural, con el que los ángeles buenos conocen el Verbo en la esencia divina, en la cual conocen también todas las cosas. Recuérdese la división y distinción entre conocimiento matutino y vespertino en los ángeles (1 q.58 a.6 y 7).

El primer conocimiento del Verbo lo tuvieron los ángeles en su creación; el segundo, solamente después de conseguir la bienaventuranza sobrenatural. Por eso afirma expresamente el santo Doctor en otro lugar: "El ángel en el principio de su creación no fué bienaventurado ni vió la esencia de Dios, por lo que no tuvo el conocimiento matutino, sino que primeramente tuvo el vespertino y de éste pasó al matutino" *(De veritate* q.8 a.16 ad 8).

Sobre si todos o al menos algunos de los ángeles vieron transitoriamente la esencia de Dios en su creación, como algunos creen, nada puede afirmarse, pues la *Sagrada Escritura* nada nos dice, y las expresiones de algunos Padres pueden explicarse perfectamente en otro sentido.

Santo Tomás admite esa visión transitoria para San Pablo y Moisés en esta vida (1 q.12 a.11; 2-2 q.175 a.3), pero para esos dos únicos casos hay fundamento especial en las sagradas letras.

Luis Vives cree ver en San Agustín la afirmación del hecho de la visión de la esencia de Dios por los ángeles buenos en aquellas otras palabras: "Aquella porción (de los ángeles buenos) es tanto más feliz, cuanto que nunca se apartó o alejó de Dios" *(De civ. Dei* l.11 c.9: ML 41,323). Mas esto puede entenderse perfectamente de la gracia, sin ser necesario aplicarlo a la gloria.

Otras expresiones de los Padres, por ejemplo, de San Gregorio Magno († 604), que dice: "La naturaleza angélica, cuando fué creada, recibió el libre albedrío para que, si quería, permaneciese en la humildad y en la mirada de Dios o se inclinase a la soberbia y cayese de su bienaventuranza... Mas, habiendo caído algunos, los ángeles buenos permanecieron en su bienaventuranza, recibiendo como don el no poder ya caer en manera alguna" *(Hom.* 7 *in Ez.*: ML 76,849), deben entenderse de la felicidad natural, que suponía la inmunidad de toda miseria o imperfección natural.

Así ha de entenderse también el mismo San Agustín *(De correptione et gratia* c.10,27: ML 44,932), Gennadio *(De eccles. dogm.* c.59: ML 58,999), San Fulgencio *(De fide ad Petrum* c.3: ML 65,686-687) y otros.

[115] q.62 a.2 ad 2.—Por aquí se ve cómo la necesidad de la gracia para la visión intuitiva de Dios no ha de buscarse sólo en la naturaleza viciada por el pecado, como afirmaron los jansenistas, sino en la misma sobrenaturalidad del objeto, que excede las fuerzas de la naturaleza creada.

Cuanto se enseña en el tratado *De la gracia* (1-2 q.109 a.6) sobre la necesidad de la gracia para prepararse a recibir la santificante habitual, tiene aplicación a los ángeles debidamente entendido.

[116] q.62 a.3 "Sed contra".—San Agustín dice también: "Aquellos espíritus que llamamos ángeles, en manera alguna fueron tinieblas por algún espacio de tiempo. Por el contrario, al mismo tiempo que fueron creados, fueron hechos luz; mas no fueron de tal forma creados que existiesen de cualquier manera o viviesen de cualquier modo, sino que fueron iluminados para que viviesen sabia y bienaventuradamente" *(De civ. Dei* l.9 c.11: ML 41,327).

[117] q.62 a.3.—Santo Tomás ratifica aquí su sentencia, ya que en *Sent.* 2 d.4 q.1 a.3, había dicho también de esta explicación que es la que más le agrada, no obstante conceder entonces a la opinión de que los ángeles fueron creados sin la gracia cierta probabilidad y más conformidad con la evolución natural de las cosas. A contestar a este fundamento se ordena la respuesta ad 3 de este artículo de la SUMA TEOLÓGICA.

Los editores de las *Obras de San Buenaventura (Scholia ad Sent.* 2 d.5 a.1 q.2: Quaracchi 1885, t.2 p.135 II) reconocen que la opinión de Santo Tomás es ahora la más común.

[118] q.62 a.3 ad 3.—Como complemento de la doctrina aquí sostenida por el Angélico Maestro, pregúntanse los teólogos si los ángeles al recibir la gracia la recibieron según su propia disposición actual. Lo niegan Capréolo, O. P. *(Sent.* 2 d.4 q.1 ad 1); Vitoria, O. P., y Soto, O. P. (citados por Báñez, O. P.). Lo afirman Cayetano, O. P. (2-2 q.2 a.3 ad 3); el Ferrariense, O. P. *(Cont. Gent.* l.3 c.110), y demás tomistas comúnmente, así como otros teólogos.

El afirmarlo parece más probable y conforme con la mente de Santo Tomás, que en el artículo precedente, ad 3, pone entre las conversiones a Dios como autor del orden sobrenatural la que es preparación y disposición para la gracia. Y en la cuestión 63 (a.5 ad 4) dice que todos los ángeles, aun los malos, tuvieron mérito en el primer instante, de donde se sigue que en el primer instante tuvieron conversión a Dios, que pudo ser disposición a la gracia. Algo así como lo que sucede en el hombre con la contrición, que precede en el género de causa material a la gracia santificante, a la cual sigue en razón de causa eficiente *(Quodlib.* 9 q.4 a.3).

En la 2-2 q.24 a.3 ad 3, dice Santo Tomás que fué dada la gracia a los ángeles *iuxta conatum eorum,* según el esfuerzo de los mismos, e igual doctrina enseña en el artículo 6 de la presente cuestión.

Por otra parte, del hombre afirma el santo Doctor que recibió la gracia santificante mediante una propia disposición, es decir, mediante el propio consentimiento sobrenatural del libre albedrío, movido por la gracia actual (1 q.95 a.1 ad 5), debiendo suceder lo mismo en los ángeles por idéntica razón.

[119] q.62 a.4 título.—El mérito de que aquí se trata es el de condigno, o mérito propiamente tal. Véase lo que se entiende por mérito de condigno y su distinción del de congruo en la 1-2 q.114 a.1 y 3.

Los escotistas dicen que a los ángeles se les dió la gracia y la gloria en virtud de los méritos futuros de Cristo. Depende, quizás, esta manera de pensar de la teoría que tienen acerca del motivo de la Encarnación. De la opinión de Escoto participa Suárez, S. I. *(In III. P.* d.42 sect.1). Para Santo Tomás y su escuela, si el hombre no hubiese pecado, el Verbo no se habría hecho hombre (3 q.1 a.3). Cristo es redentor de los hombres, pero no de los ángeles.

[120] q.62 a.4.—La imposibilidad del mérito y premio simultáneos en los ángeles buenos se entiende según la ley ordinaria de Dios

y el modo que por la fe conocemos para el hombre. Absolutamente hablando, Dios podía dar a los ángeles con la naturaleza la gracia y con ella la gloria.

[121] **q.62 a.5.**—Este único acto ha de entenderse de caridad y uno formalmente, aunque virtualmente múltiple, que comprende en sí los actos de las otras virtudes, fe, esperanza, etc. Y, además, meritorio perfecto, es decir, libre en cuanto a la posición del acto y en cuanto al objeto del mismo.

Puede quedar duda en ver cómo el primero y único acto perfecto, tanto en orden al bien como en orden al mal, puso a los ángeles en el estado de término, es decir, como la muerte física pone al hombre. La explicación más probable y racional se encontrará en aquello que Santo Tomás afirma reiteradamente: que el ángel, dada la perfección de su naturaleza, por su prontitud en entender las cosas y por su firmeza en la aprehensión y deliberación, pone en ello todo su ser y sus fuerzas, por donde plenamente y de una forma inconmovible se adhiere al bien o al mal.

[122] **q.62 a.5 ad 2.**—Se preguntan los teólogos cuántos instantes han de distinguirse en el estado de *viadores* en los ángeles, habiendo sobre ello tres opiniones.

Según unos, hay que distinguir tres instantes tanto para los buenos como para los malos: en el primer instante fueron creados y todos merecieron con mérito imperfecto por un acto, libre en cuanto a la posición del mismo *(quod exercitium)* y necesario en cuanto al objeto *(quod specificationem);* en el segundo instante usaron todos de su perfecta libertad, con un acto libre de los dos modos, y unos merecieron la gloria y otros el infierno; en el tercer instante, los buenos consiguieron la vida eterna y a los malos se les dió la pena también eterna.

Según otros, fueron tres los instantes de los ángeles malos, como en la sentencia anterior, pero para los buenos fueron dos instantes solamente, ya que el acto de mérito, perfecto en ellos, no fué distinto del acto de mérito imperfecto, sino continuación del mismo.

Finalmente, según otros, son dos instantes tanto para los ángeles buenos como para los malos: en el primero, común a todos, fueron creados y merecieron con mérito imperfecto, según se ha dicho; el segundo, perfectamente libre, bueno en unos y malo en los otros, fué término para todos, y entonces a los buenos se les dió la gloria y a los malos la pena eterna.

Prácticamente, la diferencia entre las opiniones está en la manera de entender cada uno de esos instantes, dado el que la duración de ellos fué brevísima, pues por la perfección de la naturaleza los ángeles pueden obrar instantáneamente, y sus actos no se miden por la duración de los instantes de nuestro tiempo, sino por la simple sucesión de sus operaciones.

[123] **q.62 a.5 ad 3.**—El que los ángeles por un solo acto meritorio consiguieran la bienaventuranza, no supone que no fueran *viadores,* sino solamente que no lo fueron por largo espacio de tiempo. Si se pregunta que cuánto duró ese estadio de *viadores,* se responde que un instante angélico, es decir, lo que puede durar una operación angélica, sin olvidar que las operaciones de los ángeles tienen diversas medidas, según sean las mismas operaciones.

Santo Tomás ha enseñado ya con admirable concisión que "las

criaturas espirituales, en cuanto a los pensamientos y afectos, en los cuales hay duración, se miden por el tiempo... Pero en cuanto a su ser natural se miden por el evo, y en cuanto a la visión beatífica participan de la eternidad" (1 q.10 a.5 ad 1).

Según esto y lo que el santo Doctor enseña en otros lugares, puede afirmarse lo siguiente: *La visión beatífica* de los ángeles se mide por la *eternidad participada,* cuyo principio es el *lumen gloriae* y la esencia divina *(Cont. Gent.* 3,61); *las operaciones connaturales* de los ángeles, que consisten en el conocimiento y amor natural de sí mismos, se miden por el *evo,* como la misma substancia angélica, pues son del mismo orden que la naturaleza; *las operaciones libres,* tanto de orden intelectivo como afectivo, que ejercen por las especies impresas unas y en cuanto que son libres las otras, se miden por el *tiempo discreto,* que consta de muchas operaciones indivisibles, pero sin continuidad; por último, *las operaciones angélicas transitorias,* que ejercen sobre las cosas inferiores, se miden por *nuestro tiempo,* como el ser y el movimiento de las cosas corruptibles. (Cf. los comentaristas de Santo Tomás, principalmente en la q.10 de la Primera Parte y en este tratado *De los ángeles.)*

[124] **q.62 a.6.**—La conclusión del artículo no pasa de mera probabilidad, y muy razonable, por lo que la siguen comúnmente los teólogos incluso no tomistas. Apodícticamente nada se puede demostrar, pues así como depende únicamente de Dios el que a un ángel diese más perfecta naturaleza y a otros menos perfecta, así pudo también en absoluto dar mayor gracia y destinar a mayor gloria a un ángel naturalmente menos perfecto; como también pudo en absoluto un ángel que recibiese menos gracia corresponder mejor a ella, y uno que recibiese mayor gracia corresponder peor. Véase lo que se dice en la cuestión siguiente (q.63 a.7), donde se afirma que el ángel más perfecto fué el primero que pecó.

No obstante, la tesis de Santo Tomás tiene su fundamento racional, que en manera alguna quita la gratuidad de la gracia y por ella de la gloria.

[125] **q.62 a.7 ad 1.**—El conocimiento que se opone a la visión intuitiva de Dios en la gloria no es el natural, que es de distinto orden, sino el de la fe, que es del mismo orden sobrenatural, aunque imperfecto. Por eso en la visión beatífica desaparece el conocimiento de la fe y perdurará el natural.

[126] **q.62 a.8.**—Acerca de la perennidad de la visión de Dios por los ángeles bienaventurados, véase XIV en el apéndice II, pág. 930.

[127] **q.62 a.8 ad 2.**—La libertad en los ángeles buenos esencialmente es la misma antes y después de conseguir la gloria, pero no lo es en cuanto al estado, ya que antes podían o no amar a Dios, y ahora no pueden dejar de amarlo, quedándoles la libertad de ejercicio en cuanto a las demás cosas distintas de Dios.

[128] **q.62 a.8 ad 3.**—Esta doctrina ha sido consagrada oficialmente por León XIII en la encíclica *Libertas praestantissimum* (a.1888; *Leonis PP. XIII Acta* t.8 p.212ss) al afirmar que, "como el poder errar y errar de hecho es un defecto que arguye una inteligencia imperfecta, del mismo modo, el seguir un bien ficticio y engañoso es indicio de libertad, pero es vicio de la misma, como la enfermedad lo es de la vida".

[129] **q.62 a.9 ad 3.**—Es éste otro de los puntos en esta cuestión de los ángeles en que Santo Tomás ha perfeccionado su pensamiento en la SUMA TEOLÓGICA, afirmando resueltamente que los ángeles no merecen actualmente el premio accidental, en el cual pueden progresar hasta el día del juicio final, pues había enseñado el santo Doctor lo contrario comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo. (Véase *Sent.* 2 d.5 q.2 a.2 ad 2; y 4 d.50 q.2 a.1 q.ª6.)

Ese aumento accidental o secundario del gozo de los ángeles bienaventurados proviene de méritos antecedentes a la consecución de la gloria, por la aplicación de la ciencia infusa a nuevos objetos, y nace de la virtud de su bienaventuranza, que envuelve variados y honoríficos misterios, y de la liberalidad de Dios.

Consistirá el premio accidental en ciertas revelaciones y conocimientos nuevos y gozos que nacen de ellos. "Las revelaciones de los divinos efectos—dice Santo Tomás en otra parte—pertenecen al premio no ciertamente esencial, sino accidental (de la gloria); y se llama premio accidental porque los méritos no se ordenan directamente a ello, sino que se da por añadidura, por liberalidad del donante" *(Sent.* 2 d.11 q.2 a.2 ad 1).

[130] **q.63 a.1 título.**—Toma aquí Santo Tomás el mal de culpa como sinónimo de *pecado* en el orden moral.

Téngase presente lo que el santo Doctor advierte en otro lugar: "Estas tres cosas: *mal, pecado* y *culpa,* se hallan, respectivamente, como la más común y menos común. *Mal* es lo más común, pues en cualquier bien, sea sujeto o acto, en que haya privación de la forma, o del orden, o de la medida debida, hay razón de mal. Mas se llama *pecado* a cualquier acto que carece del orden, forma o medida debidos... Todo acto, pues, desordenado puede llamarse pecado, o de la naturaleza, o del arte, o en el orden moral. Pero el pecado no tiene razón de *culpa* sino en cuanto es voluntario, ya que a nadie se le imputa como culpa algún acto desordenado sino en cuanto tiene dominio sobre él. Así está claro que el pecado es más amplio que la culpa, aunque, según la manera corriente de hablar de los teólogos, se toman indistintamente pecado y culpa" *(De malo* q.2 a.2).

[131] **q.63 a.1.**—Sobre la imposibilidad de que exista alguna criatura absolutamente impecable en todos los órdenes y sobre la impecabilidad de los ángeles en el orden natural, véase XV en el apéndice II, página 932.

[132] **q.63 a.1 ad 4.**—Para Santo Tomás y los tomistas no puede darse defecto en la voluntad sin que de algún modo preceda también defecto en el entendimiento, pudiendo ser este defecto ignorancia y error positivos, especulativo o práctico, o simple inconsideración.

Doctrina es ésta que el Angélico Maestro repite infinidad de veces, tomándola de Aristóteles y aplicándola, bien sea de modo general a toda voluntad creada (cf. 1-2 q.58 a.2; q.77 a.2; q.78 a.1 ad 1 y 2; 2-2 q.20 a.2; q.51 a.1 ad 2 y a.3 ad 2; q.53 a.2; q.54 a.1 ad 2; *Sent.* 1 d.46 a.2 ad 2; 2 d.21 q.2 a.1 ad 5; d.22 q.1 a.1 ad 1; q.2 a.2; d.24 q.3 a.3c. y ad 1; d.30 q.1 a.3 ad 5; d.39 q.1 a.1 ad 4; d.42 q.2 a.1 ad 7; d.43 a.1 ad 3; 3 d.31 q.1 a.1; 4 d.18 q.1 a.2 q.ª1 ad 2; d.38 q.2 a.1 ad 2; *De veritate* q.15 a.3 ad 2 y ad 6; q.24 a.8-10; *De malo* q.1 a.3; q.3 a.9; *De virtutibus in communi* a.6 ad 1), o bien haciendo aplicación de un modo particular al pecado de los ángeles (cf., además de la resp. ad 4 de este artículo, *Sent.* 2 d.5 q.1 a.1; d.7 q.2 a.1 ad 1; *Cont. Gent.* 3,108 y 110; *De malo* q.16 a.2 ad 4; a.6 ad 11 y ad 13, así como ad 6 *in contrarium),* en quienes siempre pone la *inconsideración.*

Es también ésta la doctrina de otros no tomistas, como Alejandro de Halés, O. F. M. *(Summa* p.2.ª q.112 m.4); Durando, O. P. *(Sent.* 2 d.5 q.1 n.11, y d.7 q.1; d.36 q.1); Vázquez, S. I. (1-2 disp.128 c.5 y 6), y otros, aunque Durando para el pecado de los ángeles en particular pone error positivo práctico acerca de las circunstancias.

Por el contrario, admiten en general la posibilidad de pecado en la voluntad sin que preceda derecto alguno en el entendimiento: Enrique de Gante *(Quod.* 1 q.17; 10 q.10), Escoto, O. F. M. *(Sent.* 2 d.6 q.1c. y ad 3; 3 d.36 a.2 dub.1); G. Biel (ibid., a.2 concl.3), Mayor (ibid., q.3), Ockam *(Sent.* 3 q.12 a.3 q.ª2), Marsilio *(Sent.* 2 q.16 a.2 ad 3 cont.4 concl. y a.5), Auréolo, O. F. M. *(Sent.* 2 d.4 a.3); Molina, S. I. *(In I P.* q.63 a.1 m.5); Valencia, S. I. (disp.6 q.8 p.1 y 2), y otros, siguiendo esta opinión también Suárez, S. I. *(De angelis* l.7 c.5 n.21, y c.6 n.12s, especialmente n.19), aunque para explicar el pecado de los ángeles considera más probable y verosímil la opinión de Santo Tomás y los tomistas (ibid., c.7 n.4s).

En particular excluyen todo error, aun de inconsideración, en el pecado de los ángeles, Escoto, G. Biel, Palacios *(Sent.* 2 d.5 disp.2) y Valencia (disp.4 q.14 punct.2 y 3).

[133] **q.63 a.2 título.**—Determínase aquí la naturaleza específica del pecado de los demonios. Respecto a la naturaleza genérica consideran los autores dos puntos: la posibilidad de pecado venial en los ángeles y si el primer pecado que cometieron fué de omisión o no.

1.º En cuanto a la posibilidad del pecado venial en los ángeles, Santo Tomás trata la cuestión expresamente más adelante (1-2 q.89 a.4). Y si bien allí y en *De malo* (q.7 a.9) plantea el problema expresamente de los ángeles elevados al orden sobrenatural y en el estado en que actualmente se encuentran, de bienaventuranza unos y de condenación otros, la doctrina que formula tiene plena aplicación a los ángeles considerados en estado puramente natural.

La respuesta del santo Doctor es negativa, y se funda en que el ángel, según su modo connatural de conocer, simultáneamente aprehende el fin y los medios, por donde no puede haber desorden alguno en la aprehensión y prosecución de los medios sin que haya desorden acerca del fin, siendo éste ya pecado mortal.

Los tomistas siguen en esto la doctrina del Angélico Maestro, aunque Silvio, comentando dicho artículo, cree probable que en el orden puramente natural podría el ángel pecar venialmente

En cambio, admiten la posibilidad de pecado venial en los ángeles, aunque no por simple inconsideración, sino con plena deliberación, los jesuitas Vázquez (1-2 q.89 a.4), Valencia (disp.6 q.19 punct.1), Suárez *(De angelis* l.3 c.8 n.61), Tanner (disp.4 q.5 dub.4), Granados (1.ª p. tr.13 disp.1 n.8), Alarcón (tr.6 *De angelis* disp.9 c.3) y otros.

2.º En cuanto a si fué o no pecado de omisión el primer pecado de los demonios, los tomistas sostienen la imposibilidad de que fuese pecado de omisión el primero que los ángeles malos cometieron, fundándose para ello en la misma razón. El primer acto de la voluntad angélica tuvo que ser acerca del fin y algo positivo, si bien en él hubo la omisión de una circunstancia.

No estuvo, por lo tanto, el pecado en la inconsideración de la regla superior a la cual debían someter el acto positivo de amar su

perfección y excelencia, aunque la inconsideración dió lugar a que poniendo el acto pecasen.

Tal es el pensamiento de Santo Tomás cuando dice: "El no atender actualmente a tal regla en sí considerada no es mal ni de culpa ni de pena, porque la mente no está obligada ni puede atender siempre en acto a esta regla; mas precisamente de esto toma primariamente la razón de culpa, por cuando procede a la elección sin la consideración actual de la regla; como el artífice no peca por no tener siempre la medida, sino por cuanto sin tenerla procede a obrar. Del mismo modo, la culpa de la voluntad no está en no atender actualmente a la regla de razón o de la ley divina, sino en que, no teniendo esta regla o medida, procede a la elección" *(De malo* q.1 a.3); como el médico puede errar si a un enfermo que padece de varias enfermedades le receta una medicina que es buena para una de las enfermedades que tiene el paciente, pero sin tener en cuenta que puede ser mala y contraindicada para otra de las enfermedades que o desconoce o no considera *(Sent.* 2 d.5 q.1 a.1 ad 4; en este mismo lugar, a.3 ad 4, afirma el santo Doctor que no fué pecado de omisión el primer pecado de los ángeles).

[134] q.63 a.2 "Sed contra".—Para las diversas corrientes y explicaciones del pecado de los ángeles según la tradición, véase XVI en el apéndice II, p.937.

[135] q.63 a.2.—La soberbia, en que consistió específica y formalmente el primer pecado de los ángeles, no ha de considerarse como una simple circunstancia que va envuelta en todo pecado, en cuanto que todo pecado supone y entraña la no sumisión a una regla, es decir, a la regla divina.

Santo Tomás, comentando a Pedro Lombardo, dice a este propósito, tratando ex profeso esta misma cuestión: "La soberbia puede tomarse de tres maneras. Una de ellas es en cuanto, tomada como algo habitual, es cierta inclinación a la soberbia, nacida tal inclinación o de mera fragilidad o del estímulo de la concupiscencia y corrupción; en este sentido se dice que la soberbia es raíz de todo pecado. Otro modo de tomarse la soberbia es en cuanto que alguno actualmente se rebela contra los límites de un precepto no sometiéndose al que manda; y así no es pecado especial, sino mera condición general que sigue a todo pecado por parte de la aversión. Según un tercer modo, llámase soberbia al apetito desordenado de la excelencia propia, y principalmente en la dignidad o el honor; así es pecado especial, uno de los siete pecados capitales. En este sentido fué soberbia el primer pecado de los ángeles" *(Sent.* 2 d.5 q.1 a.3).

Que el primer pecado de los demonios fué soberbia es doctrina comunísima entre los teólogos, aunque después no convengan al asignar el objeto sobre el cual versó esa soberbia. Báñez, O. P., dice que negarlo sería no sólo temerario, sino también error en la fe (com. a este artículo).

Escoto, O. F. M. *(Sent.* 2 d.6 q.2 a.2 n.14; *Report.* q.1); Biel *(Sent.* 2 d.6 q.unic. a.1) y algunos escotistas afirman que el primer pecado de los demonios no fué soberbia propiamente dicha, sino lo que llaman *lujuria espiritual* o complacencia en el bien propio. Sería, pues, lujuria en sentido metafórico. Pero, y en sentido propio, ¿a qué especie de pecado pertenecería? Por la misma razón podría llamarse también gula espiritual o cualquiera de los otros vicios.

Tal terminología, muy propia para engendrar confusionismo, ha sido por ello abandonada hasta por la mayor parte de los escotistas, que siguen la sentencia común de los demás teólogos.

[136] q.63 a.3.—Respecto al objeto sobre el cual versó la soberbia de los ángeles en el primer pecado, la sentencia expuesta por Santo Tomás es comúnmente recibida no sólo por sus discípulos, sino también por otros que no lo son.

Algunos, sin embargo, creen posible que los ángeles en el primer pecado pudieron apetecer la igualdad absoluta con Dios. Así opinan Escoto, O. F. M. *(Sent.* 2 d.6 q.1); G. Biel (ibid., a.3 dub.2), Bassolis, O. F. M. (ibid., a.1); Mayor (ibid., d.6 q.1), Auréolo (ibid., d.6 q.1 a.2), Lichete, O. F. M. (ibid.), y en general los escotistas.

Admiten también esa posibilidad los jesuítas Vázquez *(In I P.* disp.234 c.2), Becano (ibid., tr.3 c.4 q.5), Molina (ibid., q.63 a.3 disp.unic. m.3), Suárez *(De angelis* l.7 c.12 n.14), Alarcón (tr.6 *De angelis* disp.9 c.2 concl.4) y otros, aunque restringiendo el deseo de igualdad absoluta con Dios por parte del ángel a un deseo condicional e ineficaz.

En contra de esto está que, debiendo ser el primer acto de la voluntad angélica acerca del fin, necesariamente ha de ser deseo eficaz, pues precisamente por ese deseo eficaz del fin se quiere todo lo demás.

Molina (l.c.) y Becano *(In I P.* tr.3 c.4 q.8) ponen el primer pecado de soberbia del demonio en el deseo de ejercer un dominio tiránico sobre las demás criaturas y no estar en ello sometido a nadie. Pero, como Santo Tomás advierte aquí al final del artículo, esto pudo ser una consecuencia del pecado, pero no el pecado mismo.

Catarino, O. P. *(De angelorum bonorum gloria et lapsu malorum);* Nachiante *(Ad Eph.* 3), Wiggers *(Instit. Theol.* c.3 § 3 v.15), Valencia, S. I. *(In Ps.* 83 et 102); Suárez, S. I. *(De angelis* l.7 c.13, todo él y principalmente n.13 y 14), y entre los más modernos Scheeben *(Dogmatik* 2,193), han afirmado que el objeto sobre el cual versó la soberbia del demonio en su primer pecado fué la unión hipostática, al serles revelado el misterio de la encarnación, que había de realizarse por la unión en la persona del Verbo de la naturaleza humana y la divina.

Tal opinión, más piadosa que teológicamente científica, es rechazada por los teólogos, pues aun dado que fuese posible la unión hipostática de la naturaleza del ángel, que tenía ya su propia personalidad, con la naturaleza divina (cf. 3 q.4 a.1 c y ad 3; *Sent.* 3 d.2 q.2 a.1 q.ª2; *Cont. Gent.* 4,55), no podía ser el objeto primario del pecado de todos los que pecaron.

Además, el primer pecado del demonio debió ser acerca del fin último, y la unión hipostática no pudo ser aprehendida por los demonios como último fin. Por consiguiente, el deseo de la misma supone desorden ya con respecto al fin.

Supone, además, esta opinión que la unión hipostática en el misterio de la encarnación no depende de la existencia del pecado en el hombre, que fué posterior al pecado de los ángeles, y además supone que tal misterio fué previamente revelado a todos los ángeles, cosa que no está probada. (Cf. 1 q.57 a.5 ad 1; q.64 a.1 ad 4.)

De esta opinión decía ya Báñez: "Los inventores de dicha sentencia y los que la siguen no son de gran autoridad" en teología *(In*

I P. q.63 a.4 y 5). Y el P. Mendive, S. I., añade que "no tiene fundamento alguno sólido ni en la Escritura, ni en la tradición, ni en la razón" *(Inst. theol. dogmatico-schol.* p.3.ª c.4 a.2 th.2 sol.dif. n.121 p.63).

[137] q.63 a.4 ad 2.—Además de las dos razones aquí expresadas, la inclinación natural a los deleites sensibles por parte del apetito sensitivo y la costumbre o hábito que el hombre puede adquirir por la repetición de actos malos, hay en los descendientes de Adán una especial razón en la que éstas se fundan, por la que puede decirse de nosotros que tenemos inclinación natural al mal, y es el pecado original, con el que todos nacemos (a excepción de la Santísima Virgen por especial privilegio). El pecado original, que es pecado que se nos transmite con la naturaleza, debilitó nuestras potencias, y aun después de quitado por el bautismo deja en nosotros la concupiscencia o *fomes peccati* (cf. 1-2 q.81 a.1; q.82 a.1 y 3; q.83 a.3 y 4).

[138] q.63 a.5.—La condenación de esta opinión por los maestros de la Universidad de París tuvo lugar el año 1241. Los Capítulos generales de los Dominicos celebrados el 1243 y el 1256 ordenaron a Esteban de Varnesia, O. P., y demás religiosos que borrasen de sus cuadernos o apuntes los errores condenados, entre los cuales la proposición 5.ª era la que contenía la doctrina de la posibilidad del pecado de los ángeles en el primer instante de su creación (cf. DENIFLE, O. P., *Chartularium univ. paris.* t.1 n.13 y 278 p.173 y 316).

[139] q.63 a.6.—Aunque, según la doctrina de Santo Tomás, la permanencia de los ángeles en el estado de viadores no duró más que un instante angélico, no faltaron autores que afirmasen que los ángeles malos antes de pecar permanecieron un lapso de tiempo fieles.

Así opinaron los Santos Padres y escritores eclesiásticos, que creyeron que los ángeles fueron creados mucho antes del mundo sensible y el hombre; v.gr., el abad Ruperto de Deutz († 1158), que cree además que negar esto es dar la razón a los que decían que el demonio había sido creado malo *(De victoria Verbi* l.1 c.21: ML 169,1233s).

Ponen también tiempo entre la creación de los ángeles y la caída de los demonios los teólogos que creyeron que los ángeles no fueron creados en gracia, sino que ésta se les dió después.

A esta opinión, que admite tiempo intermedio entre la creación y la caída, San Buenaventura la llama *más inteligible (Sent.* 2 d.5 a.2 q.2 concl.1: ed. Quaracchi, t.2 p.153), y Suárez, S. I., considera esto como lo más creíble *(De angelis* l.7 c.21 n.3s), aunque haciendo de este tiempo intermedio un instante angélico, equivalente a un lapso de tiempo según nuestro cómputo.

[140] q.63 a.7.—La opinión de que el primer ángel que pecó no con prioridad de tiempo, sino con prioridad de naturaleza, era el más excelente y más perfecto de todos los ángeles, es ya unánime entre los teólogos y fué la más común entre los Santos Padres y autores eclesiásticos.

Así Atenágoras († c.177) *(Legatio pro christianis* n.24: MG 6,947), San Ireneo († c.202), quien afirma que cayeron de diversos órdenes y clases: ángeles, arcángeles, potestades, tronos, etc. *(Adv. haer.* l.2 c.30: MG 7,818); Orígenes († 253-5), que dice que Lucifer estaba entre los querubines *(De princ.* l.1 c.8 n.2: MG 11,168-69); Eusebio de Cesarea († c.340), según el cual el príncipe de los demonios era

"de las virtudes más divinas" y tiene ahora bajo sí una nación innumerable e infinita de espíritus culpables como él *(Praep. evang.* l.7 c.15: MG 21,553-56); San Cirilo de Jerusalén († 386), aunque llama al principal de los demonios arcángel *(Cat.* 2 n.3: MG 33,386). San Basilio dice que Satán era un ángel como Gabriel *(Adv. Eunom.* l.1 n.13: MG 29,541).

Por la primacía entre todos los ángeles se inclinan también San Gregorio Nacianceno († c.390) *(Orat.* 36 n.5: MG 36,269), San Cirilo de Alejandría († c.444), que dice era el ángel más excelente y primero de los querubines *(Glaphyr. in Gen.* l.1 n.3: MG 69,24); Teofilacto (s.XI), quien afirma que el principal, que era jefe de los ángeles antes del pecado, sigue después siéndolo de los que pecaron *(Exp. in epist. ad Eph.* 2,2: MG 124,1052).

Del mismo sentir fueron los escritores latinos, entre otros Tertuliano († d.220), según el cual Lucifer era el más alto de los ángeles y el más sabio de todos *(Adv. Marc.* l.2 c.10: ML 2,296-7); Lactancio († 330-40), que afirma era el primero creado por Dios y más perfecto *(Divin. inst.* l.2 c.9: ML 6,294-96); Prudencio († d.405), para quien el más bello de los ángeles se creyó autor de sí mismo *(Hamartigenia* 126-28: ML 59,1021); Gennadio († 492-505) *(De eccl. dogm.* c.52: ML 58,996).

San Cesáreo de Arlés († 542) cree que el príncipe de los demonios era un arcángel *(Stat. Eccl. antiq.* 8: ML 56,880); San Martín de Braga († 580) dice que era el primer ángel *(Opusc. de superbia* 4: ML 72,36-37).

Para San Gregorio Magno († 604), el ángel que pecó primero era un querubín, la criatura más perfecta y el superior de los nueve órdenes angélicos *(Moral.* l.4 c.9 n.47 y 48: ML 76,664-66; *Hom. in evang.* 34 n.7: col.1250); San Isidoro de Sevilla († 636) dice que Lucifer era el primer ángel, un arcángel *(Sent.* l.1 c.10 n.5-11: ML 83, 554-55); según Rabano Mauro († 806) era un querubín *(Com. in Ez.* l.11 c.28: ML 110,790); para Haimón de Halberstadt († 853), por cuanto Satanás era el más alto de los ángeles que pecaron, fué mayor su caída *(Com. in Is.* l.2: ML 116,792), e igualmente para el abad Ruperto (l.c.), Honorio de Autún († d.1130) *(Elucidarium* l.1 n.7 y 8: ML 172,1114-15), Hildeberto de Mans o Cenomanense († 1133) *(Serm.* 49: ML 171,582) y otros, como Roberto Pulleyn († 1153), quien dice que Lucifer era un querubín o serafín, el más elevado o uno de los más elevados.

Esta corriente es la que sigue también el Maestro de las Sentencias, y por él pasa después a los escolásticos, haciéndose opinión unánime.

La opinión opuesta, de que Lucifer era uno de los ángeles del tercer orden, a quienes estaba encomendado el gobierno de las cosas terrestres, y en ese orden era el más perfecto, la defendieron principalmente San Gregorio de Nisa († 394) *(Orat. catech.* 6: MG 45,25) y San Juan Damasceno, citado por Santo Tomás.

[141] q.63 a.8.—La exhortación de que aquí habla el santo Doctor no ha de entenderse por medio de locución y persuasión, sino por sugestión, a modo de iluminación y no sólo por el mal ejemplo (cf. 3 q.8 a.7 ad 2).

Cómo, sin embargo, fué causa del pecado de los otros de este modo y, sin embargo, fué simultáneo el pecado de los demás, lo ex-

plica Santo Tomás, diciendo: "El mismo ángel supremo quiso lograr que así como sobresalía de los demás por su naturaleza, así fuese en cierto modo para ellos causa de que consiguiesen su última perfección; y como el movimiento de su deseo fué indivisible y no continuo, no precedió en él el principio al término, y así el movimiento causado por él fué simultáneo con aquel por el cual tentó llevar al acto a los demás exponiéndoles su deseo. Y al mismo tiempo tuvo lugar el verlo los otros y consentir perversamente en su deseo. Algo así como lo que sucede en todas las operaciones instantáneas en las cuales una es causa de la otra, que son simultáneas en cuanto al tiempo, como la iluminación del aire, la visión del color y el discernimiento de la cosa vista" *(Sent.* 2 d.6 q.1 a.2).

Algunos, como Guillermo de París, opinaron que todos los demonios pecaron independientemente, sin influjo de uno en los demás *(De universo* 1 p.2.ª c.112).

[142] **q.63 a.9 "Sed contra".**—El texto que aquí se invoca, para nada se refiere a los ángeles malos, y sólo en un sentido acomodado se aplica a ellos. Los intérpretes ven en ese pasaje bíblico una intervención de Dios por medio de sus ángeles buenos, que constituyen la poderosa defensa con que puede contar el profeta Eliseo; pero no hay en él la menor alusión a los ángeles malos, ya que al pie de la letra los contrarios son los soldados de Siria que habían ido a prender al siervo de Dios (véase 4 Reg. 6,16-17).

Que el número de los ángeles rebeldes sea grande es sentencia común entre los Santos Padres y escritores eclesiásticos de todos los tiempos. Lo hemos visto ya en San Ireneo. Celso, a quien combate Orígenes, había pretendido que los ángeles que pecaron eran sesenta o setenta *(Cont. Celsum* l.5 n.5: MG 11,1188). Eusebio habla de una multitud innumerable (l.c.); San Cirilo de Jerusalén se refiere expresamente a los muchos que Satanás arrastró con su pecado (l.c.); San Andrés de Cesarea (s.VI) ve el número de los ángeles caídos en el pasaje del Apocalipsis (12,3s).

Entre los latinos, San Hilario († 366-68) dice que el diablo tiene muchos ministros *(In Ps.* 118 lit.16 n.8: ML 9,608-9). San Jerónimo († 419-20) ve en el Apocalipsis la caída de la tercera parte de los ángeles *(Tract. de Ps.* 81: "Anecd. Maredsolana" [Maredsous 1897] t.3 p.77-78).

El abad Ruperto dice que no se puede probar con las Sagradas Escrituras que cayeran ángeles de todos los órdenes, pues, según él, antes del pecado no había órdenes ni jerarquías angélicas *(De glorif. Trin.* l.3 c.8-17: ML 169,59-69). Esta misma doctrina reaparece más tarde en Rolando Bandinelli († 1181), luego papa Alejandro III (GIELT, *Die Sentenzen Rolands* [Fribourg-en-Brisgau 1891] p.65).

La cuestión del número la estudia expresamente Honorio de Autún, el cual refiere ya varias sentencias. Según él, algunos creen que cayeron la mitad de los ángeles y que se salvarán igual número de hombres para repararlos; otros, basados en el Apocalipsis (12,4), ponen como rebeldes la tercera parte; otros ponen diez órdenes y dicen que cayó el décimo, aludiendo a la parábola de las diez dracmas (Lc. 15,8s); él dice que no admite más que nueve órdenes y prueba que cayeron de todos *(Lib. duodecim quaest.* c.4.5: ML 172,1180-81).

Según Hildeberto de Mans, cayeron ángeles de los nueve coros, y los hombres han sido creados para ocupar sus puestos *(Serm.* 49; ML 171,582). También Hugo de San Víctor († 1141-42) cree que permanecieron muchos más de los que cayeron, pero sin determinar la proporción *(De sacramentis* l.1 p.5 c.19-20.23-24 y 31: ML 176,254-57 y 261), y lo mismo enseña Pedro Lombardo *(Sent.* 2 d.6).

[143] **q.64 a.2.**—Véase el XVII, 1.º, en el apéndice II para complemento histórico de la doctrina de la tradición sobre la obstinación de los demonios, p.945.

[144] **q.64 a.2.**—Pueden verse otras sentencias de los teólogos acerca de la causa de la obstinación de los demonios en el XVII, 2.º, del apéndice II, p.948.

[145] **q.64 a.2 ad 5.**—Es doctrina comunísima entre los teólogos de todas las escuelas el afirmar que los demonios, por su obstinación en el mal, no pueden hacer ningún acto moralmente bueno bajo todos los aspectos ni suspender todo acto de sus facultades.

Sin embargo, han sostenido lo contrario los franciscanos Escoto *(Sent.* 2 d.7 q.unic.; *Report.* q.2) y sus discípulos Bassolis (ibid., q.1 a.3), Tartareto (ibid., q.1 dub.2), José Anglés *(Flor. theol. quaestionum in II "Sent."* d.7 q.2 concl.8 dub.6), con otros escotistas, así como Durando, O. P. *(Sent.* 2 d.7 q.2).

[146] **q.64 a.3.**—Entre las penas de los demonios que causan acerbísimo dolor en su voluntad está la pena de fuego, que para ellos viene a ser la pena de sentido.

Nada ha definido aún expresamente la Iglesia acerca de la naturaleza de tal fuego, cuya existencia está reiteradamente inculcada por los libros sagrados.

Convienen los teólogos que el fuego del infierno no es algo metafórico, v.gr., el remordimiento de conciencia, sino algo real, y que es fuego material y corpóreo, de tal modo que, dados los testimonios de las sagradas letras y de los Santos Padres, sería temerario y quizás próximo a herejía negarlo.

Mas ¿cómo el fuego material puede atormentar a los demonios, que son perfectamente espirituales?

Problema es éste cuya solución pertenece al tratado *De las postrimerías* (Supl. 3 p. q.70 a.3; q.97), y en el cual hay un laberinto de opiniones que sería largo referir detalladamente.

No es admisible la opinión que reduce la acción del fuego sobre los espíritus a algo de orden meramente intencional, en cuanto que los demonios aprehenden mentalmente el fuego real como algo nocivo, o en cuanto que el fuego produzca en su entendimiento una como especie impresa o expresa de dolor, que de tal manera les atormente, que les obligue a estar continuamente pensando en él. Supone esto una decepción por parte del entendimiento, y el tormento no lo causaría el fuego, sino la falsa estimación.

Otros lo explican de un modo parecido a como el alma unida al cuerpo sufre por la combustión real de éste. Mas esta explicación implica dolor sensible, que no puede tener lugar en substancias espirituales específicamente perfectas y completas.

Otros lo explican en cuanto que el fuego produce en el ángel algo real y físico, no por sí mismo, sino como instrumento de Dios y de modo sobrenatural. Mas aun en esto hay discrepancias entre los teólogos.

P. Suárez, S. I. *(De angelis* l.8 c.14 n.41; *In III P.* disp.46 sect.2), y algunos de sus discípulos creen que lo que el fuego produce en los

demonios es una cualidad dolorífera que mancha su substancia. Apenas puede comprenderse, tratándose de un espíritu, en qué consista esa mancha, que habría de privar su substancia de alguna perfección.

Santo Tomás lo explica por lo que llama *ligación (Cont. Gent.* 4.90), en cuanto que el fuego, por virtud sobrenatural, "como instrumento de la justicia divina que castiga, coarta o aprisiona el espíritu, resultándole penal al impedirle la ejecución de su propia voluntad para que no pueda obrar ni donde quiere ni como quiere" (Supl. 3 p. q.70 a.3; cf. también *Q. de anima* a.21; *De veritate* q.26 a.1).

Esta ligación y aprisionamiento no es solamente extrínseca, es decir, que sujeta los demonios a un lugar, sino también intrínseca, en cuanto impide que sus potencias obren libremente. En esta explicación, el fuego es verdadera causa eficiente instrumental, que afecta inmediatamente no a la substancia del demonio, sino a sus potencias.

[147] **q.64 a.4 ad 3.**—Entre los Santos Padres y escritores eclesiásticos anteriores a Santo Tomás hubo muchos que sostuvieron que los demonios no recibirían la pena de inclusión en el infierno hasta el día del juicio final. Su relación detallada exigiría varias páginas, por lo cual desistimos de ponerlos aquí.

Recuérdese que, aunque para los demonios no hay nada definido expresamente, sí lo está para las almas humanas, a quienes inmediatamente después de la muerte se les dará el premio o castigo merecido (D 464).

II. PUNTOS DOCTRINALES DEL TRATADO «DE LOS ANGELES»

Agrúpanse aquí en un segundo apéndice unos cuantos puntos doctrinales del tratado *De los ángeles* que, por no ser sólo explicación de algún pasaje concreto vinculada a un texto determinado de Santo Tomás y por tener además valor general y estar expuestos con una mayor extensión, trascienden el carácter de mera nota explicativa.

Tal sucede en la mayor parte de los casos cuando se trata de puntos que después del santo Doctor son objeto de especial controversia, bien sea entre sus mismos discípulos o bien entre éstos y los partidarios de otras escuelas.

Estos puntos, expuestos sucintamente, podrán servir al menos como guía indicadora para que el lector amante de la verdad pueda por sí mismo estudiar más ampliamente en sus fuentes las cuestiones debatidas.

El orden que en ellos se sigue es el que va suscitándose en el desarrollo de las mismas cuestiones de la SUMA TEOLÓGICA. Por eso se conservan en cada caso las llamadas en el texto castellano con referencia a las notas complementarias del apéndice primero, en las que se remite al lector a los números de este segundo apéndice, en el cual los puntos se desarrollan en la forma que lo permite la índole de este trabajo.

Los temas que aquí se tocan son los siguientes:

I. Demostrabilidad racional de la existencia de los ángeles.
II. Del número de los ángeles.
III. Posibilidad de varios ángeles de la misma especie.
IV. Sobre las apariciones de los ángeles.
V. Razón formal de la existencia de los ángeles en el lugar.
VI. Posibilidad del movimiento en los ángeles, sujeto del mismo y facultad locomotiva.
VII. Sobre las espécies inteligibles de los ángeles.
VIII. De cómo los ángeles se conocen entre sí.
IX. Acerca del conocimiento que los ángeles tienen de los futuros contingentes.
X. Sobre el conocimiento angélico de los secretos de los corazones y los misterios de la gracia.
XI. Actualidad permanente del conocimiento angélico.
XII. Diferencia entre el entendimiento y voluntad de los ángeles y de los hombres.
XIII. Cómo sea la necesidad del amor que los ángeles se tienen a sí mismos.
XIV. Perennidad de la visión de Dios por los ángeles bienaventurados.
XV. Defectibilidad de toda criatura en el orden sobrenatural e impecabilidad de los ángeles en el orden natural.

XVI. Naturaleza del primer pecado de los ángeles según la tradición.
XVII. Sobre la obstinación de los demonios y su causa.

I. *Demostrabilidad racional de la existencia de los ángeles*

Con motivo de esta afirmación de Santo Tomás suscitan los autores la cuestión de si la razón humana puede demostrar apodícticamente por sí sola la existencia de los ángeles.

Ya se ha indicado en la *Introducción* que la argumentación del Santo lleva a la demostración de la posibilidad y máxima conveniencia al mismo tiempo, pero nada más. Ni en pro del hecho de la existencia de las substancias angélicas pueden aducirse, fuera de lo que la divina revelación y la Iglesia nos enseñan, otros argumentos más demostrativos, aunque frecuentemente se presenten como tales.

Así, se aduce en primer lugar que, habiendo sido creado el mundo para la manifestación de la gloria de Dios, que formalmente consiste en el conocimiento de las obras del mismo, y siendo imperfecto el conocimiento que de ellas el hombre tiene, es necesario que existan otras criaturas intelectuales más perfectas y superiores a los hombres, que puedan conocer con perfección y celebrar debidamente la gloria de Dios.

Adúcese también como prueba *a posteriori* el que se dan muchos efectos, tales como la bilocación, hablar lenguas desconocidas, etc., que superan las fuerzas humanas y no pueden ser atribuídos a Dios, ya que algunos, como los fenómenos espiritistas, son muchas veces inmorales; ni tampoco pueden atribuirse a las almas humanas separadas, que no pueden obrar; debiendo, por consiguiente, ser atribuídos a otras criaturas, que serían los ángeles buenos o malos, según el caso.

Nótese, sin embargo, que todos esos fenómenos pueden ser atribuídos a Dios: los buenos, directamente o mediante las almas justas, y los malos, mediante las de los condenados.

Se invoca asimismo la fe de todos los pueblos antiguos, caldeos, egipcios, indios, chinos, griegos, romanos, celtas, germanos, etc., en la existencia de los ángeles o determinados seres incorpóreos superiores a los hombres e inferiores a Dios.

Estando tan mezcladas de errores esas creencias, sólo vagamente pueden demostrar algo y considerarse como degradaciones de la primitiva revelación. Elocuentemente usa estos dos últimos argumentos Tertuliano para probar la existencia de los demonios *(Apologético* c.22 y 23: ML 1,409-411).

Digamos, sin embargo, de una vez, que ninguno de los argumentos aquí insinuados constituyen una prueba apodíctica, y que en el orden filosófico valen mucho menos que las pruebas de conveniencia aducidas por Santo Tomás en este artículo y otros lugares de sus obras.

II. *Del número de los ángeles*

En el *Comentario a las Sentencias* (l.2 d.3 q.1 a.3) expone Santo Tomás acerca del número de los ángeles estas mismas y otras opiniones de filósofos, las que considera menos conformes con la divina revelación, por lo que las refuta detenidamente, así como también en *Cont. Gent.* 2,92.

La tradición se ocupó también de precisar el número de los ángeles, buscando generalmente apoyo en las sagradas letras. Así, algunos autores eclesiásticos creyeron que el número de los ángeles era simplemente infinito, como San Gregorio Magno *(Moral.* 17,13: ML 76,20) y San Jerónimo, para quien el género humano no es nada comparado con los ángeles *(In Is.* 40: ML 24,407; *In Dan.* 7,10: ML 25,532). A ellos se aproxima Eneas Gazeo *(Theophrastus, sive de immortalitate animarum,* post. med., ed. Basileae de las obras de Filón, s. a.).

Innumerables ángeles ponen San Ireneo *(Adv. haeres.* l.2 c.7 n.4: ML 5,647), San Cirilo de Alejandría *(Orat. pasch.* 12,2: MG 77,673), San Juan Crisóstomo *(Contr. anom.* 2,3: MG 48,1714), Severiano Cabalitano *(Orat. 4 de opif. mundi)* y San Cirilo de Jerusalén, quien dice que la parábola de la oveja perdida y las noventa y nueve que quedaron no puede ser más que una comparación imperfecta *(Catech.* 15,24: MG 33,904) por lo que se dice en Dan. 7,10. Como la tierra—añade—no es más que un punto comparada con los cielos, así sus habitantes comparados con los de los cielos (ibid.). Máxime si se agregan los arcángeles y demás órdenes superiores (ibid., 16,23: MG 33,949).

El Seudo-Dionisio dice que el número de los ángeles no es conocido más que de Dios *(De caelesti hierarchia* 6,1: MG 3,200), aunque sobrepasan todo lo que nosotros podemos concebir (ibid., 14: MG 3,321).

Otros, como San Hilario *(In Mt.* 18,12: ML 9,1020) y San Ambrosio *(In Lc.* l.7 c.15: ML 15,1846), apoyándose en la parábola de la oveja perdida, ven en ella al hombre, y en las noventa y nueve que quedaron, a los ángeles, por lo que creen que el número de éstos es noventa y nueve veces mayor que el de los hombres; aunque San Hilario piensa, por otra parte, que los elegidos deben reemplazar a los ángeles que pecaron, y no pecaron más que la tercera parte (l.c.). San Agustín cree también en la proporción de noventa y nueve a uno *(Coll. cum Maxim.* 9: ML 42,727), aunque parece preferir la comparación con el número de elegidos, a quienes superarán los ángeles en la proporción del duplo *(Enchir.* 29: ML 40,246; *De civ. Dei* 28,1: ML 41,751).

Otros ponen un número de ángeles cien veces mayor que el de los hombres que han existido, existen o existirán. El autor de las *Quaestiones ad Antiochum* (MG 28,602) refiere la opinión de los que hacen igual a los hombres el número de ángeles, basándose en el Deuteronomio (32,8).

San Anselmo *(Our Deus homo* l.1 c.8: ML 158,387 y 389) y Pedro Lombardo *(Sent.* 2 d.9) creen que el número de hombres que han de salvarse será igual al de ángeles que permanecieron fieles; mientras

que otros, basándose en la parábola de las diez dracmas (Lc. 15,8), creen que este número está en la proporción de uno a diez.

Santo Tomás, que aquí en la SUMA dice que los ángeles exceden en una grandísima multitud todo lo material y como incomparablemente a las substancias materiales, parece referirse no a los individuos materiales, sino a las especies de las cosas materiales, pues de ellas expresamente habla en *De potentia* q.6 a.6 y en *Cont. Gent.* 2,92.

III. Posibilidad de varios ángeles de la misma especie

Discuten los teólogos si Santo Tomás enseña la imposibilidad absoluta de varios ángeles de la misma especie, de tal forma que Dios mismo no pueda crearlos ni siquiera haciendo uso de lo que en teología se llama su potencia extraordinaria.

Por la imposibilidad absoluta se inclinan Cayetano, O. P. *(De ente et essentia* c.5 a.10: ed. LAURENT, O. P., Taurini '1934, p.136s); Nazario, O. P. *(In I P.* q.50 a.4 controv.2); los Salmanticenses, O. Carm. *(De angelis* disp.1 n.88s); Juan de Santo Tomás, O. P. (en este artículo); Gonet, O. P. *(De angelis* disp.2 a. § 4); Billuart, O. P. *(De angelis* diss.1 a.5), y no pocos modernos, como Satolli (vol.3 disp.8 lect.1), Paquet *(De creatione* disp.3 a.4), Hugón, O. P. *(De angelis* q.1 a.4 n.4 p.22-23); Lepicier, O. S. B. M. V. *(De angelis* p.1.ª q.50 a.4 n.9 p.36-37); Zubizarreta, O. C. D. *(Theol. dogm.-schol.* vol.2 sect.4 "De angelis" a.5 n.838 p.570); Garrigou-Lagrange, O. P. *(De Deo Trino et Creatore: De angelis* c.1 a.7 p.364-365), etc.

Atendida la potencia absoluta y extraordinaria de Dios, defienden la posibilidad de dos o más ángeles de la misma especie, aun admitiendo que de hecho se distinguen, Egidio Romano, O. S. A.; Capréolo, O. P.; Báñez, O. P.; Zumel, mercedario; Silvio y otros, apoyándose en el texto del opúsculo *De unitate intellectus*, en el cual dice Santo Tomás: "Dado que la naturaleza del entendimiento no fuese multiplicable, no por eso habría que decir que la multiplicación del entendimiento incluye contradicción" (ed. MANDONNET, O. P., p.63).

Pero, como muy bien observan los otros autores, en ese opúsculo trata el Santo, contra los averroístas, del entendimiento humano y no de los ángeles, y de él ha de entenderse lo que afirma.

En cambio, cuando de los ángeles habla, usa términos que no dejan lugar a duda fundada sobre su pensamiento. Así dice aquí en la SUMA: "Es *imposible* que haya dos ángeles de la misma especie"; y de las otras opiniones que refiere en el artículo había dicho ya que son *imposibles*. No menos expreso es en otros lugares. "En las substancias incorpóreas *no puede* existir diversidad numérica sin diversidad específica y desigualdad natural. Porque, si no son compuestas de materia y forma, sino sólo formas subsistentes, *es evidente* que *necesariamente* habrá en ellas diversidad en la especie. *Ni siquiera puede entenderse* que de alguna forma separada haya más de una en una especie" (1 q.75 a.7). En la cuestión siguiente dice: "*Es de todo punto imposible* que haya muchos ángeles de una misma especie" (1 q.76 a.2 ad 1). "Si el ángel es forma simple, inmune de toda materia, *es imposible hasta fingir* que haya muchos ángeles de una misma especie" *(De spiritualibus creaturis* a.8).

Esa insistencia en la imposibilidad hasta de fingir lo contrario y la necesidad opuesta de la multiplicación específica, que la misma "naturaleza intrínseca de los ángeles exige" (q.50 a.4), indican que para Santo Tomás la imposibilidad es absoluta, como la que se da en las cosas que implican contradicción.

IV. Sobre las apariciones de los ángeles

a) Con motivo de las apariciones de los ángeles de que se hace mención en la Sagrada Escritura, y de que en ella frecuentemente el mismo personaje es llamado ángel o Dios, plantean los teólogos la cuestión de si en todas las apariciones lo que se llama ángel del Señor no es Dios mismo o el Hijo de Dios.

No se trata de la posibilidad de que Dios tome cuerpo y aparezca como aparecen los ángeles. Repugna que lo haga de alguno de los modos que se ha dicho repugnar también en los ángeles. Pero lo que a éstos se concede no ha de negarse a Dios. Luego, absolutamente hablando, podría aparecerse de la misma forma que lo hacen los espíritus angélicos.

El problema está en determinar, tratando del hecho, si Dios al aparecerse lo hace mediatamente, es decir, mediante los ángeles, o tomando inmediatamente cuerpo en la forma dicha.

Hay ciertamente en el Antiguo Testamento lugares en que parece indudable que las apariciones de Dios han de entenderse mediante los ángeles, ya que así lo dan a entender los mismos libros sagrados. Así, cuando el Señor aparece a Abrahán (Gen. 18,1 y 16), éste ve tres personajes; a continuación, en el mismo relato, unas veces son varios y otras uno solo; dos van a Sodoma a socorrer a Lot, y son llamados ángeles; uno queda con Abrahán, y se le llama *el Señor*. San Pablo (Hebr. 13,2), aludiendo seguramente a este pasaje, dice, para ponderar la hospitalidad, que "algunos, sin saberlo, hospedaron a los ángeles". Dios, o, según el hebreo, el ángel de Dios, se aparece a Moisés en la zarza que ardía (Ex. 3,2.6 y 14), y *San Esteban*, refiriéndose a esto, dice que era un ángel (Act. 7,30 y 35). Dios da la ley a *Moisés* (Ex. 19), y San Pablo enseña que la promulgación tuvo lugar por medio de los ángeles (Gal. 3,19).

Por esto, siguiendo a San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio Magno y otros Santos Padres, Santo Tomás, y con él San Buenaventura y los teólogos comúnmente, creen que todas las apariciones de Dios en el Antiguo Testamento se hicieron mediante los ángeles *(De potentia* q.6 a.7 ad 3).

En cambio, aunque la mayor parte de los Santos Padres creen que era Dios mismo quien se aparecía, porque así se le llama expresamente algunas veces y además obraba como Dios, considerándose sus apariciones como preludios de la encarnación, se creyó comúnmente durante los cuatro primeros siglos de la Iglesia que era el Hijo de Dios el que se manifestaba bajo la forma de ángel, preparando así su encarnación, que habría de tener lugar tomando cuerpo verdaderamente humano. Este fué el sentir de San Ireneo, San Justino, Orígenes, Tertuliano, San Cirilo de Alejandría, Euse-

bio de Cesarea, San Cipriano, San Gregorio Niseno, San Gregorio Nacianceno y San Ambrosio.

b) Tratando de explicar de un modo científico las apariciones angélicas, después de admitir la posibilidad de la explicación tradicional propugnada por Santo Tomás, el P. Domingo Palmieri, S. I. († 1909), y otros con él, creen posible y más verosímil que los espíritus se hagan visibles sin necesidad de cuerpo alguno real. Para ello ejercerían su acción inmediatamente los ángeles sobre el aire o el éter, imprimiéndole tal movimiento que, como nosotros hacemos con un prisma, le haga despedir de sí rayos luminosos, componiéndolos y descomponiéndolos, los cuales al llegar a nuestros ojos producirían en el órgano de la vista la sensación misma que produce un cuerpo real de una figura determinada. De igual modo podrían producir en nuestro sentido del tacto la impresión de resistencia y extensión que producen los cuerpos reales, que en último término no son más que agregados de átomos inextensos *(Institutiones philosophicae: Pneumatologia* t.3 c.1, Romae 1870; *De Deo creante et elevante* th.18, Romae 1877).

Esta explicación, nacida del dinamismo atomístico profesado por su autor, que trata de presentarse con visos científicos, no sólo no soluciona nada científicamente, sino que es anticientífica y echa por tierra la realidad de las apariciones y al mismo tiempo pone en tela de juicio o destruye totalmente el valor de nuestro conocimiento sensible, del que en último término depende también el valor de nuestro conocimiento intelectual. Con las apariciones explicadas de este modo, los ángeles nos inducirían a error, haciéndonos creer que hay un cuerpo real donde no existen más que fenómenos sin base objetiva.

V. Razón formal de la existencia de los ángeles en el lugar

Entre las proposiciones condenadas por el arzobispo de París Esteban Tempier el 7 de marzo de 1277, además de aquella de la diferencia específica en cada individuo en los ángeles, ya mencionada en la cuestión 50, se encontraba también la de que las inteligencias separadas están y se mueven en el lugar por la operación (prop.204: DENIFLE, O. P., *Chartularium Univers. parisiensis* vol.1, Parisiis 1889).

Ya se ha dicho que estas reiteradas expresiones de Santo Tomás de que el ángel está en el lugar por la aplicación de su virtud no excluyen, antes bien suponen, que también la substancia del ángel está en el lugar; como el decir que el cuerpo está localizado por el contacto de su cantidad dimensiva no excluye, sino incluye que está allí su substancia, de la que la cantidad dimensiva es mero accidente. Cuando el Angélico habla del modo como el ángel está en el lugar, supone que allí está la substancia angélica, de la que afirma que queda a su modo localizada por la aplicación de su poder operativo a un lugar determinado, asignando así la razón formal inmediata.

De no poder o no querer entender a Santo Tomás, nació la enemiga a su doctrina en este punto. Así Escoto, franciscano (*Sent.* 2 d.2 q.6; *Report.* q.2), y Gabriel Biel *(Sent.* 2 d.2 q.2 a.2 concl.4), a quienes siguen más tarde los jesuítas Valencia, Molina, Becano y otros, creen que la razón formal inmediata de la presencia del ángel en el lugar es su misma esencia, que al ser finita tiene que estar por sí misma delimitada y localizada. Tal parece haber sido también la opinión de San Buenaventura *(Sent.* 2 d.2 p.2 a.2 q.1: ed. Quaracchi, t.2 p.76-77).

Ya Santo Tomás había previsto esta manera de razonar, de la que dice: "Es ésta una manera *bastante ruda* de argumentar, que procede de la equivocación de la palabra *fin.* Pues cuando se dice que la esencia del ángel es finita, se toma el *fin* por límite de la esencia y del poder, de la misma manera que a la definición se llama también delimitación, y no por límite de la dimensión. Mas el lugar se dice que limita o es finito según los límites de la cantidad dimensiva; *fin,* pues, según ambas acepciones, no tiene ninguna equivalencia o proporción. Por donde no es necesario que lo que es finito según la esencia tenga que estar también delimitado por límites locales" *(Sent.* 1 d.37 q.3 a.1)

Según Alejandro de Halés, O. F. M. *(Summa* p.2.ª q.32 m.1), la razón formal próxima que hace que el ángel esté en el lugar sería una cualidad añadida por Dios sobrenaturalmente a la substancia angélica. Mas en este caso el ángel no estaría en el lugar por su propia virtud, y nada en verdad puede servir de fundamento para afirmar esa intervención milagrosa de Dios.

Vázquez, S. I. *(In I. P.* disp.188 c.7), dice que el ángel está en el lugar por una modalidad absoluta añadida a su substancia y producida en el ángel por su misma voluntad antes de obrar y dependiente de ella en todo; por ella se uniría el ángel físicamente al lugar.

Suárez, S. I. *(De angelis* l.4 c.2 y 7; *Disp. metaph.* 51, sect.4 n.4s.), y sus secuaces explican la presencia en el lugar poniendo como razón formal inmediata una modalidad intrínseca a la substancia del ángel, realmente distinta de ella y que pertenece al predicamento o accidente llamado *ubi.*

En estas dos últimas sentencias se afirma gratuitamente una modalidad incomprensible, que, aun supuesto que se diese, habría de reducirse a la virtud operativa, pues si esa modalidad afecta sólo intrínsecamente a la substancia angélica, nada explica en orden a la relación del ángel con el lugar de que se trata, que es algo extrínseco y exige contacto, que, al no poder ser de cantidad dimensiva como en los cuerpos, habrá de ser virtual o de poder operativo en las substancias inmateriales.

Uno de los principales argumentos de esta sentencia es que para obrar el ángel en el lugar es necesario que primero esté allí; por consiguiente, el obrar supone ya el ángel constituído en el lugar, mientras que la presencia en el lugar no supondría ni sería efecto de la operación.

Mas esto es una manifiesta falacia, producto de la imaginación, que no arguye precisamente una inteligencia metafísica. Ya más de tres siglos antes se había propuesto esta dificultad el mismo

Santo Tomás, respondiendo a ella del modo siguiente: "Nada impide que algo que sea primero absolutamente no lo sea bajo un aspecto determinado; como el cuerpo absolutamente es sujeto primero que la superficie, pero no en cuanto a la modalidad que es tener color: de igual manera, en absoluto es primero el cuerpo que el contacto, y, sin embargo, el cuerpo está en el lugar por el contacto de la cantidad dimensiva; y así el ángel lo está por el contacto virtual" o aplicación de su poder operativo *(Quodlib.* 1 a.4 ad 1).

Santo Tomás enseña siempre aquí y en otros muchos lugares que el ángel está en el lugar por la aplicación de su virtud al lugar. Sus fieles discípulos y otros teólogos sostienen la misma doctrina, habiendo entre ellos alguna discrepancia en el modo de entender esa aplicación.

Argentinas, O. E. S. A.; Báñez, O. P.; Nazario, O. P.; Silvio, Gotti, O. P., y otros creen que basta para que el ángel esté en el lugar que aplique al mismo su poder operativo de cualquier manera que sea, aunque no se siga efecto alguno de la operación. Se apoyan en el texto de Santo Tomás que dice: "Como el cuerpo está en un lugar por el contacto de la cantidad dimensiva, así el ángel lo está por el contacto de su virtud. Mas si alguno a este contacto de la virtud quiere llamarlo operación, ya que el obrar es efecto de la propia virtud, puede decirse que el ángel está en el lugar por la operación; pero de tal manera que por operación no se entienda sólo la moción, sino cualquier unión por la que con su virtud se una al cuerpo, presidiéndolo, o conteniéndolo, o de cualquier otra manera que sea" *(Quodlib.* 1 a.4).

Cayetano y entre los modernos Satolli, Paquet, Lepicier y otros opinan que por la sola aplicación de su virtud al lugar, sin que de ella se siga efecto alguno, el ángel estaría en el lugar de una forma incompleta o, por decirlo así, inicial, recibiendo el complemento por el ejercicio actual de la operación.

El Ferrariense, Capréolo, Sóncinas, los Salmanticenses, Gonet, Billuart, Janssens, Hugón, Zubizarreta, Garrigou-Lagrange y otros creen que en la mente de Santo Tomás la razón formal inmediata o próxima por la que se dice que el ángel está en el lugar es la operación propiamente dicha, virtualmente transeúnte, es decir, la aplicación actual de su virtud al lugar produciendo algún efecto en el mismo.

Tiene a su favor esta interpretación la insistencia del Santo en repetir que los ángeles están en el lugar por la *aplicación* de su poder y que pueden estar sin lugar cuando *no ejercen* ninguna operación, así como las palabras siguientes: "El ángel no puede estar delimitado o determinado a un lugar a no ser por la acción y operación..., en cuanto por la operación se aplica a algún lugar... Y por eso digo que el ángel y cualquier substancia incorpórea no puede estar en el cuerpo o en el lugar a no ser por la *operación que produzca en él algún efecto...;* y así, el ángel está en el lugar en cuanto que *obra algo* en algún cuerpo localizado, bien sea el movimiento, bien sea la iluminación o bien alguna otra cosa semejante" *(Sent.* 1 d.37 q.3 a.1).

Los defensores de esta interpretación entienden que cuando Santo Tomás en el texto citado del *Quodlib.* 1 dice: "Por operación no se entienda sólo la moción", se refiere al movimiento local, que no es necesario para la presencia del ángel en el lugar, sino que basta cualquier otra unión, es decir, cualquier otra acción por la que se una y aplique al lugar.

VI. Sobre el movimiento de los ángeles

a) Posibilidad del movimiento en los Ángeles

Negaron la posibilidad del movimiento continuo en los ángeles Gregorio de Rimini, O. E. S. A. *(Sent* 2 d.2 q.6). Vallés (*De Sacra philosophia* c.41) y Herveo, O. P. *(Sent* 1 d.37 q.2 a.3). Según ellos, para que el movimiento del ángel en el lugar fuese continuo tendría que tener las tres condiciones que Aristóteles señala al movimiento continuo de los cuerpos *(Physic.* 6 c.4 y 10), a saber: divisibilidad del espacio a recorrer, continuidad del tiempo y divisibilidad del móvil. En el movimiento del ángel faltaría esta última, pues el ángel es espiritual e indivisible.

Mas aquí está el error, ya que la divisibilidad del móvil no se requiere por sí misma, sino en cuanto al lugar que ocupa. Si éste es divisible, se dan las tres condiciones, y no hay duda que, como aquí afirma Santo Tomás, el ángel puede ocupar un lugar divisible por el contacto de su virtud, como se asigna un lugar divisible al cuerpo por razón del contacto de sus dimensiones.

Por otro lado, la posibilidad del movimiento discontinuo en el ángel fué negada por Escoto, O. F. M.; Molina. S. I., y otros, basándose para ello en la razón de la primera dificultad del artículo, y diciendo que en el llamado movimiento discreto no hay movimiento, ya que el móvil no se mueve ni en uno ni en otro término, sino que reposa el primer instante en uno y el segundo instante en otro.

Pero Santo Tomás responde aquí (ad 1) a esto diciendo que la dificultad podría en todo caso tener aplicación al movimiento continuo, pero no en el discontinuo. Además, como indica en otro lugar, en el movimiento discontinuo no ha de atenderse a cómo está el móvil en cada uno de los lugares por separado, sino con relación a ambos a la vez, ya que "la sucesión, que consiste en estar primero en uno y después en otro, es a lo que se llama movimiento" discontinuo *(Sent.* 1 d.37 q.4 a.1 ad 3).

Propónense los teólogos con ocasión de este artículo dos cuestiones: una, respecto al sujeto de este movimiento en el lugar, y otra, respecto a la facultad que es causa eficiente del mismo.

b) Sujeto del movimiento en los Ángeles

Si bien el sujeto del movimiento es el móvil (Santo Tomás, *In III Physic.* lect.4), no el motor, en el movimiento angélico es necesario distinguir dos aspectos: uno, el movimiento local angélico, en cuanto que es contacto virtual, mediante el cual el ángel aplica sucesivamente su virtud a diversos lugares, y en este sentido el movimiento está intrínsecamente en el ángel mismo como sujeto; otro, el movimiento local angélico en cuanto que la aplicación de su virtud operativa se recibe en el lugar, y en este sentido no está intrínseca-

mente en el ángel, sino en el lugar o cuerpo en que se recibe dicha acción, tomando de él el nombre y denominación extrínsecamente al ángel que se mueve en el lugar.

c) Facultad locomotiva de los Ángeles

En cuanto a la potencia por la cual el ángel se mueve en el lugar, Cayetano, O. P. *(In I P.* q.54 a.5); Suárez, S. I. *(De angelis* l.4 c.24 y 29), y otros creen que es una potencia realmente distinta del entendimiento y de la voluntad angélica, la que sería en el ángel principio eficiente inmediato del movimiento local, como lo es la locomotiva en el hombre. Santo Tomás en *De potentia* (q.6 a.3 ad 2) dice que en los ángeles las ideas "no son principio inmediato de operación que termine en la transmutación de la materia, sino mediante la voluntad, y la voluntad mediante la virtud, y la virtud es la que mueve inmediatamente el movimiento local". (Cf. también *Quodlib.* 9 a.10 ad 2.)

Báñez, O. P. *(In I P.* q.78 a.1); Vázquez, S. I. *(Disp.* 218 c.3); Silvio (q.54 a.1), Gonet, O. P. *(De angelis* disp.5 a.4 § 3), y comúnmente los autores afirman que en los ángeles no se da potencia locomotiva realmente distinta del entendimiento y de la voluntad.

Tal parece ser la mente de Santo Tomás. En la cuestión 54, artículo 1, de la *primera parte,* tratando de las facultades de los ángeles, dice expresamente: "De las facultades del alma no pueden convenir a los ángeles sino el entendimiento y la voluntad". Y en la misma *primera parte,* en la cuestión 79 a.1 ad 3, dice: "En los ángeles no se da ninguna otra facultad más que la intelectiva y la voluntad". La misma doctrina se halla en los lugares paralelos. Así, en *De malo* (q.16 a.1 ad 14) dice también claramente: "En el ángel o demonio, poniendo que son incorpóreos, no hay ninguna otra potencia ni operación más que el entendimiento y la voluntad...; por lo que no hay en el ángel ninguna facultad o potencia que no pertenezca a la aprensión o al apetito intelectivos. Mas no hay inconveniente en que el ángel mueva algunos cuerpos con sólo el imperio de su voluntad, si bien únicamente con movimiento local"; y poco después añade que el ángel "sólo con el imperio de su voluntad mueve localmente" los cuerpos (ibid., ad 15).

En esta interpretación, la potencia locomotiva en el ángel es el mismo entendimiento movido por la voluntad e imperando eficazmente el movimiento al exterior.

VII. Sobre las especies inteligibles de los ángeles

Expuesta en el texto, con la claridad que nos es dado, la doctrina de Santo Tomás acerca de las especies inteligibles de los ángeles, anotamos a continuación algunos complementos de erudición histórica.

1.° Existencia de las especies inteligibles en los ángeles

La existencia de especies inteligibles en los ángeles para el conocimiento de las demás cosas es doctrina que, además de Santo Tomás, tienen comúnmente los teólogos, como San Buenaventura, O. F. M.; Escoto, O. F. M.; Suárez, S. I., etc., excepto Durando, O. P., y los nominalistas Ockam, Biel, Gregorio de Rímini, O. E. S. A., y otros. Asimismo deben negarlas los que no las admiten en el conocimiento humano, como entre los antiguos Plotino, Porfirio y Galeno, y posteriormente los cartesianos y los modernos subjetivistas.

Las niegan también Malebranche y los ontologistas, según los cuales el medio de todo conocimiento intelectual es la esencia divina.

Juan Baconthorp., O. C. († 1384), sostiene que la esencia de los ángeles puede ser medio adecuado en cada uno de ellos para conocer todas las cosas *(Sent.* 2 d.6 q.1 a.4).

Vázquez, S. I.; Valencia, S. I., y otros, aunque admitan la necesidad de las especies inteligibles en el conocimiento humano, creen que no puede demostrarse en el conocimiento angélico.

Entre los modernos, Schell y el P. Palmieri, S. I., rechazan la necesidad y existencia de especies inteligibles en los ángeles, creyendo el P. Palmieri que para que puedan conocer todas las otras cosas basta que, al ser creadas las substancias espirituales, "Dios haya movido con su eficacia el entendimiento del ángel para la aprensión intuitiva tanto de la substancia del mismo ángel como de las demás cosas existentes, bien sean corporales, bien espirituales. Esta determinación existente desde el principio fué suficiente para informar el conocimiento natural del ángel" y para hacer que mediante ella pueda conocer todas las cosas *(Pneumatologia* th.20 n.2).

Mas ¿qué es esa moción y cómo y en qué medio conocen los ángeles esa presencialidad de los objetos? Si esa moción es la moción general divina, necesaria para todo acto de la criatura, nada explica en orden al conocimiento angélico; y si es otra cosa que excluya todo medio representativo del objeto, es arbitraria.

Si para sentar esta peregrina teoría el P. Palmieri adujese sólidas razones, sería más disculpable la facilidad con que se aparta del común sentir de los teólogos, incluso de autores de nota, eximios hermanos suyos en religión, como Suárez, etc.

2.° Acerca del innatismo o abstracción en la adquisición de las ideas de los Ángeles

El modo del conocimiento sigue a la naturaleza y esencia del que conoce. De ahí que quienes creyeron que los ángeles eran corpóreos o estaban unidos naturalmente a un cuerpo, deban poner consecuentemente en ellos facultad abstractiva y conocimiento sensible.

La doctrina de Santo Tomás, formulada ya antes por su maestro San Alberto Magno, O. P. *(Sent* 2 d.3 a.15; *Summa* p.2.ª tr.4 q.14 m.3 a.2; *De quatuor coëvis* p.1.ª q.5 a.12), es común entre los escolásticos.

San Buenaventura, O. F. M., afirmando el hecho del innatismo de las especies inteligibles en los ángeles para todas las cosas, ad-

mite también que pueden adquirirlas directamente de los objetos (*Sent.* 2 d.3 p.2.ª a.2 q.1; ed. Quaracchi, t.2 p.120).

Escoto, O. F. M., enseña que los ángeles tienen desde un principio infusas las especies de las cosas espirituales y de las esencias genéricas y específicas de las materiales, pero que podrían asimismo adquirirlas si no las tuviesen (*Sent.* 2 d.3 q.10), ya que pueden recibir las especies de las cosas materiales para el conocimiento intuitivo, teniéndolas concreadas para el abstractivo (*Sent.* 2 d.3 q.11 n.439), por lo que afirma que conocen directamente el singular (*Sent.* 2 d.9 q.2 n.8-11). Parecida sentencia sigue, entre los teólogos más modernos, el P. Janssens, O. S. B. (*De angelis* p.3.ª sect.1 m.2 c.2s).

Alejandro de Halés, O. F. M. (*Summa* p.2.ª q.23 m.3 y 4 y q.24 m.3); Ricardo de Mediavilla, O. F. M. (*In Sent.* 2 d.3 q.2); Mayor (*In Sent.* 2 d.3 q.4); Bassolis, O. F. M. (*In Sent.* 2 d.3 q.4 a.3); Biel (*In Sent.* 2 d.2 q.2 dub.ult.), Marsilio de Inghen (*In Sent.* 2 q.7 a.1 p.2.ª concl.5 y 9), Herveo, O. P. (*In Sent.* 2 d.2 q.2, y *Quodl.* 5 q.6), y otros admiten las especies inteligibles angélicas innatas para los universales, pero no para los particulares o para los futuros, para los cuales los ángeles las adquieren directamente por abstracción.

Toledo, S. I., distingue también entre las especies angélicas de lo necesario, que son infusas, y las de lo contingente, que son tomadas del contingente mismo.

3.° Sobre si las especies infusas inteligibles de los ángeles son propiedades o no

Santo Tomás sostiene que es absoluta la imposibilidad de que los ángeles tomen de las cosas las especies inteligibles, tanto de las materiales, a las que expresamente se refiere aquí, como de las inmateriales, de las que habla por igual en la cuestión 56 (a.2). De ahí la necesidad absoluta de que dichas especies les sean infundidas, para salvar la perfección natural que al ángel se debe por el hecho de ser substancia intelectual completa tanto en el orden substancial como en la razón de especie.

Con ocasión de llamar el Angélico aquí y en otros lugares *connaturales* a las especies inteligibles de los ángeles, se proponen los teólogos la cuestión de si dichas especies, dadas por Dios a los mismos al crearlos, son o no propiedades en todo rigor que fluyen necesariamente y de modo natural de la esencia intelectual angélica.

Tienen la parte afirmativa Capréolo, O. P.; Cayetano, O. P.; Báñez, O. P.; Nazario, O. P.; Valencia, S. I.; Contenson, O. P., y otros, apoyándose en que, si dichas especies no son propiedades que fluyan de la esencia y son totalmente recibidas de fuera, parece que los ángeles serían por esta parte más imperfectos que los hombres, porque, si Dios no se las diese, no las podrían adquirir, y el hombre sí. Además, Santo Tomás dice que "en los ángeles la ciencia no se engendra, sino que la tienen naturalmente" (1 q.54 a.4 ad 1). Añádase a esto que el que conociese perfectamente la esencia del ángel conoce que es una naturaleza intelectual perfecta, que pide por ello estar en potencia próxima para el acto de entender. Y siendo las especies inteligibles las que le constituyen en acto próximo, de la esencia misma nace que las tengan, y por ello se llaman *connaturales*.

Niegan que sean propiedades rigurosamente el Ferrariense, O. P.; Navarrete, O. P.; Zumel, O. de la M.; los Salmanticenses, O. C.; Molina, S. I.; Suárez, S. I.; Puteano, O. S. A.; Felipe de la Santísima Trinidad, O. C.; Silvio, Juan de Santo Tomás, O. P.; Gotti, O. P.; Godoy, O. P.; Gonet, O. P.; Billuart, O. P., y los modernos comúnmente.

Se apoyan en varias razones. Si son propiedades que fluyen de la esencia, conocida ésta, se conocerían aquéllas, y entonces la esencia del ángel podría ser medio adecuado en él para el conocimiento de todas las cosas, no siendo esto posible a la naturaleza angélica por ser ella algo determinado genérica y específicamente, que no puede, por ende, ser, ni formal ni radicalmente, semejanza perfecta de las cosas ni medio adecuado para conocerlas.

También dimanarían de dicha esencia tantas especies cuantas son las cosas que Dios puede crear, es decir, infinitas. Por otra parte, si no existiese más que un solo ángel y ninguna de las otras cosas creadas, dimanarían las mismas especies, que no corresponderían a realidad alguna.

Santo Tomás las llama *impresas, infundidas, recibidas,* etc., expresiones menos propias si en rigor fuesen propiedades. Además, en la cuestión 56 (a.2 ad 4) dice que, "si Dios se hubiera propuesto hacer más ángeles o más naturalezas, habría impreso más especies inteligibles en las mentes angélicas... Por donde se ve que lo mismo es suponer que Dios añada alguna criatura al universo o que añada al ángel algunas especies inteligibles". Las propiedades esenciales no pueden, en cambio, aumentar y disminuir sin variar la esencia, y las esencias son invariables.

Por otra parte, cuando el Angélico Doctor habla del conocimiento del alma humana separada del cuerpo, dice expresa y reiteradamente: "El alma separada no entiende... sólo por las especies adquiridas que conserva, sino por especies derivadas del influjo de la luz divina, de las que el alma participa como las demás substancias separadas, aunque de modo menos perfecto" (1 q.89 a.1 ad 3); y "el alma separada entiende por especies que recibe por influjo de la luz divina, como los ángeles" (ibid., a.3).

Ahora bien, nadie dirá que esas especies que el alma separada recibe de Dios como los ángeles son propiedades del alma misma, sino algo que procede totalmente de fuera. Las especies inteligibles angélicas también se derivan de Dios a los ángeles "por un efluvio inteligible" (1 q.55 a.2). No son, por lo tanto, propiedades en sentido estricto y riguroso. Lo que sí es propiedad en el ángel es *la necesidad* de que tales especies se les infundan.

Pueden aún así llamarse *connaturales* por varias razones: 1.ª, porque los ángeles reciben dichas especies junto con la naturaleza; 2.ª, porque es natural la potencia y aptitud pasiva que tienen naturalmente los ángeles para recibirlas, y 3.ª, porque, por su modo connatural de entender, hay en las substancias angélicas necesidad natural de que tales especies se les infundan para que estén en potencia próxima o acto primero de poder conocer todas las cosas con conocimiento propio y distinto. (Cf. 1-2 q.6 a.5 ad 2, cómo una cosa puede decirse natural aunque se reciba de fuera.)

Ni son por ello estas especies inteligibles angélicas menos perfectas que las que el hombre adquiere, por el solo hecho de recibirlas de fuera, puesto que es mejor conseguir una perfección mayor, aunque sea con auxilio exterior, que una menor por sí mismo (ibid.).

VIII. De cómo los ángeles se conocen entre sí

Con ocasión del artículo 2 de la cuestión 56 suscitan los teólogos dos cuestiones: 1.ª, si el ángel que conoce necesita para el conocimiento de los demás una especie inteligible propia para cada uno; 2.ª, si el conocimiento natural que un ángel tiene de otro es comprensivo.

En cuanto a la primera cuestión, parece lo más probable que cada uno de los ángeles necesite especie propia para conocer a cada uno de los otros, tanto superiores como inferiores. (Cf. CAYETANO, O. P. *In I P.* q.89 a.2 n.6.)

Respecto al segundo problema, convienen los teólogos en afirmar que el conocimiento que un ángel tiene de los demás, incluso de los superiores, es quidditativo, es decir, que conoce la esencia de los mismos con sus propiedades naturales específicas e individuales.

Convienen asimismo en afirmar que el ángel superior tiene conocimiento comprensivo de los inferiores, aunque Vázquez, S. I., lo niega, por creer que tal conocimiento llevaría consigo el conocer los pensamientos y actos libres de la voluntad de éstos antes de su libre determinación.

Al afirmar los teólogos comúnmente la comprensión de los ángeles inferiores por los superiores, se apoyan en que, puesto que el conocimiento que un ángel tiene de sí mismo es comprensivo, con más razón lo será de los inferiores, pues los superiores tienen entendimiento más perfecto y potente para conocer todo lo que la especie infusa represente de los inferiores, y la especie infusa puede representar al inferior en toda su cognoscibilidad.

En cuanto a si es comprensivo o no el conocimiento que los ángeles inferiores tienen de los superiores, hay tres sentencias.

Los Salmanticenses, O. C. *(De angelis* disp.6 dub.3 n.64), y Contenson, O. P. *(Theologia mentis et cordis* l.4 diss.3 c.2 spec.2 p.2.ª), lo afirman sin ambages.

Báñez, O P. (com. a este lugar, dub.2), tiene esto por lo más probable, aunque admite que la opinión contraria es probable. Cita además a Vitoria, O. P., y Soto, O. P., como partidarios de esta sentencia.

El fundamento racional de esta opinión está en que, aunque los ángeles superiores excedan entitativamente a los inferiores, dicen estos autores que no exceden al objeto proporcionado de su facultad intelectiva, que abarca todo lo que es ente.

Invocan asimismo la autoridad de Santo Tomás en este sentido, fundándose en que el Angélico Doctor afirma que "la substancia intelectual es comprensiva de todo el ente. Y el entendimiento del ángel comprende el ente inteligible universal y todas las diferencias y especies del ente" *(Cont. Gent.* 2,98), añadiendo después (c.99): "Puesto que el entendimiento de las substancias separadas tiene en

acto todas las representaciones que puede conocer y tiene poder para comprender todas las especies y diferencias del ente, es necesario que cada substancia separada conozca todas las cosas naturales y el orden total de ellas". También, hablando de la iluminación angélica, enseña que no la necesitan ni los ángeles ni los demonios para el conocimiento natural de las cosas (1 q.109 a.3 ad 2).

En oposición total a esta sentencia están Nazario, O. P. (en el com. a este lugar, controv.2), y Marcos Serra, O. P. (com. a este a.), que niegan en absoluto que un ángel inferior comprenda naturalmente a los superiores. Silvio (com. a este a.) considera esta sentencia como la más verdadera, y es la más comúnmente seguida por los teólogos. Zumel, O. de la Merc. (en este lug., q.2), y Suárez, S. I. *(De angelis* l.2 c.31 n.15), creen probable la sentencia primera, que afirma la comprensión de los ángeles superiores por los inferiores, aunque Suárez, S. I., en las *Disput. Metaphys.* (disp.35 sect.4 n.4) dice sencillamente que no puede darse conocimiento comprensivo en un ángel más que "respecto a sus iguales, si los tiene, o respecto a sus inferiores".

El fundamento racional de la sentencia que niega la comprensión de los superiores por los inferiores está en que la facultad intelectiva del ángel inferior no adecua o iguala la inteligibilidad de los ángeles superiores, y la comprensión propiamente tal pide que el objeto conocido lo sea con toda la perfección que es cognoscible en sí (1 q.12 a.7), si también se llama comprensión en sentido lato e impropio al conocimiento, aunque no sea exhaustivo, de la cognoscibilidad del objeto.

Según esto, interpretan los textos de Santo Tomás aducidos por la primera sentencia diciendo que el santo Doctor entiende allí por conocimiento comprensivo simplemente lo que cae bajo el objeto extensivo de la mente angélica, como cuando nosotros decimos que el objeto total y adecuado del entendimiento *comprende* o se extiende a todo lo que es ente.

Invocan asimismo, por su parte, la autoridad del Angélico Maestro cuando dice a este respecto: "Conoce, pues, la substancia separada inferior a la superior según el modo de la substancia del que conoce, no según el modo de la substancia conocida, sino de un *modo inferior;* mas la superior conoce a la inferior de un *modo más elevado" (Cont. Gent.* 2,98). Y en otro lugar afirma que la substancia separada inferior "conoce a las superiores según el modo de su substancia, de *modo inferior* a como la cosa superior *es en sí misma" (Com. in lib. "De causis"* lect.8: ed. MANDONNET, O. P., t.1 p.238; cf. también *De malo* q.16 a.8, donde dice que las especies inteligibles superiores no pueden ser comprendidas por las especies inteligibles de un entendimiento inferior).

Además, hablando de la iluminación angélica, afirma que los ángeles superiores manifiestan a los inferiores incluso verdades de orden natural (1 q.106 a.1 ad 2). Luego no comprenden los inferiores todas las cosas naturales, teniendo esto especialmente aplicación con respecto al conocimiento que pueden tener naturalmente de las substancias separadas superiores.

La tercera sentencia a este propósito, propuesta por Juan de Santo Tomás, O. P. *(De angelis* disp.22 a.1 n.10), y seguida por Gonet, O. P. *(De angelis* disp.9 a.2 § 2 et 3); Billuart, O. P. *(De an-*

gelis diss.3 a.3 § 4), y los modernos, conviene con la segunda en afirmar que los ángeles inferiores no comprenden por sí mismos naturalmente a los superiores, aportando en este sentido las mismas pruebas de la segunda opinión; pero añade que los ángeles inferiores, iluminados por los superiores, pueden tener de éstos conocimiento comprensivo, aunque todavía no de comprensión perfecta.

IX. Conocimiento que los ángeles tienen de los futuros contingentes

1.° Plantean los teólogos la cuestión de si para el conocimiento sobrenatural de los futuros por parte de los ángeles son necesarias nuevas especies o pueden servir las mismas que naturalmente tienen.

Hay que distinguir si se trata del conocimiento del futuro en sus causas o en sí mismo.

En el primer caso puede Dios hacer que los ángeles vean sobrenaturalmente el futuro en las especies que naturalmente tienen de las causas que han de producirlo.

Si, en cambio, se trata del conocimiento sobrenatural del futuro no en sus causas, sino en sí mismo, por una especie que represente directa e inmediatamente el futuro, aún hay que distinguir: para el conocimiento abstractivo, aunque claro y distinto del futuro, es necesaria la infusión sobrenatural de nueva especie distinta y propia, que represente tal futuro como habrá de ser cuando tenga existencia, viéndose en ella al mismo tiempo que aún no existe; para el conocimiento intuitivo del futuro antes que exista en sí, parece no ser posible alguna especie creada, sino que ha de verse en la esencia divina, ya que solamente allí está presente en la eternidad. (Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P., *De angelis* disp.22 a.2 n.22 y 23.)

2.° Hay opiniones entre los teólogos que sostienen la doctrina de Santo Tomás sobre si las especies inteligibles angélicas experimentan algún cambio intrínseco para que los ángeles puedan conocer los futuros cuando existen.

Comúnmente creen que no hay en las especies cambio intrínseco, ni entitativo ni modal, sino solamente extrínseco, por parte del objeto.

Ya hemos visto en la *Introducción* cómo se expresa Santo Tomás. A mayor abundamiento véanse estos dos textos: "Los ángeles no conocen los singulares, cuando existen, por especies nuevamente adquiridas, sino por las especies que antes tenían, por las cuales, sin embargo, no los conocían de antemano, en cuanto que eran futuros. La razón de esto es porque todo conocimiento se verifica por una asimilación del que conoce y lo conocido; mas las especies inteligibles que hay en el entendimiento angélico son semejanzas que se refieren directamente a la naturaleza específica, por las cuales pueden, sin embargo, conocer los singulares, pero nada más en cuanto participan la naturaleza específica, lo cual no tiene lugar antes de que existan actualmente. Y por eso inmediatamente que existen son conocidos por el ángel". Y añade: "Las esencias de las cosas que proceden de la mente divina son siempre las mismas en cuanto a lo específico, pero no en cuanto a la participación por los individuos, porque unas veces las formas específicas son participadas por unos individuos y otras por otros; así también las especies del entendimiento angélico *siempre están igual en sí mismas*, pero por el cambio de los individuos de la naturaleza acaece que a veces se asemejan las especies existentes en la mente angélica y a veces no se asemejan" *(De malo* q.16 a.7 ad 6 y ad 9).

Algunos, sin embargo, como Juan de Santo Tomás, O. P. *(De angelis* disp.22 a.2); Contenson, O. P. *(De angelis* diss.3 c.2), y otros, creen que es necesaria al menos alguna mutación modal por parte de las especies inteligibles connaturales al ángel, las cuales reciben, al ir produciéndose en el decurso del tiempo los individuos, un nuevo influjo, por el cual son aplicadas a la representación actual de los individuos en particular, influjo que se deriva a las especies de las ideas divinas en el momento mismo en que se producen las cosas, pues esas ideas divinas habían causado ya antes las especies angélicas capaces de representar de modo actual los futuros al recibir ese nuevo influjo como complemento, ya que las especies inteligibles de los ángeles se hallan, con relación a la representación de las cosas, como las ideas divinas con relación a la producción de los seres.

Respecto a cómo el ángel puede conocer las cosas ya pasadas, a las que el Angélico Doctor alude en esta dificultad, da lugar a que también se plantee el problema de su conocimiento, máxime que al responder el Santo a la dificultad propuesta calla lo referente a los pretéritos, por donde pudiera creerse que los iguala en todo a los futuros.

Comúnmente enseñan los teólogos que los pretéritos de que los ángeles no tuvieron conocimiento cuando eran presentes, o si los conocieron no dejaron algún vestigio, no los conocen los ángeles naturalmente. En cambio, lo que el ángel conoció alguna vez o dejó huella en las causas o efectos, puede conocerlo como algo pasado y conocido ya anteriormente.

X. Conocimiento angélico de los secretos de los corazones y misterios de la gracia

1.° Además de los testimonios aducidos por parte de la *Sagrada Escritura*, la imposibilidad de que los ángeles conozcan los secretos de los corazones es doctrina unánime en la tradición patrística; como los libros sagrados, consideran los Santos Padres ser esto propio y exclusivo de la divinidad. Así San Atanasio *(Ad Antioch.* q.99: MG 28,659), San Hilario *(In Ps.* 139,3: ML 9,817), San Basilio *(In Ps.* 32,13-14 n.8), San Juan Crisóstomo *(Hom.* 30 *in Mt.* n.2: MG 57,359; *Hom.* 9 y 24 *in Io.*: MG 59,122 y 143), Novaciano *(De Trin.* 13. ML 3,908), San Ambrosio *(In Lc.* l.5 c.3 n.12: ML 15,1723), San Jerónimo *(In Mt.* c.9: ML 26,56; *In Ps.* 16,20: ML 26,860), Casiano (*Coll.*7 c.13: ML 49,683), San Cirilo de Alejandría *(In Io.* 2,1,49: MG 73,224) y San Fulgencio *(Ad Trasim.* l.2 c.16: ML 65,264) dicen que sólo Dios conoce los corazones, y por eso mismo prueban muchos de ellos la divinidad de Jesucristo.

San Agustín, aunque afirma que sólo Dios conoce el pensamiento íntimo de los hombres (serm.243,5: ML 38,1145), dice que los ángeles conocen nuestros pensamientos secretos a pesar nuestro *(De Gen. ad litt.* 12,22,48: ML 34,473), pero puede muy bien interpretarse que los conocen por revelación especial de Dios.

No obstante tan abundantes testimonios, Durando, O. P. *(Sent* 2 d.3 q.7 n.18 y q.8 n.6; d.8 q.5), cree que sí pueden los ángeles conocer los secretos de los corazones, pero los presentes, aunque no los futuros, por ser esto propio de Dios.

Enrique de Gante *(Quodl.* 3 q.13) y Herveo, O. P. *(Sent.* 2 d.8 q.3), parecen opinar que los pueden conocer en cuanto a la substancia y existencia, pero no en cuanto al modo ni en cuanto al fin u orden que dicen a tal o cual objeto.

Escoto, O. F. M. *(Sent.* 2 d.9 q.2; 4 d.10 q.8 ad 3, y d.45 q.4 ad 2), y su fiel discípulo el cardenal Toledo, S. I. (en este lugar, concl.3), con los nominalistas Ockam *(Sent.* 2 q.20) y Biel *(Sent.* 2 d.9 q.2 a.2) y los escotistas, creen que los ángeles pueden conocer naturalmente los secretos de los corazones, pero dicen que de hecho no los conocen, porque Dios impide que los conozcan retirándoles su concurso para el conocimiento de los mismos.

Ni que decir tiene que esta sentencia, además de no estar conforme con lo que afirman la Sagrada Escritura y los Santos Padres, filosóficamente carece de base. En tal opinión no sería milagroso y sobrenatural conocerlos, si pueden hacerlo naturalmente. Lo milagroso sería, por parte de Dios, el hacer continuamente que no los conozcan.

Suárez, S. I. *(De angelis* l.2 c.23), y Arrubal, S. I. (disp.149 c.2), niegan en absoluto este conocimiento a los ángeles, aduciendo como razón el que carecen de especies que los representen; de donde se seguiría que para conocerlos en un caso particular habría Dios de infundirles nuevas especies.

La sentencia de Santo Tomás y su explicación es recibida por la generalidad de los teólogos. El Santo la expone, además de en los lugares ya citados, en otros varios: v.gr., *De malo* q.16 a.8; *De veritate* q.4 a.13, etc.

2.º Tanto este texto de Isaías como el del salmo 23 v.7 y 10: *¿Quién es este rey de la gloria?,* fueron aplicados por los *Santos Padres* al misterio de la ascensión del Señor a los cielos. (Cf. SAN JUSTINO, *Dial.* 36: MG 1,533; SAN GREGORIO NISENO, *Orat. in Ascens.*: MG 46,694; SAN AMBROSIO, *De fid.* 4: ML 16,619; SAN JERÓNIMO, *In Is.* 17: ML 26,610; SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* 16,24: MG 33,858; TEODORETO, *In Ps.* 23: MG 8,1033; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. in Ascens.* 4: MG 5,449.)

Respecto al conocimiento de los misterios sobrenaturales, comúnmente enseñan los *Santos Padres* que no los conocen sino por revelación. Mas unos parecen dar a entender que los conocen todos en el Verbo. Así, San Agustín afirma que conocen todos los misterios y verdades sobrenaturales mejor que los hombres, puesto que las ven desde su creación en el Verbo *(De civ. Dei* 11,29: ML 41,343; *De Gen. ad litt.* 5,19: ML 34,334).

El Seudo-Dionisio se expresa de una manera parecida, si bien pone que los conocen mejor o peor según el orden o jerarquía, y afirma que mediante los ángeles ha revelado Dios los misterios al

mundo *(De caelesti hierarchia* 4,2: MG 3,180), especialmente la encarnación (ibid., 4,4: 181).

En el mismo sentido de San Agustín parece abundar San Gregorio Magno *(Dial.* 4,33: ML 77,375).

Otros Padres, en cambio, admiten que los ángeles conocieron algunos misterios por la enseñanza de la Iglesia, según el texto de San Pablo a los Efesios (3,8-10) hablando de su ministerio entre las gentes para darles a conocer el reino de Cristo: *A mí, el menor de todos los santos, me fué otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo y darles luz acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios, creador de todas las cosas, para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por la Iglesia a los principados y potestades en los cielos.*

Tal es el sentir, entre otros, de Orígenes *(In Lc.* hom.23: MG 13,1862), de San Gregorio Niseno *(In Cant. cant.* hom.8: MG 44,947), San Jerónimo *(In Eph.* 3,10: ML 26,483) y San Juan Crisóstomo *(In Io.* hom.1,2: MG 59,26; hom.15,48; *In Eph.* hom.7: MG 62,50; *In Tim.* 1 hom.11,1: MG 62,554), quien piensa además que los ángeles no conocieron el misterio de la encarnación sino después que los hombres y por los hombres *(Contr. anom.* hom.4,2: MG 48,729). Como estos Padres citados opina también Teodoreto *(In Eph.* 3,10: MG 82,529).

Santo Tomás, comentando esas palabras del Apóstol, cree no debe afirmarse que los bienaventurados, ángeles u hombres, aprendan nada de los hombres que están en el mundo. "No es conveniente—dice—ni hay razón alguna para que digamos que los santos que están en los cielos son instruídos por viador alguno, por muy perfecto que sea. Pues aunque entre los nacidos de mujer no haya habido nadie mayor que Juan Bautista, sin embargo, el menor en el reino de los cielos es mayor que él, como se lee en el capítulo 7 de San Lucas. Decir que los demonios aprendan de los hombres, es creíble sin perjuicio alguno. Pero no es conveniente que se diga, ni debe decirse, que por los simples viadores son instruídos los bienaventurados, que ven inmediatamente el Verbo, que es espejo sin mancilla en que se reflejan todas las cosas. Debe, pues, decirse que se notificó a los ángeles por la Iglesia, en primer lugar por la predicación de los apóstoles; no que los ángeles lo aprendiesen de ellos, sino por ellos" *(Comm. in Eph.* 3,10 lect.3), en cuanto que Dios los iluminó para que conociesen los misterios viendo su cumplimiento en la Iglesia.

Sobre la interpretación de esas palabras de San Pablo a los Efesios véase lo que en la versión castellana Nácar-Colunga de la Biblia (ed. de la BAC) se dice en la nota a este pasaje: "Las jerarquías hasta ahora desconocedoras del misterio de Cristo, o sea de la vocación de las gentes para formar con Israel el pueblo de Dios, vienen a conocerle al ser pregonado en el mundo y realizado en la Iglesia. Esta ignorancia de las jerarquías celestiales debe entenderse como la ignorancia del juicio, que tienen los ángeles y el mismo Hijo, por cuanto no habían recibido la misión de comunicarlo al mundo".

XI. Actualidad permanente del conocimiento angélico

Es doctrina corriente entre los teólogos, incluso no tomistas, que el ángel está siempre en acto segundo o intelección actual respecto al conocimiento de sí mismo, afirmándose también comúnmente que este acto es *necesario*, pues fluye necesariamente de la perfección de la naturaleza angélica, pero tiene de modo eminente lo que hay de perfección en los actos libres.

Algo parecido, guardada la debida proporción, al conocimiento que Dios tiene de sí mismo, que también es necesario; pero sin olvidar que el acto perenne de entenderse el ángel a sí mismo es realmente distinto de su substancia (1 q.54 a.1), pero no en Dios (1 q.14 a.3).

Quizás no sea ajeno al pensamiento de Santo Tomás afirmar que el ángel está también siempre en acto segundo respecto al conocimiento de algo distinto de sí, y que por eso no pasa nunca de potencia a acto en el conocimiento natural, sino de acto a acto.

Así afirma que el entendimiento angélico está siempre en acto, aunque no use siempre la misma especie *(Sent.* 2 d.3 q.2 a.4 ad 4), reiterando la afirmación *(Cont. Gent.* 2,97) y añadiendo que "por eso hay en él cierta sucesión de operaciones intelectivas, en las cuales no sucede el acto a la potencia, sino un acto a otro" (ibid., c.101). En la SUMA misma, explicando el modo de hablar de San Juan Damasceno, dice que "el ángel se llama substancia en perpetuo movimiento, debido a que de hecho está entendiendo siempre, no unas veces en acto y otras en potencia, como nosotros" (1 q.50 a.1 ad 1); y después repite que "ser movido y actuado conviene al entendimiento que está en potencia, por lo cual no tiene lugar en el ángel, y *menos* cuando se entiende a sí mismo" (q.56 a.1 ad 3).

Claro está que en absoluto estas expresiones pueden salvarse por la perennidad y actualidad del entendimiento de la propia substancia.

Que el conocimiento continuamente actual que el ángel tiene de sí mismo sea necesario en él, lo afirma y prueba Santo Tomás cuando dice: "Toda substancia viviente tiene por su misma naturaleza alguna operación vital, que está en ella siempre, aunque las demás puedan a veces estar en ella sólo en potencia... Y como las substancias separadas son substancias vivientes... y no tienen otra operación vital sino el entender, es *necesario* que por su naturaleza estén actualmente en acto de entender" *(Cont. Gent.* 2,97).

Entre los teólogos, Vázquez, S. I. (disp.219 c.3), dice que no hay razón ninguna que pueda probar que el ángel está siempre en acto de conocimiento de sí mismo. Suárez, S. I., en cambio, admite que el ángel está también necesariamente siempre en acto de conocimiento de las propias especies inteligibles *(De angelis* l.2 c.25), conociéndolas esencial y perfectamente y en cierto modo cada cosa que representan y todas a la vez, aunque por ese acto no conoce en sí las cosas distintamente (n.24 y 27).

XII. Diferencia entre el entendimiento y voluntad de los ángeles y de los hombres

Para la especificación de las potencias véase más adelante (1 q.77 a.3), donde se trata ex profeso el problema. Santo Tomás insiste en todas sus obras en que la diversidad o diferencia específica de las potencias ha de tomarse de la diferencia formal del objeto y no de la diferencia material. Así en 1 q.1 a.3; q.59 a.2 ad 2 y 3 y a.4; q.77 a.3; 1-2 q.54 a.2 ad 1; *Sent.* 2 d.24 q.2 a.2 ad 5; d.44 q.2 a.1; 3 d.24 a.1 q.ª1; d.27 q.2 a.4 q.ª1 ad 3 y q.ª2; d.33 q.1 a.1 q.ª1; *De potentia* q.9 a.9 ad 3; *De charitate* a.4; *Q. de anima* a.13 c y ad 3; *De veritate* q.15 a.2; q.22 a.10; *De anima* 2 lect.6; ed. PIROTTA, O. P., n.305 y 307, etc.

Con motivo de esto plantean los teólogos la cuestión de si el entendimiento y voluntad angélicos se diferencian específicamente del entendimiento y voluntad humanos.

Escoto, O. F. M. *(Sent.* 2 d.1 q.ult.), parece inclinarse por la sentencia que afirma que la voluntad y entendimiento del ángel y del hombre son absolutamente de la misma especie.

El Ferrariense, O. P. *(In II Cont. Gent.* c.94); Báñez, O. P. *(In I P.* q.75 a.7 dub.2); Gotti, O. P. *(De angelis* q.6 dub.1), y otros dicen que el entendimiento y voluntad del ángel y del hombre pueden considerarse de dos maneras. Difieren específicamente si se atiende a la esencia en la cual radican, que es específicamente distinta en los ángeles y en la especie humana; pero si se les considera en cuanto que son potencias, aunque difieren en el modo de obrar en el ángel y en el hombre, no difieren específicamente, pues tienen el mismo objeto: el entendimiento, lo verdadro en toda su amplitud, y la voluntad, el bien en común.

Buscan apoyo para esta sentencia en el mismo Santo Tomás, que en el texto citado en la nota 86 y en otros similares afirma que toda potencia puede considerarse de dos maneras: como potencia y como naturaleza, aunque el santo Doctor no aplique esta doctrina en ninguno de los casos a la especificación de las potencias en el sentido que estos autores quieren darle. (Véase *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 c y ad 2; d.33 q.1 a.2 q.ª1 ad 2; *De veritate* q.22 a.5; q.25 a.2 ad 8; q.26 a.7 ad 7.)

Otros teólogos afirman que la distinción entre el entendimiento y voluntad angélicos y humanos es diferencia específica bajo todos los aspectos. Así opinan Cayetano, O. P. *(In I P.* q.79 a.7); Suárez, S. I. *(De angelis* l.2 c.2 n.17; *De anima* l.4 c.1 n.7); Juan de Santo Tomás, O. P.; Silvio y otros.

Se apoyan a su vez en el Angélico Maestro, que siempre afirma que la distinción específica de las potencias se toma de la distinción específica de los objetos formales. (Véanse los textos citados al principio de esta nota.)

Además, el santo Doctor enseña reiteradamente que "el alma humana no es de la misma especie que las substancias separadas", o que "el entender del ángel y del alma humana difieren específicamente", y otras expresiones semejantes (1 q.75 a.7; *Cont. Gent.* 1,3; 2,94 y 95; *Sent.* 2 d.3 q.1 a.6; *Q. de anima* a.7; *De spiritualibus creaturis*

a.2 ad 12 y a.8 ad 3 y ad 8), basándose en esta diferencia específica precisamente la mejor prueba racional de la conveniencia de que existan los ángeles (1 q.50 a.1).

Contra la sentencia de los anteriores, afirman éstos que aun en este caso, consideradas las facultades como potencias en orden al objeto, difieren específicamente el entendimiento y la voluntad en el ángel y en el hombre, pues no es cierto que tengan el mismo objeto formal primario y especificativo, aunque sí tienen el mismo objeto adecuado o extensivo; pero no es éste, sino aquél el que especifica las potencias, ya que así podría llevarse la argumentación al absurdo de poner el mismo objeto como especificativo del entendimiento divino, con todas las extravagantes secuelas e inconvenientes.

XIII. Cómo sea la necesidad del amor que los ángeles se tienen a sí mismos

Plantean los teólogos la cuestión de si el amor que natural y necesariamente el ángel se tiene a sí mismo es necesario en cuanto a la especificación, de forma que el ángel no pueda odiarse, y en cuanto al ejercicio, de modo que necesariamente esté siempre amándose a sí mismo.

Los teólogos admiten comúnmente, de forma casi unánime, que el ángel se ama a sí mismo con amor natural necesario en cuanto a la especificación, y que, por lo tanto, no puede odiarse a sí mismo, si bien Suárez, S. I. *(De angelis* l.3 c.4 n.9-11), dice que en absoluto no es necesario en cuanto a la especificación, aunque pueda admitirse en algún sentido en cuanto que es conforme a una inclinación natural.

Respecto a si ese amor del ángel a sí mismo es también necesario en cuanto al ejercicio, hay mayor diversidad de pareceres entre los mismos intérpretes de Santo Tomás.

El Ferrariense, O. P. *(In III Cont. Gent.* c.109); Juan de Santo Tomás, O. P. *(In 1-2* q.10 disp.5 a.5 n.23-24; ed. Vivès, París 1885, t.5 p.520-21); Contenson, O. P. *(Theol. mentis et cordis* l.4: *De angelis* diss.4 c.1 specul.2: ed. Vivès, París 1875, t.1 p.456s), y otros, entre los cuales Vázquez, S. I., admitiendo que el amor natural del ángel a sí mismo sea necesario en cuanto a la especificación, niegan que lo sea en cuanto al ejercicio.

Para estos autores, fuera de la esencia divina, vista facialmente en la bienaventuranza, no hay cosa alguna, creada o increada, que en razón de objeto pueda mover la voluntad necesariamente al acto de amor, porque solamente Dios, visto intuitivamente en su esencia, tiene razón de bien absoluto y de último fin, que es lo que la voluntad ama necesariamente y puede provocar el ejercicio de su acto de amor.

Quizás al argumentar así no distinguen bien estos teólogos entre Dios como autor del orden sobrenatural y Dios como autor de la naturaleza y orden natural, en el cual también es fin último y tiene, por lo tanto, la razón de bien natural perfecto, aunque, después de la elevación de los ángeles y hombres al orden sobrenatural, no haya más que una bienaventuranza perfecta, que es la sobrenatural.

Añaden estos autores que, si el ángel se amase a sí mismo naturalmente con amor elícito necesario en cuanto al ejercicio, este amor

por ser natural permanecería en los demonios, en los cuales parece, sin embargo, que no permanece, pues desearían no existir antes que estar en el estado de miseria en que se encuentran.

Además—dicen—puede el ángel, conociéndose a sí mismo, hallar en sí alguna razón de mal, o por lo menos de bien menor en el amor de sí mismos, al que pueden aprehender como impeditivo de su amor a Dios o del ejercicio de su libertad en amar.

Otros teólogos, comentando este artículo, como Báñez, O. P.; Zumel, O. de la Merc.; Valencia, S. I.; Tanner, S. I.; Gonet, O. P.; Serra, O. P.; Billuart, O. P., y los autores modernos, afirman más comúnmente que el ángel se ama naturalmente a sí mismo con amor necesario, no sólo en cuanto a la especificación, sino también en cuanto al ejercicio, de modo que desde el primer instante de su creación está en acto perenne de amor natural a sí mismo, incluso los demonios. Báñez reúne los fundamentos de esta opinión en las razones siguientes:

El primer fundamento está en el conocimiento que el ángel tiene de sí mismo por su misma esencia, que dijimos es necesario en cuanto al ejercicio, según Santo Tomás (véase la nota 74 del apéndice I). Y como permanentemente está conociéndose, en ese conocimiento necesariamente conoce la bondad propia y la ama natural y necesariamente también. Por eso—dicen—el Angélico Maestro, hablando del entendimiento del ángel, afirma que "su operación es inmutable, en el sentido de que siempre está en acto de entender; y lo mismo hay que decir de la voluntad, cuya operación es proporcionada a la del entendimiento" *(De malo* q.16 a.2 ad 6).

Otro fundamento hallan en el hecho de ser la voluntad una facultad vital, y, según Santo Tomás enseña, "toda substancia viviente tiene naturalmente alguna operación vital actual, que está en ella siempre" *(Cont. Gent.* 4,97). El acto propio de la voluntad es el amor, y, entre todos, el primero es el amor de sí mismo, que debe, según eso, ser perenne en el ángel.

Además—añaden—, el acto de la voluntad angélica por el que se ama continuamente a sí mismo es totalmente proporcionado a la misma facultad y, por otra parte, no es impeditivo de alguna otra operación ni engendra fastidio o cansancio; antes al contrario, gran placer. No hay, pues, razón alguna que fuerce al ángel a cesar en ese acto de amor a sí mismo, ni su interrupción puede ser presentada por el entendimiento angélico a la voluntad como apetecible. Especialmente no es ese acto perenne de amor a sí mismo impeditivo del amor de Dios, sino más bien conduce a él, de quien procede el bien propio que el ángel descubre y ama naturalmente en sí.

Por otra parte—y en esto arguyen contra la sentencia anterior—, el que los demonios prefieran no existir a estar en el estado de miseria en que se encuentran no parece mayor obstáculo para la persistencia en ellos de ese amor natural de sí mismos y su ejercicio permanente, sino algo que más bien que oponerse a esta sentencia la corrobora, porque, si desean no existir, en tanto lo desean en cuanto que la no existencia implica la carencia de toda pena y mal, y precisamente aman esto por considerarlo como un bien en virtud del amor indeleble y permanente que tienen a sí mismos (1 q.5 a.2 ad 3; 1-2 q.29 a.4 ad 2; 2-2 q.25 a.7; *Sent.* 2 d.42 q.2 a.2 q.ª2 ad 2).

Entre estas dos sentencias opuestas está la de Suároz, S. I.; F. de Lugo, S. I. (*De angelis* disp.17 c.1), y algunos otros, que afirman que el ángel se ama naturalmente a sí mismo con amor necesario en cuanto al ejercicio, con un amor confuso, pero no con algún acto particular de amor. "El ángel—dice Suárez—se ama siempre con algún amor natural, pero sin tener ningún acto particular de amor a sí mismo que sea absolutamente necesario en cuanto al ejercicio" (*De angelis* l.3 c.4 n.6 y 16s).

XIV. Perennidad de la visión de Dios por los ángeles bienaventurados

Acerca de la perennidad de la visión de Dios por los ángeles bienaventurados, Santo Tomás, tanto en la cuestión 62, artículo 8, de esta *primera parte* de la SUMA TEOLÓGICA como en la *Suma contra Gentiles* (3,62), aduce una serie de argumentos para determinar que la razón fundamental de esta perennidad está tomada de la naturaleza de la bienaventuranza y de la esencia del mismo ángel y que no depende de algún auxilio extrínseco a ella, que pueda perderse o ser retirado por Dios.

Quizás por no haber penetrado bien esta doctrina, no pocos Santos Padres admitan la posibilidad del pecado aun en los ángeles bienaventurados. Verdad es que todos proclaman que Dios es impecable; pero debido a que en el Apocalipsis los presidentes de las iglesias, a quienes se llama ángeles, son reprendidos por su negligencia (Apoc. 2,3) y a que San Pablo (1 Cor. 6,3) dice: *¿No sabéis que hemos de juzgar aun a los ángeles?*, algunos tomaron estas expresiones a la letra y afirmaron que los ángeles podían pecar y no estaban seguros de su felicidad, la cual podían perder, afirmando además que Jesucristo era igualmente redentor de los ángeles y de los hombres. (Véase sobre este punto G. Bareille en *Dict. de Théol. Cath.*, art. *Ange d'après les Pères* col.1203ss).

San Ignacio de Antioquía († 107) enseña que los ángeles deben creer en la sangre de Cristo, so pena de ser juzgados; luego su suerte no está fija (*Smyr.* 6,1: ed. FUNK, *Patr. Apost.* [Tubinga 1887] t.1 p.238).

Clemente de Alejandría († 211-215) cree que los ángeles fueron creados con una naturaleza excelente y elevados al orden sobrenatural, pero que necesitan recabar la gracia de Dios para perseverar (*Strom.* 7: MG 9,456); que los negligentes cayeron (ibid., 465), y que éstos revelaron a las mujeres los secretos del futuro que debían ocultar hasta la venida de Cristo (ibid., 5,1: MG 9,24).

Orígenes († 254-255) no cree que el estado actual de los ángeles sea definitivo, dudando, además, por lo que se dice en el Apocalipsis (*In Lc.* 23: MG 13,1863), ya que, además, toda voluntad creada, excepto el alma de Cristo por su unión con el Verbo, en cuanto que es libre, puede inclinarse al bien o al mal (cit. por Santo Tomás, 1 q.64 a.2); y aplica a los ángeles la teoría errónea de que los bienaventurados pueden pecar y los condenados salvarse (*De princip.* l.1 c.6: MG 11,165 y 169). No quiere—dice—presentar esto como dogma de fe (ibid., 168; *In Mt.* 17: MG 13,1571), pero ésa es su opinión. De suyo pueden los

ángeles pecar siempre (*In Mt.* 15,27: 1333), y aun ahora, para no pecar, necesitan la gracia de Cristo (*In Lc.* 31: MG 13,1881). Especialmente el ángel de la guarda es responsable de la conducta de su encomendado, y será alabado o reprendido por ello (*In Lc.* 13,25: MG 13,1832 y 1890). Por eso asistirán al juicio de los hombres, para que conste si el hombre faltó por negligencia del ángel de la guarda (*In Lc.* hom.11,4, y 20,3.14: MG 12,647.733 y 795). Le causa admiración que el ángel tenga que responder de la salvación del hombre a él encomendado (*In Num.* 20,3: MG 12,73), pero cree incluso que un ángel bueno puede convertirse actualmente en demonio (*De princ.* l.1 c.5 y 6; l.2 c.3: MG 11).

Dídimo († 396) acepta la doctrina de Orígenes y dice que la redención de Cristo se extiende a los ángeles (*In Petr.* 3,22: MG 39,1770).

San Basilio († 379) dice que los ángeles buenos difícilmente pueden pecar (*In Ps.* 22,4: MG 29,333-334), aunque sólo por la gracia del Espíritu Santo no pecan (*De Spiritu Sancto* 19,49: MG 32,158), doctrina que aparece también en el autor de los *Diálogos* atribuídos a San Cesáreo (*Dial.* 1 q.44: MG 38,912).

San Cirilo de Jerusalén († 386) admite que los ángeles cometen faltas leves, que Dios les perdona (*Catech.* 2,10: MG 33,416), y anrma que han de aparecer en el juicio sólo como testigos.

El autor de los *Diálogos "De Trinitate"*, atribuídos a San Atanasio (MG 28,1153), propone la cuestión de si los ángeles pueden pecar, respondiendo afirmativamente.

San Gregorio Nacianceno († 389-390) parece concederles el privilegio de la impecabilidad actual (*Orat.* 90,7: MG 36,336), no obstante no ser inmutables como Dios (ibid., 38,9: 321).

Nemesio (s.v) reserva la impecabilidad para los ángeles de los órdenes superiores, mientras los de los inferiores, que se ocupan en ministerios cerca de los hombres, podrían pecar (*De natura hom.* 41: MG 40,777).

Entre los latinos, Tertuliano († 222-223) toma a la letra lo de San Pablo (1 Cor. 9,8.10) y dice que las mujeres deben cubrirse la cabeza en el templo por los ángeles (*De virg. vel.* 7: ML 2,899), suponiendo que pueden tener concupiscencia y cometer pecado carnal.

San Ambrosio († 397) dice que los ángeles necesitan la gracia del Espíritu Santo para no pecar (*In Ps.* 118 serm.8,29: ML 15,1306).

Para San Agustín († 430), los ángeles buenos son impecables, pues gozando de la visión de Dios (*De civ. Dei* 11,24: ML 41,338), que es inmutable y eterno, están libres de toda duda, error y pasiones (ibid., 11,13: 329). No pueden perder ese sumo bien, y así no ha habido entre ellos caída alguna después del pecado de los demonios (*Enchir.* 57: ML 40,259 y 246). Y aunque se ponga a discutir esta cuestión, nadie debe dudar—dice—que los ángeles buenos están seguros y ciertos de su felicidad eterna y verdadera (*De civ. Dei* 11,32 ML 41, 346), la cual es premio de la fidelidad tenida (ibid., 22,1: 752), y de la misma felicidad han de participar también los santos.

San Fulgencio († 533) sigue a San Agustín y dice que Dios confirmó a los ángeles en la eternidad de su amor (*De fide ad Petr.* 3,31: ML 65,687), porque, unidos a Dios para siempre, ni pueden ni quieren pecar; y aunque sean mudables por su naturaleza, han sido hechos inmutables por la gracia, estando ciertos, por lo tanto, de que no per-

deran la estabilidad de su bienaventuranza *(De Trin.* 8: ML 65,505).

En el mismo sentir abunda Gennadio *(De eccles. dogm.* 62: ML 58,996) y el autor del libro *De vita contemplativa* (ML 59,421), para quien el permanecer voluntariamente fieles a Dios vino a crear en los ángeles buenos una como *feliz necesidad voluntaria.*

San Gregorio Magno († 604) admite la posibilidad absoluta de un cambio en los ángeles buenos, pero proclama la inmutabilidad actual de ellos *(Moral.* 5,38: ML 75,718; *In II Reg.* 1,12: ML 79,82), porque gozan de la visión beatífica *(Moral.* 18,91: ML 76,94), recibiendo como premio esa inmutabilidad.

San Máximo († 662), comentando al Seudo-Dionisio, dice que los ángeles del último grado pueden quizás pecar *(Schol. in cael. hierarch.* 11: MG 4,93).

Egregiamente defiende la impecabilidad absoluta actual de los ángeles San Anselmo († 1109) en sus dos obras *De libero arbitrio* (c.1: ML 158,489ss; c.14: 506) y *De casu diaboli* (c.5: ML 158,334).

XV. Defectibilidad de toda criatura en el orden sobrenatural e impecabilidad de los ángeles en el orden natural

Admitido por todos los teólogos, como enseña la fe, el hecho del pecado de la criatura intelectual, angélica y humana, así como la impecabilidad gratuita de los bienaventurados, de la naturaleza humana en Cristo y de la Santísima Virgen, plantean los autores dos cuestiones con ocasión de las expresiones de Santo Tomás en el primer artículo de la cuestión 63: 1.º, si es posible la existencia de una criatura natural y absolutamente impecable en todos los órdenes; 2.º, si los ángeles, considerados en el orden puramente natural, podían pecar.

1.º Imposibilidad de una criatura absolutamente impecable por naturaleza en todos los órdenes

Ockam *(Sent.* 1 d.44 q.un. a.1) admite la posibilidad de una criatura, hombre o ángel nuevamente creados por Dios, que fuese absolutamente y en todos los órdenes indefectible por naturaleza.

G. Biel *(Sent.* 2 d.23 a.1) y Mayor *(Sent.* 2 d.23 q.2 concl.4 y 5) creen que Dios puede producir una voluntad natural y absolutamente impecable, porque creen que en absoluto Dios puede hacer una voluntad creada determinada naturalmente al bien y a todo bien, la cual no sería indeterminada intrínsecamente y no sería, por lo tanto, naturalmente libre; y no habiendo libertad no hay pecado.

Los jesuítas Molina *(In I P.* q.12 a.5 dub.2), Herice *(In I P.* disp.48 c.4), Ripalda *(De ente supernaturali* l.1 disp.28 sect.6, y l.6 disp.ult. sect.40) y otros estiman posible una criatura absolutamente impecable en todos los órdenes de modo natural, por cuanto admiten la posibilidad de una substancia creada sobrenatural a la que sea connatural el *lumen gloriae,* opinión que no consideran del todo improbable sus hermanos Valencia *(In I P.* disp.3 q.12 p.3), Becano *(Summ. theol.* p.1 tr.1 c.9 q.5 n.4) y Alarcón *(Tract. de visione Dei* d.2 c.8), aunque no la siga y rechace abiertamente Suárez *(In I P.* l.2 c.9 n.1ss).

La mayor parte de los teólogos rechaza estas sentencias que preceden, como absurdas y contradictorias en sus términos, siendo, además, la última ya difícilmente compatible con lo que establece el Concilio Vaticano sobre la esencia del sobrenatural (D 1673 y 1795-96). Por ello, comúnmente admiten con Santo Tomás la imposibilidad absoluta de una criatura naturalmente impecable en todos los órdenes, aun atendida toda la potencia de Dios.

El Angélico Maestro es en esto bien explícito, no sólo en esta cuestión de la Suma Teológica, sino también en otros lugares. Comentando a Pedro Lombardo, dice: "No se ha comunicado a ninguna naturaleza ni es comunicable el que por su condición natural no pueda pecar" *(Sent.* 2 d.23 q.1 a.1). Y poco después añade: "Viniéndole a la criatura racional la confirmación en el bien sólo de la gracia, que es cierta luz espiritual y semejanza de la luz increada, no puede ser que criatura alguna tenga por su naturaleza la confirmación o la gracia, a no ser que fuese hecha de naturaleza divina, lo que es imposible" (ibid., ad 5).

Parecidas expresiones tiene en la *Suma contra Gentiles.* "En Dios —dice—no puede haber pecado de la voluntad; mas en cualquier otro dotado de voluntad, cuyo bien ha de contenerse necesariamente bajo el bien de otro, puede acaecer el pecado en la voluntad, si se considera en su naturaleza" (l.3 c.109). Y en las *Cuestiones disputadas:* "No hay ni puede haber ninguna criatura cuyo libre albedrío esté naturalmente confirmado en el bien de tal forma que por sola su naturaleza le convenga" no poder pecar *(De veritate* q.24 a.7).

La razón es siempre la tomada del artículo primero de la cuestión 63 de la Suma y la del lugar citado *De veritate:* que, siendo toda criatura hecha de la nada, tiene potencialidad en su ser y es por ello defectible en su operación; y que ninguna criatura es por su naturaleza y operación intrínseca regla universal de todo bien ni tiene tal norma unida a sí inseparablemente.

2.º Impecabilidad del ángel considerado en el orden puramente natural

Mas, supuesta esta defectibilidad natural de toda criatura con relación al fin sobrenatural, plantéase inmediatamente el problema para el ángel no de un modo absoluto en todo orden, sino considerando la naturaleza angélica en el orden puramente natural, hecha abstracción del fin sobrenatural.

Los tomistas distinguen comúnmente en el orden natural la pecabilidad *directa* e *indirecta* contra el mismo. Pecabilidad directa o inmediata contra el orden natural sería ir en contra del fin natural directa e inmediatamente. En cambio, pecaría indirecta y mediatamente contra el fin natural quien lo hiciese directa e inmediatamente contra el sobrenatural, ya que uno de los dictámenes de la razón natural es la sumisión a Dios en todos los órdenes.

Supuesta esta distinción, la mayor parte de los autores tomistas y neotomistas enseñan que el ángel sería instrínsecamente impecable por su naturaleza en el orden natural, contra el que no podría pecar directa e inmediatamente, aunque sí mediata e indirectamente. Así opinan Cayetano, O. P. (com. a la cuestión 63 a.1); Navarrete, O. P. (ibid., contr.79 § 1); los Salmanticenses, C. D. (tr.7 *De angelis* disp.9

dub.2 n.35 y 51ss); Juan de Santo Tomás, O. P. (q.63 disp.23 a.1 n.29ss); Contenson, O. P. (l.4 diss.4 c.1 spec.1); Gonet, O. P. *(De angelis* disp.13 a.1 § 3 y 4); Billuart, O. P. (ibid., diss.5 a.1); Zubizarreta, C. D. (q.45 *De angelis malis* a.1 n.898), y otros.

Capréolo, O. P. *(Sent.* 2 d.22 q.un. a.3), y Durando, O. P. *(Sent.* 2 d.5 q.1 n.16, y d.23 q.1 n.7 y 8), siguen la misma opinión, afirmando que el ángel es absolutamente y *simpliciter* indefectible en el orden natural.

Síguenla también otros tomistas, como Báñez, O. P.; Nazario, O. P., y Zumel, O. de la Merc. (todos ellos com. la q.63 a.1), así como Ledesma, O. P. *(De perfectione Dei* q.6 a.7 subart.2); Hugón, O. P. *(De angelis* q.7 a.1 n.6 p.122-123), y otros, los cuales admiten, sin embargo, que en el orden puramente natural podrían los ángeles pecar directamente contra algún precepto positivo que no fuese de ley natural.

La razón de esta impecabilidad natural en los ángeles, restringida al orden puramente natural, está fundada en la misma perfección de la naturaleza angélica, que acerca de las cosas que naturalmente puede conocer excluye de sí toda posibilidad de error especulativo y, por ende, toda estimación práctica errónea (1 q.58 a.3-5), ya que su conocimiento natural es por simple intuición perfecta y comprensiva de todo lo que sus especies inteligibles infusas pueden representar.

Santo Tomás aquí (q.63 a.1 ad 1 y ad 3) da bien claramente a entender que el ángel solamente puede pecar supuesto el orden sobrenatural, pero no en el puramente natural, en el que, además de ese conocimiento perfecto del fin y de los medios, es connatural a su naturaleza amar a Dios, autor del orden natural, con un amor mayor que el que se tiene a sí mismo (cf. también 1 q.60 a.5).

Y donde su pensamiento está más explícito sobre este punto es en las *Cuestiones disputadas*. Después de haber dicho cómo pecó el ángel, dice: "Cualquiera otra cosa que pueda decirse perteneciente al orden de la naturaleza, en esto *no pudo consistir su mal;* pues el mal no se halla en los que están siempre en acto, sino sólo en aquellos en los que se puede separar la potencia del acto, como se dice en el IX de los *Metafísicos*. Mas todos los ángeles fueron creados de tal forma, que inmediatamente desde el primer instante de su creación tuvieron todo lo que pertenece a su perfección natural; sin embargo, estaban en potencia para los bienes sobrenaturales, que podrían conseguir con la gracia de Dios. De donde se sigue que el pecado del diablo *no fué en algo que perteneciese al orden natural,* sino en algo sobrenatural" *(De malo* q.16 a.3).

Y poco después vuelve a insistir: "Es propio de la naturaleza angélica tener en acto noticia de todas las cosas que pueden conocer naturalmente, como nosotros tenemos naturalmente conocimiento de los primeros principios, de los cuales por raciocinio procedemos a adquirir conocimiento de las conclusiones; lo cual no acaece en los ángeles, porque en los principios mismos ven todas las conclusiones que pertenecen a su conocimiento natural. Y, por consiguiente, así como nosotros de forma inconmovible nos adherimos al conocimiento de los primeros principios, así el entendimiento de los ángeles tiene de manera inconmovible todas las cosas que conoce naturalmente. Y como la voluntad está proporcionada al entendimiento, síguese que también su voluntad sea naturalmente inmutable acerca de las cosas

que pertenecen al orden natural. Pero están en potencia respecto a tender hacia las cosas sobrenaturales, ya sea por conversión, ya por aversión. De ahí que en ellos *no puede haber mutabilidad* más que para moverse del orden de la naturaleza hacia lo que está sobre ella, convirtiéndose o apartándose" *(De malo* q.16 a.5).

Esta indefectibilidad natural del ángel en el orden de pura naturaleza no es admitida por los adversarios de la doctrina tomista. Así Escoto, O. F. M. *(Sent.* 2 d.23), dice que Dios no puede crear un ser indefectible con relación al fin meramente natural; pues si tiene voluntad tal ser, deberá necesariamente poder pecar. Pero es manifiesta la falacia, pues no es de la esencia de la libertad el poder pecar, aunque sí sea signo de ella. Además, puesto así el argumento, Dios mismo sería defectible, pues es libre en grado sumo, y los bienaventurados en el cielo o habrían de poder pecar o no serían libres.

Gregorio de Rímini, O. E. S. A. *(Sent.* 2 d.29 q.1 a.1 concl.2 prob.2), y Vázquez, S. I. *(In I P.* q.60 a.5; *In 1-2* disp.193 c.3 n.18 y 19), afirman la defectibilidad intrínseca del ángel en el orden natural, hasta el extremo de decir que, de no mediar un auxilio especial de Dios, pecaría necesariamente también en el orden puramente natural. Mas en contra de esto está el que el ángel es naturalmente perfecto y tiene todo lo necesario para obrar en el orden natural, supuesta sólo la moción general de Dios, no teniendo, por otra parte, nada que le impida obrar con rectitud en el orden natural.

El mismo Vázquez, S. I. *(In I P.* q.63 a.1 disp.131 c.5); Molina, S. I. (ibid.); Suárez, S. I. *(De angelis* l.3 c.7 n.6s, y l.7 c.3 n.6s); Arrubal, S. I. (disp.179 c.2), afirman que el ángel puede pecar directa e indirectamente contra el fin natural, siguiéndoles en esta opinión Silvio *(In I P.* q.63 a.1) y, entre los modernos neotomistas, el P. Janssens, O. S. B. (p.3.ª sect.1 m.4 c.3 q.63 a.1 t.6 p.789-90).

Se fundan en que el ángel, aun en el orden puramente natural, debe ser libre, con libertad de ejercicio y con libertad de especificación. Mas los tomistas responden que para salvar ambas no es necesario que pueda pecar eligiendo el mal, pues esto no es de la esencia de la libertad.

Insisten estos autores en que, si el ángel es indefectible en el orden meramente natural, no habría pecado contra él indirectamente al pecar contra el fin sobrenatural. Pero al argumentar así olvidan que esa rectitud natural está comprendida dentro de la perfección de la naturaleza angélica, de tal modo que el ángel, conociendo comprensiva y perfectamente su naturaleza y en ella su fin natural, no puede apartarse primaria y directamente de la ley natural. Por eso, en este orden la voluntad del ángel está determinada al bien y tiene unida a sí la regla o norma superior de operación cuando procede en ella de modo connatural.

No así respecto a la ley y fin sobrenatural, que no conoce naturalmente de modo comprensivo, y respecto a la cual puede darse en el ángel el defecto de inconsideración, pues en ese orden la voluntad creada no tiene en sí naturalmente suficientes principios intrínsecos de operación, por lo cual no está necesaria e indefectiblemente unida a la regla suprema.

Ni se puede argüir, en contra de la sentencia tomista, que entonces el ángel, al ser elevado al orden sobrenatural, quedó en peor

estado, y con relación a la indefectibilidad natural se le quitó algo que tenía, y respecto a la defectibilidad se le dió algo que no tenía; pues siendo el ángel naturalmente capaz de ser elevado al orden sobrenatural, es también naturalmente capaz de defectibilidad, supuesto que de hecho sea elevado a dicho orden. Por consiguiente, la elevación de hecho no le quita una perfección natural ni le da imperfección natural alguna.

Recientemente se ha puesto de actualidad este problema al ser suscitado por algunos autores, dando lugar a una polémica entre de los jesuítas P. J. de Blic y P. Enrique de Lubac.

El P. J. de Blic, primero en un artículo titulado *Saint Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabilité de l'ange* ("Mélanges de Science Religieuse", Facultés catholiques de Lille, 1944, fasc.2 p.241-80) y después en otro trabajo titulado *Peccabilité du pur esprit et surnaturel* (1946, cah.1 p.162), trata de sostener que en Santo Tomás hay antinomia o contradicción en este punto, pues por un lado enseñaría que el ángel es de suyo defectible en el orden natural y por otro restringe su pecado a la elevación efectiva al orden sobrenatural.

En contra de esta opinión o interpretación de Santo Tomás, trata de hacer ver el P. Enrique de Lubac que Dios es libre para crear o no crear los ángeles, pero, supuesto que los crea, debe crearlos necesariamente elevados al orden sobrenatural y, por consiguiente, defectibles *(Surnaturel,* Aubier, 1946).

Ha terciado en la polémica el P. Felipe de la Trinidad, C. D. *(Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après saint Thomas d'Aquin,* artic. en *Satan.* "Etudes Carmélitanes", 1948, p.44-85), afirmando, contra el P. De Lubac, que la criatura, y por tanto el ángel también, es susceptible de una doble bienaventuranza última, natural y sobrenatural, y contra el P. De Blic, que en Santo Tomás no hay antinomia, pues el santo Doctor enseña que el ángel es naturalmente defectible en los dos órdenes.

Ciertamente es inadmisible la posición del P. De Lubac, pues Dios, lo mismo que fué libre para crear o no crear los ángeles, lo fué también para crearlos o no elevados al orden sobrenatural (cf. 1 q.62 a.2).

No conoce el P. De Blic la doctrina de Santo Tomás al afirmar que se contradice, ya que el santo Doctor no enseña nunca la defectibilidad del ángel considerado en el orden puramente natural.

En cuanto a la posición del P. Felipe de la Trinidad, C. D., es también ajena a Santo Tomás, cuyo pensamiento queda expuesto anteriormente, y al adoptarla dicho padre ha puesto de manifiesto que conoce la doctrina del Angélico Maestro bastante menos que otros ilustres hijos del Carmen, v.gr., los ya citados Salmanticenses y, entre los más modernos, el P. Ezequiel del Sagrado Corazón de Jesús, C. D. *(De Deo creante et gubernante* praelec.21 prop.1 p.107 in nota), y el P. Zubizarreta, C. D. *(De Deo creatore* q.45 a.1 n.898 p.609s).

XVI. Naturaleza del primer pecado de los ángeles según la tradición

Para los Santos Padres y escritores eclesiásticos, desde los primeros siglos hasta el período de la escolástica, es indudable la existencia del pecado en algunos ángeles, que, habiendo sido creados buenos por Dios, se hicieron malos pecando voluntariamente. La Sagrada Escritura, de la que tomaban sus enseñanzas, no deja lugar a duda, y es la defección angélica una verdad que pertenece al depósito de la fe. El hecho de la caída de algunos ángeles lo hacen resaltar especialmente combatiendo las teorías gnósticas y maniqueístas, habiendo perfecta unanimidad en afirmarlo.

Pero no es tanta la unanimidad cuando se trata de determinar la naturaleza del primer pecado de los demonios y el objeto sobre que versó, dando ello lugar a varias corrientes de opinión, que en la mayor parte de los casos dependen de la doctrina general acerca de la naturaleza de los ángeles, en la que ya dijimos cómo muchos de ellos habían sufrido no pequeño influjo de las doctrinas platónicas y de los libros apócrifos.

A cuatro pueden reducirse las diversas corrientes sobre este punto: unos afirman o suponen el pecado de los ángeles, sin precisar de forma determinada en qué consistió; otros creen fué pecado carnal; algunos ponen desobediencia o mentira; no pocos lo atribuyen a la envidia, y la mayor parte a la soberbia. Veámoslo.

1.° Afirman o suponen el pecado de los ángeles sin determinar su naturaleza

a) *Entre los griegos.*—En los Padres Apostólicos aparece el demonio como tentador que induce al mal. Así la *Epístola de Bernabé* (96-8) afirma ya que los ídolos son demonios, y sus templos, casas del demonio (Funk, *Patres Apostolici* 2.ª ed. [Tubinga 1901] t.1 p.88), contraponiéndose a los ángeles de Dios, que están a la cabeza de los que siguen el camino del bien, Satán, jefe de los que siguen la senda del mal y del pecado (ibid., p.90).

San Ignacio Mártir de Antioquía († c.107) más de una vez habla del diablo en sus cartas (*Ad Trall.* 8,1; *Ad Eph.* 10,3; *Ad Rom.* 5,3; *Ad Smyrn.* 9,1: Funk, o.c., p.222.248.258 y 282). La misma idea aparece también en el *Pastor de Hermas* (140-155), según el cual el diablo es malvado *(Mand.* VII 1-3: Funk, o.c., p.490), es cobarde y huye (ibid., II y IV 6-7: p.514 y 516-18), y los que han vencido al diablo serán coronados *(Sim.* VIII 3,6: p.562).

Taciano (s.II), después de afirmar que los demonios no son malos por naturaleza *(Orat. adv. Graec.* n.7: MG 6,820-21), parece insinuar su pecado diciendo que son jactanciosos y ladrones de la divinidad al hacerse pasar por dioses en los ídolos, induciendo a error a los paganos con sus estratagemas (ibid., n.12: col.833), y que, siendo materiales, los de materia más vil conformaron su vida a ella, por lo que fueron arrojados de los cielos (ibid., n.20: col.852).

San Atanasio († 373) solamente dice que Satán y los demonios

cayeron del cielo por desavenencia con su Creador *(De synodis* n.48: MG 26,780). Tampoco precisa más San Cirilo de Jerusalén († 386) *(Catech.* II n.3-4: MG 33,385-88), ni San Epifanio de Salamina († 403) *(Haer. Panarion* 66 n.16: MG 42,52), quien afirma, contra el error maniqueísta, que el diablo fué creado libre y bueno por Dios, pero que pecó. La misma imprecisión se halla casi tres siglos más tarde en San Sofronio de Jerusalén († 638) *(Laudes in SS. Cyrum et Ioannem* n.15: MG 87,3397) y con posterioridad en Miguel Psello († c.870) *(De daemonum operatione:* MG 122,820-76) y en Teofilacto (s.XI) *(Expos. in epist. ad Eph.* 2,2: MG 124,1052).

b) *Entre los latinos.*—Habla del pecado de los demonios, sin precisar en qué consistió, San Hipólito de Roma († 235) (cit. por A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte* [París 1906] p.199), así como San Víctor († 304) *(In Apocal.* 12,3-4: ML 5,336), Primasio de Adrumeto († p.558) *(In Apocal.* 3: ML 68,873-75), San Julián de Toledo († 690) *(Prognosticon* l.3 c.38: ML 96,500 y 515) y otros muy posteriores, como San Pedro Damiano († 1072) *(Opusc. IV. Disceptatio synod.:* ML 145,84-5) y Guiberto de Nogent († 1124) *(De pignoribus sanct.* l.4 c.3: ML 156,672-73).

2.° PONEN LA CAÍDA DE LOS ÁNGELES EN EL PECADO DE INCONTINENCIA

Dió ocasión a esta corriente en la interpretación del pecado de los ángeles el texto del Génesis 6,2-5, donde se habla de los gigantes nacidos de las mujeres en su comercio carnal con los que los Setenta, Aquila, Symaco y Teodoción llaman *hijos de Dios* y una copia de los Setenta muy familiar a los judíos traducía por *ángeles de Dios.* A base de esta versión se compusieron los apócrifos, como el Seudo-Henoch, considerado por muchos como inspirado antes de San Jerónimo, en los que el pecado carnal de los ángeles es siempre uno de los temas principales de la narración. Del funesto influjo de tales fábulas no se vieron libres algunos de los escritores, tanto de Oriente como de Occidente, especialmente los apologistas.

a) *Entre los griegos.*—Aparece esta opinión ya en San Justino Mártir († 163-67), quien dice que, habiendo Dios encomendado a los ángeles el cuidado de la humanidad, algunos de ellos tuvieron comercio carnal con las mujeres, siendo sus hijos los demonios, que introdujeron todos los vicios en el mundo *(Apol.* II 5: MG 6,451-52). Ellos manifiestan su existencia por sus impurezas con mujeres y niños, a quienes asustan y hacen creer que son dioses (ibid., I 5: col.336). Son los que han introducido en el mundo la idolatría (ibid., 25-27.56-58 y 62: col.368-72.413-16 y 425), la magia y los encantamientos *(Dial. cum Tryph.* 69: col.636).

Atenágoras († c.177) afirma que el principal de todos los ángeles, a quienes Dios después de crearlos les había encomendado el cuidado de las cosas materiales, se mostró negligente y culpable en el desempeño de su oficio, y ése fué su pecado. Otros muchos se sintieron atraídos por las mujeres, con las cuales pecaron, y de su pecado nacieron los gigantes de que habla el Génesis (6,2-5); así que los ángeles malos lo son por su caída, y los gigantes son demonios por su origen *(Legatio pro christ.* n.24: MG 6,947).

El hereje gnóstico Heracleón, citado por Orígenes, admitía también la fábula de la falta carnal de algunos ángeles (ORÍGENES, *In Io. tr.13* n.59: MG 14,1316).

San Ireneo († c.203), influído por la doctrina de San Justino, a quien cita, repite varias veces que los demonios pecaron con las mujeres *(Adv. haer.* l.2 c.33 n.4: MG 7,833; c.34 n.3: col.837; l.3 c.20 n.4: col.944; l.4 c.36 n.4: col.1093; l.5 c.6 n.1: col.1137, etc.), si bien parece indicar que tal pecado fué posterior a su primera caída y que el principal de ellos había pecado por envidia al hombre (ibid., l.4 c.40 n.1 y 2: col.1113-14; l.5 c.24: col.1188).

Clemente Alejandrino († c.215) dice que los ángeles abandonaron la hermosura inmarcesible de Dios por la que se marchita y que bajaron a la tierra vencidos por la pasión e incontinencia *(Paedag.* 3,2: MG 8,576), pecando por voluptuosidad *(Strom.* 3.7: col.1161) y seduciendo a las mujeres, enseñándoles los secretos que ellos conocían, y que debieron guardar (ibid., 5.1: MG 9,24).

Sexto Julio Africano († p.240), refiriéndose al pasaje del Génesis (6,2-5), da dos interpretaciones de *hijos de Dios*, o setitas, y *ángeles de Dios,* pero admitiendo la caída de los demonios por el pecado con las mujeres, del que nacieron los gigantes *(Chronographia:* MG 10,65).

La falta carnal de los ángeles es conocida y admitida en esta época por el astrólogo gnóstico Bar Daisam (Bardesanes), de Edesa († 222) (F. NAU, *Bardesane l'astrologue* [París 1899] p.31, cit. por Mangenot en el *Dict. de Théol.* t.4 col.352), así como por los Apócrifos Clementinos de origen sirfaco *(Recognitiones* 4.26-27: MG 1,1325-26; *Hom.* 8.12-19: MG 2.232-37; *Act. Philippi et act. Thomae* 30 [Leipzig 1903] p.149, cit. por Mangenot ibid.) y por Zósimo de Panópolis (fragm. cit. por Jorge Sincella: *Chronogr.* ed. DINDORF [1829] t.1 p. 24).

San Metodio de Tiro († c.311) sigue a Atenágoras *(De resurrectione* 7: MG 18.294), a quien cita *(Fragm. "De resurrectione"*, conservado por San Epifanio, *Haer.* 64 n.19-21: MG 41,1102-4; y por Focio, *Biblioth.* cod.234: MG 103,1109).

Hegemonio (s.IV), en sus *Acta disputationis Archelai cum Manete,* pone en boca de Arquelao, como representante de la doctrina cristiana, que Satán, creado bueno por Dios, se hizo malo por desobediencia y que los demás ángeles que cayeron pecaron con las hijas de los hombres (BEESON, *Hegemonius* 36: ed. Leipzig 1906, p. 50-52, cit. por Mangenot, l.c.).

A partir de esta época se eclipsa en Oriente esta opinión del pecado carnal de los ángeles, que encuentra en adelante acérrimos contradictores.

b) *Entre los latinos.*—Minucio Félix (c.180-92), dependiendo en su doctrina del libro apócrifo de Henoch, insinúa como falta de los ángeles el pecado carnal *(Octav.* 26: ML 3,321-323).

Más abiertamente lo enseña Tertuliano († 220-45) al decir que algunos ángeles abandonaron el cielo para tener comercio carnal y que enseñaron a las mujeres a adornarse, pecando con ellas *(De idol.* 9: ML 1,671; *De cultu femin.* 1,2: col.1305-8), amando especialmente a las vírgenes y a las viudas, no a las casadas *(De oratione* 22: col.1186; *De virg. vel.* 7: ML 2,899).

San Cipriano († 258), como los dos anteriores, sufre el influjo del libro de Henoch y enseña que el primer ángel pecó por envidia al hombre *(De zelo et livore* 3,4: ML 4,640), pero los demás por lujuria, y para seducir a las mujeres las enseñaron el maquillaje *(De habitu virg.* 14: col.453-54).

Según Lactancio († 330-340), Dios creó primero un ángel, que permaneció bueno, y después otro, que envidió al primero, y es el diablo *(Divin. inst.* 2,9: ML 6,294-296). Pero el pecado de los otros demonios fué comercio carnal con las mujeres, lo que hicieron por sugestión del diablo, y no siendo ya recibidos en el cielo, quedaron en la tierra como satélites y ministros del diablo (ibid., 2,15: col.330-1), naciendo de ellos otros demonios que vagan por el mundo (ibid., 18: col.343).

El pecado de incontinencia en los ángeles vuelve a aparecer en esta época en Macrobio o el autor del *De singularitate clericorum* (c.363-75) (ML 4,857) y en las obras de San Ambrosio († 897), quien por lo menos para los demonios lo afirma expresamente *(De Noë et arca* 4 n.8 y 9: ML 14,385), alabando al rey David, cuya virtud fué tan grande que sólo pecó en aquel mismo pecado en que hasta los ángeles cayeron, es decir, la intemperancia *(Apol. proph. David* 1 n.4: col.855; *In Ps.* 118 serm.8 n.58: ML 15.1319; *De vir.* l.1 c.8 n.53: ML 16.203 y 214), aunque para el príncipe de los demonios, Satanás, pone el primer pecado de soberbia y después de envidia al hombre, como luego se dirá.

Cipriano, poeta galorromano (c.400), dedica unos versos al hecho del pecado carnal de los ángeles, del que nacieron los gigantes, para cuyo castigo Dios mandó el diluvio *(Gen.* 3.72ss.106ss; 6,324-249: ML 19,348-9 y 353), y la misma corriente sigue Conmodiano (s.v?), quienes se inspiran, sin duda, en el libro de Henoc *(Instit. adv. gentium deos* l.1 c.3: ML 5.203-4). Y no otra es la doctrina de Sulpicio Severo (c.420) *(Hist. sacra* l.1 n.2-3: ML 20.96-97).

No faltará quien pueda extrañarse de que una doctrina tan absurda haya podido ser admitida con relativa frecuencia en estos primeros siglos. Pero nada tiene de particular si se tienen en cuenta las diversas corrientes existentes en la tradición sobre ese punto.

Ha de notarse, además, que esta opinión del pecado de incontinencia en los ángeles ni fué la única interpretación sobre la caída de los ángeles prevaricadores ni todos los que la siguieron son de gran autoridad, habiendo contado con acérrimos impugnadores, por lo que a partir del siglo V se obscurece, llegando a desaparecer.

c) *Principales impugnadores de esta doctrina.*—Ha de mencionarse en primer lugar a Orígenes († 254-5), quien rechaza la fábula del libro de Henoch *(De princ.* l.1 c.5 n.25: MG 11,163). San Cirilo de Jerusalén († 387) dice que el demonio mismo es el inventor de la fábula de los gigantes *(Catech.* 2 n.3-4: MG 33,385-88). Excluyen también el pecado carnal de los ángeles San Gregorio Nacianceno († c.370) *(Poëm. moral.* sect.2,1: MG 37,525) y San Gregorio de Nisa († 394) *(De homin. opif.* 17: MG 44,189). Igualmente, el autor de los *Diálogos* atribuídos a San Cesáreo Nacianceno considera como un absurdo y una blasfemia lo de tal pecado en los ángeles.

San Juan Crisóstomo († 407) considera como absurda la fábula del pecado de los ángeles con las mujeres, impugnándola acremente y llamando dementes a los que la admiten, diciendo que no fueron ángeles, sino los hijos de Set, los que engendraron los gigantes *(In Gen.* hom.32 n.2 y 3: MG 53,187-9). Lo mismo hacen San Cirilo de Alejandría († 444?) combatiendo a Juliano el Apóstata *(Cont. Iulianum* l.9: MG 76,953-7: *Adv. anthropomorph.* c.17: col.1105-8) y Teodoreto († 458), quien llama estúpida a la otra opinión *(In Gen.* 9,47: MG 83,148-9).

Basilio de Seleucia († 458-60) aplica a los setitas el relato del Génesis y rechaza el pecado de incontinencia en los ángeles como algo contrario a su naturaleza *(Orat.* 6 n.2: MG 85.85-89). Así lo entiende también más tarde Focio († 897-8) *(Quaest. ad Amphil.* q.255: MG 101.1065-68) y antes de él Procopio de Gaza († c.538) *(In Gen.* 1,2: MG 87,235-268).

La misma interpretación da en el siglo XI Jorge Cendrero *(Histor. comp.:* MG 121.40-44), y en el siguiente Zonaras († d.1118) *(Anales* l.1 n.4: MG 134,60) y Miguel el Siro († 1199), patriarca de los jacobitas.

En Occidente, el primero que abiertamente se opone a la opinión del pecado sensual en los ángeles es San Hilario de Poitiers († 367) *(In Ps.* 132 n.6: ML 9.748-9), y San Filastro († c.397) considera como herejía lo del pecado carnal angélico *(Lib. de haeres.* 108: ML 12.1224-26).

San Jerónimo († 419-20), aun habiendo rechazado resueltamente el libro de Henoch como pura fábula, en virtud de la existencia de la doble versión del pasaje del Génesis ni rechaza ni admite lo del pecado carnal en los ángeles, limitándose a poner ambas interpretaciones *(Lib. hebraic. quaest. in Gen.* c.6 n.2: ML 23.947-49). En la misma indecisión se encuentra San Agustín († 430) sobre la posibilidad de tal pecado, aunque no atribuye a él la caída de los ángeles *(De civ. Dei* 3.5: ML 41.81-82), pero rechazando como no canónico el libro de Henoch (ibid., 25,22-23: col.467-70; 18.38: col.598; *Enchir.* 28: ML 40,246).

Definitivamente rechaza lo del pecado de incontinencia en los ángeles Casiano († 435-50) *(Coll.* 8 c.20-21: ML 49.754-60) y siglos después San Beda († 735) *(In Hexaëmeron* 2: ML 91.82-83), Alcuino († 804) *(Interrog. et resp. in Gen.* 90: ML 100.520), Freculfo de Lisieux († d.823) *(Chron.* 1.1.14: ML 106.927), Walafrido Estrabón († 849) *(Gloss. ord. in Gen.* 3,6: ML 113.91 y 104) y Angelome de Luxeuil († 854) *(Comm. in Gen.* 3,4: ML 115,135 y 155), así como Pedro Comestor († 1179) *(Hist. scholast. Gen.* c.31: ML 198,1081).

3.° Ponen el primer pecado de los ángeles en la envidia

a) *Entre los griegos.*—San Ireneo (c.202) dice que el príncipe de los demonios, Satanás, pecó por envidia al hombre *(Adv. haeres.* l.4 c.40 n.1-2, y l.5 c.24: MG 7.1113-14 y 1188), aunque para los ángeles inferiores admite el pecado de incontinencia. Y la misma idea se expone en unas obras atribuídas a San Basilio *(Hom.* 11, *De invidia* n.1-4: MG 30,372-77; *Hom. in Lazicis* n.8-9: MG 31,1452 y 1456).

Tal es también el sentir de San Gregorio Niseno († 394) *(De homin. opificio* c.17: MG 44,189) y de San Máximo († 662) *(Capit.* cent.4 n.48: MG 90,1325), apareciendo más tarde esta opinión en Zonaras († d.1118) *(Anales* l.1 n.2: MG 134,56).

b) *Entre los latinos.*—Además de San Cipriano, ya citado anteriormente, que pone el pecado del primer ángel en la envidia, aunque admite el pecado carnal para los otros, debe mencionarse a Lactancio, que hace la misma distinción entre el pecado del diablo y de los demás demonios. Según él, Dios creó primero un ángel, que permaneció fiel, y después creó otro, que envidió al primero, pecando *(Divin. instit.* l.2 c.9: ML 6,294-296).

Posteriormente otros varios escritores admiten en el demonio el pecado de envidia, pero dando siempre la primacía al de soberbia, como se hará notar.

4.° El primer pecado de los demonios fué el de soberbia

Si bien en los tres primeros siglos fué común la sentencia de que el primer pecado de los ángeles había sido o la incontinencia o la envidia, no faltaron quienes ya indicaron la soberbia como la causa de la caída de los ángeles prevaricadores, siendo poco a poco ésta la idea que prevalece y llega a imponerse por completo.

a) *Entre los griegos.*—La insinúa primero San Teófilo de Antioquía († c.181-2) *(Ad Autolyc.* 2,25: MG 6,1096-7) y después Orígenes, quien, aun sin precisar en qué consistió el pecado de los ángeles, afirma que la envidia nació de la soberbia, y aplica al diablo el texto de Isaías (14,12s.) *(In Num.* hom.12 n.4: MG 12,664-5). En ese mismo pasaje escriturístico encuentra la causa del pecado angélico Eusebio de Cesarea († c.340) *(Praepar. evang.* l.7 c.15: MG 21,553-56).

El autor del *De virginitate* (n.5: MG 28,257), atribuído a San Atanasio, excluye de los ángeles todo otro pecado y atribuye su caída únicamente al orgullo, fundándose en el mismo lugar de Isaías, al que recurre para ello también el autor del *De passione et cruce Domini* (27,28: MG 28,232-33).

El orgullo fué el primer pecado del diablo, según San Basilio († 379) *(Adv. Eunom.* l.1 n.13; MG 29,541), aunque después tuvo envidia del hombre *(In Is.* 14,19: MG 30,609). En el mismo sentido abunda San Gregorio Nacianceno († c.390), según el cual Lucifer fué el primero en pecar, queriendo la gloria misma de Dios *(Poëm. dogmat.* sect.1,56: MG 37,444-45), teniendo después de su caída y la de los que le siguieron envidia al coro de los ángeles fieles y odio al hombre y a Dios *(Orat.* 36 n.5, y 39 n.7: MG 36,269 y 341).

San Juan Crisóstomo († 407) explica también el pecado angélico por la soberbia *(In Io.* hom.16 n.4: MG 59,106), y San Cirilo de Alejandría († 444) dice que Lucifer pecó por orgullo y arrogancia, creyendo que podría elevarse a la naturaleza del Creador y sentarse en su trono *(Glaphyr. in Gen.* l.1 n.3: MG 69,21-24), fundando su sentencia en Isaías (14,14) y en Ezequiel (28,14).

Idéntica opinión tiene Teodoreto († 458), recurriendo para probarla a diversos lugares del Antiguo y Nuevo Testamento, entre

otros a esos dos mismos pasajes *(Haeret. fabul. comp.* 5,8: MG 83,473-77; *In Is.* 14,12: MG 81,333; *In Ez.* 28: col.1095-97).

Según Basilio de Seleucia († 458-60), el demonio perdió su primitiva dignidad por orgullo y por orgullo también ha maquinado la pérdida del hombre *(Orat.* 23 n.1: MG 85,269-72), a quien después tuvo envidia por el poder que Dios le había dado sobre toda criatura terrestre *(Orat.* 3 n.3: col.53 y 56).

San Juan Damasceno († 749) sigue y cita a San Gregorio de Nisa, diciendo que Satán no pudo mantener su misma perfección y hermosura, insubordinándose por ello contra Dios *(De fide orth.* 2,4: MG 94,873-77). Y en el orgullo pone también la causa de su pecado San Andrés de Jerusalén († 724?) *(Orat.* 20: MG 97,1256), cuya doctrina reproduce San Aretas de Cesarea *(Comm. in Apoc.* 33: MG 106, 661-65).

Ya antes San Juan Clímaco († 649) había llamado a la soberbia el pecado de los demonios *(Scala paradisi* grad.25 sch.40: MG 88,1001-1012), y al mismo pecado aplicaba los textos de Isaías y Ezequiel Anastasio Sinaíta (s. VII), añadiendo también la envidia al hombre *(Viae dux* 4: MG 89,90).

b) *Entre los latinos.*—En Occidente fué más tarde que en Oriente, quizás bajo el influjo de la doctrina de Orígenes, cuando surgió la explicación del primer pecado de los ángeles por la soberbia, que luego se impuso de una forma decisiva.

San Hilario de Poitiers († 366-68) llama al diablo el príncipe de los orgullosos *(In Ps.* 118 lit.16 n.8: ML 9,608-9). San Ambrosio († 397) dice que el pecado de Satán, príncipe de los demonios, fué soberbia, y que es el príncipe de Tiro a quien aluden Isaías y Ezequiel *(In Ps. 35 enarr.* n.11: ML 14,958; *In Ps. 118* serm.7 n.8: ML 15,1283), aunque dice que después en el paraíso, donde residía, tuvo envidia del hombre *(De paradiso* c.12 n.54: ML 14,301; *In Ps. 37 enarr.* n.21: col.1019). Recuérdese que para los otros ángeles admite el pecado carnal. El Ambrosiáster explica también la caída angélica por la soberbia *(In epist. ad Phil.* 12,6: ML 17,160).

Ticonio, diácono donatista (s.VI?), aplica al diablo los pasajes de Isaías y Ezequiel y atribuye el pecado de los ángeles a ambición, que consistió en querer ser como Dios *(Lib. regularum* reg.7: ML 18, 55-56).

Según San Jerónimo, Lucifer no pecó por hurto, ni homicidio, ni adulterio, sino cuando dijo: "Subiré al cielo, pondré mi trono sobre las estrellas y seré semejante al Altísimo" *(In Is.* l.2 c.3 n.4, y l.6 c.12 n.12: ML 24,63 y 219, así como en otros muchos lugares).

San Agustín († 430), que es, sin duda, el que mayor influjo ejerció en los posteriores con su doctrina, dice que Lucifer no cayó por envidia al hombre, como dicen algunos, sino por soberbia, que es la causa de la envidia, en cuanto que amó su propia potestad *(De Gen. ad litt.* l.11 c.14 n.18: ML 34,436). Los demonios, deleitándose en su excelencia, creyeron bastarse a sí, por lo cual se apartaron del bien supremo, convirtiéndose a sí mismos *(De civ. Dei* l.12 c.1 n.1 y 2: ML 41,349; c. 6: col.353), como si por sí pudiesen conseguir la vida bienaventurada (ibid., l.22 c.1 n.2: col.751), queriendo en esto ser iguales a Dios *(Contr. Secundum manich.* c.17: ML 42,592; *De vera religione* c.13 n.26: ML 34,133; *In. Io.* tr.17 n.16: ML 35,1533). Con-

secuentemente pone en el demonio envidia también, diciendo que dos son los males por los cuales el diablo es tal, la soberbia y la envidia (*De sanct. virginit.* c.31 n.31: ML 40,413; *Enarr. in Ps.* 58 n.5: ML 84,709).

El poeta Prudencio († d.405) afirma que el más bello de los ángeles se creyó autor de sí mismo, pecando por soberbia, y después tuvo envidia del hombre (*Hamartigenia* 126-128: ML 59,1021; 178, 1025).

Casiano († 435-50) deshace el error en que estaba un monje, que creía que el pecado de Satanás había sido la envidia a Adán y Eva, y le dice que "la envidia siguió al primer pecado, por el cual ensoberbeciéndose había caído", probándolo con varios pasajes bíblicos (*Coll.* 8 c.7: ML 49,730-33).

San Próspero de Aquitania († d.455) toma de San Agustín lo del pecado por orgullo (*Lib. sent. ex op. S. Augustini delibatarum* n.59: ML 51,436; *Epigr.* 62: col.516-17). San León Magno, al decir que el pecado de los ángeles fué el orgullo, emplea los mismos términos que San Agustín (*Serm.* 9 c.1; 48 c.2: ML 54,160-61 y 299). San Pedro Crisólogo († c.450) atribuye el pecado unas veces a la soberbia (*Serm.* 22: ML 52,272-73) y otras a la envidia (*Serm.* 4 y 172: col.194-95 y 649).

La orientación de San Agustín aparece también en el autor de la *Epistola ad Demetriadem* (ML 55,168), en Gennadio († 492) (*De eccles. dogm.* c.61: ML 58,996), en San Avito († d.518), quien, cantando en un poema el pecado por orgullo, dice que el demonio se creyó creador de sí mismo (*Poëm.* l.2: ML 59,331); en San Fulgencio († 533) (*Ad Monimum* 1,77: ML 65,165; *Epist.* 3,15: col.334), en Eugipio († d.533) (*Thesaur.* 36-38: ML 62,631-637), en San Cesáreo de Arlés († 542) (*Serm.* 296 n.4: ML 39,2311), en Apringio de Béjar († c.567) (cf. D. FEROTIN, *Apringius de Béj. Son commentaire de l'Apocalypse* [París 1900] p.63-66, cit. por Mangenot), en Casiodoro († c.583) (*Expos. in Ps.* 73,13: ML 70,531) y San Martín de Braga († 580) (*Opusc. de superbia* 4: ML 72,36-7).

Expresa es asimismo la doctrina de San Gregorio Magno († 604) sobre el pecado de soberbia. Según él, el primer ángel apóstata, la criatura más perfecta y el superior de los nueve órdenes, "usando perversamente del derecho de su libertad, deseó gobernar todas las cosas y no estar sometido a nadie", y, siendo semejante a Dios, "perdió su semejanza, por cuanto quiso igualarse a El en la grandeza. Y el que sumiso debía haber imitado su caridad, ambicionó su semejanza, perdiendo engreído lo que podía imitar. Pues abandonando el principio al cual debía adherirse, quiso en cierto modo ser principio para sí mismo, y... juzgó poder bastarse a sí" (*Moral.* l.34 n.39-42 y 47: ML 79,740-41 y 747; l.28 n.11: col.452).

Al deseo soberbio de la igualdad con Dios atribuyen también el pecado San Isidoro († 636) (*Sent.* 1 c.10 n.5-11: ML 83,554-55), San Beda († 735) (*In Epist. Iudae:* ML 91,125), San Paulino de Aquileya († 804) (*Lib. exhort. ad Henr. Foroiul.* c.19: ML 99,210-212), Alcuino († 804), según el cual, "apartándose los ángeles malos del bien sumo, se convirtieron a sí mismos, deleitándose en su poder" (*Interr. et resp. in Gen.* interr.3,4: ML 100,517); Rabano Mauro († c.842), quien afirma que el diablo, Lucifer, cometió doble falta: de orgullo, por la que cayó él, y de envidia, por la que hizo caer a los otros (*Comm. in 1 Reg.* c.13: ML 111,42; *In Ez.* 11,28: ML 110,790).

Según Elisacar, obispo de Cambrai (s.IX), y Jonás, obispo de Orleáns († 842-43), el orgullo ha sido inventado por el diablo, y convirtió a los ángeles en demonios (*De poenit.* l.2 c.2: ML 105,659-60; *De instit. laicali* 3,4: 106,239). Lo mismo opina Berengario de Ferrières (s.IX) (*In Apocal.* vis.4: ML 107,876-878).

Esta doctrina es enseñada asimismo por San Anselmo († 1109) para explicar el primer pecado de los ángeles (*De casu diaboli* c.6: ML 158,334), por San Bruno de Asti († 1123) (*Sent.* l.3 c.8: ML 165,964-65), el abad Ruperto († 1135) (*Com. in Mt.* l.23: ML 168,1627; *De victoria Verbi* l.1 c.6: ML 169,1221s), Honorio de Autún († d.1130) (*Elucidarium* l.1 n.7-8: ML 172,1114-15), Hildeberto de Mans († 1133) (*Serm. 9 de tempore:* ML 171,387), Hugo de San Víctor († 1141-42) (*De sacram.* l.1 p.5 c.19-24 y 31: ML 176,254-57 y 261) y su discípulo Otton (*Sum. Sent.* tr.2 c.4 ML 176,84), así como San Bernardo (*Serm. 1 de tempore* n.3: ML 183,36; *In rogat.* serm.1 n.1: col.296; *In Cant.* serm.17 n.5; 69 n.3 y 4: col. 857 y 1113-14).

Con los sentenciaristas, y especialmente por Pedro Lombardo, según el cual se les negó la gracia a los ángeles soberbios, pasa a los teólogos esta opinión que pone como primer pecado de los demonios el orgullo.

Por la exposición que precede puede verse cuán sólidamente fundada en la tradición está la sentencia de Santo Tomás.

Ha de advertirse cómo el orgullo lo explican ordinariamente por el deseo de ser como Dios; y si bien hay algunos, especialmente en el período de formación de la escolástica, que llegan a afirmar que el demonio deseó ser como Dios por la igualdad absoluta o incluso más que Dios, como expresamente afirman Honorio de Autún, Hildeberto de Mans, el autor de la *Summa Sententiarum,* atribuída a Hugo de San Víctor, y algún otro autor, debe tenerse en cuenta que no tratan seguramente de expresar la naturaleza del pecado de los ángeles con precisión teológica, sino solamente de ponderar la malicia del mismo.

XVII. Sobre la obstinación de los demonios y su causa

1.° OBSTINACIÓN DE LOS DEMONIOS

La doctrina apocatástica origenista, según la cual todas las cosas serán restauradas a su primitivo estado en el fin del mundo, lleva consigo la rehabilitación de los demonios.

Ya el hereje Heracleón, citado por Orígenes, había planteado la cuestión de la posible salvación de los demonios, que el mismo Orígenes parece haber resuelto en sentido afirmativo (*De princ.* 1 c.5-6: MG 11,160s). Y aunque, según su doctrina, Satanás no puede volver al bien actualmente, porque se entregó totalmente al mal (ibid., l.1 c.8 n.2: col.178), hace resaltar que, cuando en el Evangelio se dice que será destruído por Cristo, no ha de entenderse que dejará de existir, sino que volverá a su primitivo estado, pues no hay nada incurable o imposible (ibid., l.3 c.6 n.5: col. 338).

Es más, cree que algunos de los ángeles caídos, heridos y vencidos por el poder de Jesús, han implorado y obtenido ya su misericordia *(In Io.* 13 n.58: MG 14,512).

Esta doctrina, condenada después por la Iglesia (D 211), había ejercido ya su influjo sobre algunos otros escritores en Oriente y Occidente antes de la condenación.

Entre los griegos, bajo el influjo del gran escritor alejandrino, San Gregorio Niseno dice que, cuando desaparezcan los pecados del mundo, los ángeles malos serán rehabilitados en su primitivo estado *(De anima et resurrectione:* MG 46,72) y que Cristo hizo algún bien a los demonios, los cuales algún día serán renovados y darán gracias a Dios con las demás criaturas *(Orat. Catech.* c.6 y 26: MG 45,25 y 68; *De mortuis:* MG 46,522; *De pauperibus:* col.456).

Entre los latinos aparece tal doctrina en el Seudo-Ambrosio o Ambrosiáster *(In Epist. ad Eph.* 3,10: ML 17,382-83). San Jerónimo parece haberla admitido también algún tiempo, siguiendo a Orígenes *(In Epist. ad Eph.* l.2 c.4,16: ML 23,947-49), y su émulo Rufino se lo echa en cara *(Apol.* l.1 n.41: ML 21,579); pero San Jerónimo replicó que no hablaba en nombre propio, sino resumiendo a Orígenes *(Apol. adv. lib. Rufini* l.1 n.26: ML 23,418-19). Por el contrario, él enseña que para el demonio no hay lugar a penitencia *(In Is.* 6,14,20 y 7,18,12: ML 24,224 y 245) y que se les debe fuego eterno *(Apol.* l.2 n.7: col.428-30).

De modo general, la doctrina de la obstinación perpetua de los demonios y de su eterna condenación fué siempre sostenida por los Santos Padres desde los tiempos de los apologistas (cf. ROUET DE JOURNEL, S. I., *Enchiridion Patristicum,* ind. theol. n.594-596).

Claramente la enseñan, entre los griegos, Clemente de Alejandría, según el cual el demonio no se ha convertido ni se convertirá, porque continúa pecando *(Adumbr. in epist. 1 Io.:* MG 9,738).

San Basilio dice que el demonio pecó antes de ser creado el hombre, y entonces podía aún hacer penitencia y volver a su estado primitivo, pero después ya no *(In Is.* 14,19: MG 30,609).

San Juan Crisóstomo afirma que la malicia del demonio es tal, que no podrá rehabilitarse jamás *(De poenit.* hom.1 n.2: MG 49,279), y que para el diablo ha sido hecho el fuego eterno *(Ad Theod. lapsum* 1 n.9: MG 47,287).

Procopio de Gaza († c.538) enseña que el diablo es incorregible, y por eso Dios en el paraíso no interrogó a la serpiente, sino sólo a Adán y Eva *(Comm. in Gen.* 3,1s: MG 87,180.184 y 201).

San Juan Damasceno es el que a este propósito ha escrito la frase que se ha aceptado después en teología como la expresión más concisa de la verdad: "El pecado es para los ángeles lo que la muerte para los hombres" *(De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,877), estado de término en el cual no hay lugar a penitencia.

Entre los latinos, San Ambrosio afirma que no hay remisión alguna para los demonios, sino el fuego eterno *(In Ps. 118* serm.8 n.58: ML 15,1318-19). San Filastrio considera como herejía, ya antes de la expresa condenación de los errores origenistas, el creer que el diablo podrá arrepentirse y negar que están condenados al fuego eterno *(De haeres.* 114: ML 12,1238-39).

Ya se ha indicado poco ha cuál fué el pensamiento definitivo de San Jerónimo. Su contemporáneo San Agustín rechaza también explícitamente la posibilidad de que los demonios puedan hacer penitencia y ser rehabilitados a su primitivo estado, pues a Pablo Orosio, que le había consultado sobre ello, ya que Orígenes lo había enseñado *(Commonit. de errore origenist. et priscillian.:* ML 42.668), le responde negándolo resultamente *(Ad Orosium contra priscillian. et origenist.* c.5 n.5; c.6 n.7: col. 672-673).

La razón de la obstinación que da el santo Doctor de Hipona es "porque pecó sin que nadie se lo sugiriese, es decir, espontáneamente" *(In Gal. expos.* 24: ML 35.2122), y por eso ya no hay remisión para ellos *(In Io.* tr.110 n.7: col.1924-25). De tal manera están obstinados los demonios, que no son ya libres para hacer el bien y están endurecidos en el mal, por lo cual "nadie que conserve la fe verdadera puede decir o creer que los ángeles apóstatas se convertirán alguna vez a la piedad primera, corrigiendo su voluntad" *(Epist.* 217 c.3 n.10: ML 33,982). Por esta obstinación en el mal peca ya necesariamente, habiendo llegado a esta necesidad porque pecó libremente *(Op. imperf. contr. Iulianum* l.5 n.47: ML 45.1483-84).

Gennadio de Marsella rechaza asimismo la restauración final de los demonios y profesa su condenación a las penas eternas en el fuego del infierno *(De eccl. dogm.* c.9: ML 58.983).

Casiodoro afirma que el demonio no será rehabilitado jamás, y él, que es quien da testimonio de que el papa Vigilio confirmó los cánones condenando el error origenista *(De inst. div. litt.* c.2: ML 70.111), considera lo contrario como herejía.

También San Gregorio Magno enseña explícitamente la obstinación de los demonios, asignando como causa de la misma el que, habiendo caído libremente, no harán nunca penitencia *(Moral.* l.4 n.2.8 y 9: ML 75.642).

Según San Isidoro de Sevilla, los demonios, obstinados en su pecado, no se arrepentirán nunca por su mismo orgullo *(Sent.* l.1 c.10 n.5-11: ML 83,554-55).

Alcuino repite, en cuanto a la obstinación de los demonios, la doctrina de San Agustín, diciendo que el pecado de los ángeles es incurable, porque no fueron tentados como el hombre y ningún otro fué causa de su ruina *(Interr. et resp. in Gen.* interr.3.4: ML 100,517).

Haimón de Halberstadt afirma que la caída de los ángeles es irreparable y que han perdido la facultad de volver en sí *(De variet. librorum* l.3 c.41 y 42: ML 118.950-51), aunque no asigna la razón formal en que consiste la pérdida de esa facultad. La misma doctrina profesa el abad Ruperto de Deutz *(De Trin. et oper. eius: Gen.* l.1 c.24: ML 167.221).

Honorio de Autún, en quien la doctrina sobre los demonios se encuentra ya más perfilada, dice que los demonios no pueden ser redimidos; y por eso el Verbo no tomó la naturaleza angélica, advirtiendo además que, como los ángeles son todos de naturaleza distinta, si hubiese tomado la de uno, no habría rescatado a los demás. Como causa de que no hayan obtenido ni puedan obtener perdón en el futuro, repite la doctrina del de Hipona, que pecaron sin ser incitados por nadie *(Elucidarium* l.1 n.7 y 8: ML 172,1114-15).

También Hildeberto de Mans reconoce abiertamente la obstinación de los demonios *(Tract. theol.* c.21: ML 171,1114), afirmando que no

pueden hacer más que mal. La misma doctrina enseñan Roberto Pulleyn (*Sent.* l.2 c.48: ML 186,891) y Rolando Bandinelli, así como Pedro Lombardo, según el cual los demonios, obstinados en el mal, no pueden querer el bien. Son, sin embargo, libres, aunque, por no haber recibido la gracia que les habría confirmado en el bien, tienen el libre albedrío deprimido y como disipado, de tal forma que ya no pueden inclinarse a uno u otro lado ni seguir el bien *(Sent.* 2 d.7).

No ha de confundirse con el error origenista la opinión de algunos teólogos como Escoto, O. F. M. *(Sent.* 2 d.6 q.2 ad 4); G. Biel (ibid., a.1 a.2), Salmerón, S. I. *(In 2 Petr.* 2 disp.3 dub.3); F. de Lugo, S. I. *(De angelis* disp.26 c.1); Toledo, S. I. (com. a la cuestión 64), y algún otro, según los cuales después del pecado de los demonios y antes de condenarlos a pena eterna les habría dado Dios un lapso de tiempo para hacer penitencia y suficientes auxilios sobrenaturales para arrepentirse. Tal opinión carece de fundamento y es rechazada comúnmente por los teólogos sin distinción de escuelas.

2.° Causa de la obstinación de los demonios

Como complemento de la doctrina sobre la causa de la obstinación diabólica, indicamos aquí sumariamente las opiniones de otros teólogos.

Auréolo, O. F. M. *(Sent.* 2 d.7 q.1 a.1); Roberto Holkot, O. P. *(Sent.* 2 d.4), y Mayor *(Sent.* 2 d.7 q.1) ponen como causa de la obstinación diabólica un hábito perverso, infundido por Dios en la voluntad de los demonios, que los inclina vehemente y necesariamente al mal, y al cual no pueden resistir.

En contra de esto responden comúnmente los teólogos que tal doctrina es malsonante, pues hace a Dios causa del pecado. Además, ningún hábito impide la libertad.

Viendo los inconvenientes de la doctrina anterior, G. Biel *(Sent.* 2 d.7 q.un. a.1 concl.2) y Ockam *(Sent.* 2 q.19; *Quodl.* 1 q.14) dijeron que la causa de la obstinación diabólica no era un hábito, sino un acto de odio a Dios, de tal naturaleza que no puede ser suspendido por la voluntad, que se siente necesitada y como obligada a él por Dios mismo, el cual no produciría, sin embargo, propiamente el pecado permanente de los demonios, puesto que causaría ese acto en venganza del pecado primero.

Los teólogos hacen observar, con razón, que tal sentencia no evita lo absurdo de la opinión anterior, pues para el caso da igual que se trate de un hábito o de un acto, y en cierto modo agrava los inconvenientes haciendo a Dios más directamente causa inmediata del pecado.

Marsilio *(Sent.* 2 q.5 a.3 concl.4), P. de Palude, O. P. *(Sent.* 4 d.50 q.un. n.16); Molina, S. I. *(In I P.* q.64 a.2), y algún otro explican la obstinación de los demonios por la negación, por parte de Dios, del concurso general para que la voluntad pueda obrar en aquellos actos que podrían conducir a seguir el bien. Suárez, S. I. *(De angelis* l.8 c.9 n.18), aunque concede cierta probabilidad a esta opinión, la declara insuficiente y poco satisfactoria, pudiendo añadirse que no asigna la razón por la cual Dios niega ese concurso.

Enrique de Gante *(Quodl.* 8 q.11) asigna como razón de la obstinación de los demonios el que pusieron en el acto de su pecado toda

la fuerza de su voluntad. Mas contra esto responden los teólogos que esa misma fuerza de la voluntad queda en los demonios para inclinarse después a la parte contraria (cf. Báñez, com. a esta cuestión).

Otros teólogos aplican la obstinación diabólica por razón del estado, es decir, por cuanto los demonios están en estado de término y no son ya viadores, a lo cual se une la privación de la gracia y todo auxilio sobrenatural por parte de Dios, pero no del concurso natural general; de donde se sigue que no tendrá lugar nunca la conversión de los demonios al bien, debiéndose, según esto, afirmar que no es física, sino sólo moralmente imposible que los demonios depongan su obstinación, que infaliblemente no sucederá nunca.

Siguen esta opinión San Buenaventura, O. F. M. *(Sent.* 2 d.7 p.1 q.1); Gregorio de Rímini, O. E. S. A. *(Sent.* 2 d.7 q.1 a.2); Durando, O. P. *(Sent.* 2 d.7 q.2 n.10s); Soto, O. P. *(Sent.* 4 d.50 a.4 y 5); Molina, S. I. *(In I P.* q.64 a.2 disp.2); Valencia, S. I. (ibid., q.15 punct.1 y 2); Suárez, S. I. *(De angelis* l.8 c.7 y 11); Vázquez, S. I. (disp.239 c.2.3 y 7); Arrubal, S. I. (disp.18 c.2); F. de Lugo, S. I. *(De angelis* disp.27 c.2); Curiel *(Lib. 2 controv.* controv.5) y otros.

En el sentir de los tomistas, esta explicación no asigna más que la causa extrínseca, que todos admiten, pero no la causa intrínseca de la obstinación, pudiendo siempre preguntarse a qué se debe el que por el pecado los demonios quedasen en estado de término y no de viadores y por qué Dios les niega tales auxilios.

La explicación tomista asigna la razón formal, que las demás soluciones no proporcionan, por lo que la acepta, entre otros, San Roberto Belarmino, S. I. *(De gratia* l.5 c.14), y fluye naturalmente de la explicación que Santo Tomás da de la naturaleza del entendimiento y voluntad angélicos.

TRATADO DE LA CREACION DEL MUNDO CORPOREO

(q.65-74)

INTRODUCCION AL TRATADO DE LA CREACION CORPOREA

I. HISTORIA DE LA EXEGESIS DE GEN. 1,1-2,4

Al tratar Santo Tomás del origen de las criaturas en las cuestiones 44-45 estudia primeramente el origen de las mismas como procedentes de la primera Causa, y luego el modo de ese origen, que es por creación. Pero estas criaturas son unas espirituales y otras materiales: los ángeles y el universo material. La naturaleza de los ángeles la investiga en las cuestiones 46-64, y en las que siguen (65-74) se ocupa de las criaturas corporales, cuyo origen divino nos refiere la Sagrada Escritura en Gen. 1,1-2,4. Y Santo Tomás, para hablarnos de las criaturas materiales, nos expone, siguiendo en esto a los Santos Padres y a los teólogos que le precedieron, el capítulo primero del Génesis.

Es éste un tema filosófico, escriturario y teológico a la vez. Todas las religiones antes de Moisés se habían preocupado de explicar el origen del mundo y de los dioses. Las cosmogonías de Caldea y Egipto tratan de dar razón del origen del universo y de los dioses mismos. La religión judaica y la cristiana satisfacen a la pregunta que todo hombre se hace sobre el origen de sí mismo y de las cosas con el capítulo primero de la Biblia, comentado a la luz de otros pasajes bíblicos. Comienza este capítulo diciendo que al *principio creó Dios el cielo y la tierra.* Luego nos habla del estado caótico del mundo y después nos describe, con estilo uniforme y esquemático, las ocho obras divinas realizadas en seis días, en que se cuenta la formación de todas las cosas, desde la luz, que da origen al día, hasta el hombre. Termina todo con el descanso de Dios en el día séptimo y la santificación de éste, constituyendo así la semana divina, ejemplar de la semana humana, que tanta parte había de ocupar en la organización de la vida entre los hombres. Así nos ofrece la Biblia una respuesta categórica a la primera pregunta que se hace la filosofía sobre el origen del mundo y del hombre, respuesta que es, a la vez, el artículo primero de nuestra fe: *Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.*

EXÉGESIS ALEJANDRINA

La exégesis de este capítulo, a pesar de su aparente sencillez, ha sido muy laboriosa. Empieza entre los judíos de Alejandría. Estos, informados de la filosofía griega, especialmente de la platónica, se esforzaron por mostrar a los helenos el gran valor de su cultura. Para ello hacían la exégesis de la Escritura a la luz de la misma

filosofía. Fué Filón el primero que escribió un comentario sobre el Gen. 1,1-2,4; a lo menos es suya la obra más antigua que poseemos sobre esta materia. A la luz de su filosofía platónica, que le daba un concepto muy alto de la naturaleza metafísica de Dios, leía el relato bíblico y no podía concebir que el Dios eterno, que vive y obra por encima del tiempo, pudiera trabajar en la obra de la creación durante seis días y, al fin, como quien está rendido de la fatiga, descansara el día séptimo. Ni aun podía concebir la creación al principio del tiempo, ya que el tiempo, o nace con las cosas mismas, o es posterior a ellas; pero nunca anterior, para que pudiera decirse que Dios las creó al principio del tiempo. *Al principio* es para él un adverbio ordinal, y dice que Dios, ante todo, creó en su inteligencia el mundo ideal, arquetipo del material que vemos y del cual formamos parte. La descripción que sigue nos muestra el orden de este mismo mundo, reflejo de la sabiduría y bondad de Dios, pero no el orden de su creación. Y con esta ocasión nos habla de las maravillosas perfecciones que encierran los números 6 y 7. La suma de este capítulo abarca importantísimas cuestiones: primera, la existencia de Dios y su presidencia sobre el mundo; segunda, que Dios es único; tercera, que el mundo ha sido creado; cuarta, que el mundo es también único, como el Dios que lo creó; quinta, que Dios, como padre del mundo, tiene providencia de él. Quien esta doctrina tenga impresa en su ánimo llevará una vida verdaderamente feliz [1].

A Filón había precedido Aristóbulo, otro judío alejandrino de las mismas tendencias que Filón. De ambos hace gran elogio Orígenes en su obra *Contra Celsum* [2].

Los motivos que habían inducido a Filón a adoptar esta interpretación idealista del *Hexámeron*, inspirados en su filosofía altamente espiritualista, son los mismos que llevaron a Celso a objetar contra el relato bíblico de los seis días. "¿Qué cosa más ridícula—decía—que dividir la creación del mundo en varios días antes que hubiera cielos, tierra y que el sol comenzara su movimiento? Y ¿qué mayor absurdo que poner en boca del Dios soberano: Hágase esto o aquello, y hacerlo trabajar el primer día una cosa, otra el segundo y así hasta el día sexto?" [3]

Por esto no es de maravillar que veamos a Orígenes seguir el método exegético de Filón, perfeccionado por la revelación cristiana. Declarando el versículo 1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra*, pregunta: ¿Cuál es el principio de todas las cosas sino nuestro Señor y Salvador Jesucristo, primogénito de toda la creación? En este principio, es decir, en su Verbo, creó Dios el cielo y la tierra, según nos dice el evangelista San Juan. No se trata aquí de ningún principio temporal, sino del Salvador, por quien, como por su idea ejemplar, hizo Dios el cielo y la tierra. Como se ve, es la exégesis de Filón, perfeccionada por la revelación evangélica. La Idea platónica se convierte en la Sabiduría personal de Dios, el Verbo. Y en lo que sigue, después de enunciar la letra del texto, busca la inteligencia espiritual del mismo, aplicándola al hombre. Con esto trata de salvar las objeciones que la letra ofrece y dar a ésta un sentido digno de la sabiduría de Dios, que la Biblia encierra. Tal es el contenido de la homilía,

[1] *De opificio mundi* (Lugduni 1561).
[2] MG 11,1112.
[3] MG 11,1389.

que se nos ha conservado traducida al latín por Rufino [4]. En algunos fragmentos que de otras obras suyas nos han quedado demuestra que Dios no necesita de materia alguna para formar el mundo [5]. En otro, exponiendo Gen. 1,14s, acomete contra la astrología, que supone la voluntad humana esclavizada al influjo de las estrellas [6]. En suma, parece ser que el pensamiento de Orígenes se halla resumido en lo que él mismo dice al exponer Gen. 2,2: "Algunos, juzgando absurdo que Dios, como un arquitecto cualquiera, no pueda ejecutar su obra sino en el espacio de muchos días, dicen que lo creó todo en un solo instante, y que la serie de los días y de las obras ejecutadas en ellos no significa sino el orden que en ellas existe. Y muy probablemente apoyan su sentencia en las palabras del Salmo: *El dijo, y todo fué hecho; El ordenó, y todo fué creado* (Ps. 148.3)" [7]. Tal es, en substancia, la exégesis de la escuela alejandrina, inspirada en Filón. Esta manera de ver el texto bíblico nace de su concepción idealista de Dios y de no saber descender de esas alturas para amoldarse a un lenguaje más humano y acomodado a la rudeza del pueblo a quien la Biblia fué inmediatamente dirigida.

Exégesis antioquena

Muy otra fué la concepción de la escuela llamada antioquena o siria. La que tenían de Dios era más religiosa, y más humana la de la Escritura, que se amolda a la rudeza del pueblo israelita. Es San Juan Crisóstomo el gran representante de esta escuela, el cual en homilías dirigidas al pueblo durante la cuaresma de 388 expone el libro del Génesis. Dios desde el principio hablaba por sí mismo, hablaba a los primeros hombres; después lo hizo por medio de su profeta Moisés. Motivo éste para que recibamos con docilidad las palabras divinas. Por ellas se nos proponen cosas admirables; pero los que no podemos entender las obras humanas, ¿cómo podremos rehusar la fe a las divinas? *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.* Admirable bondad la del Señor en acomodarse a la rudeza humana. No nos habla de la creación de los ángeles o de los arcángeles, sino del cielo y de la tierra, que se ofrecen a nuestra vista. Así habla San Pablo a los atenienses (Act. 17,24); pero cuando se dirige a los iniciados en la verdad cristiana les habla en un lenguaje más alto: *Porque en Cristo fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fué creado por El y para El* (Col. 1,16). Y San Juan empieza su evangelio diciéndonos: *Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El nada se hizo de cuanto ha sido hecho* (1,3). Moisés, pues, se acomoda a los oyentes; pero afirmando que Dios creó el cielo y la tierra, no habla de materia preexistente, como los maniqueos, los gnósticos y los gentiles. Y, además, contra el uso humano, y para revelar mejor la dignidad de sus obras, empieza su obra por arriba: crea primero el cielo, luego la tierra. Nadie vió jamás cosa semejante. No queramos, pues, escudriñar con razones humanas las obras divinas, pero, guiados por éstas, admiremos a su artífice. Por algo

[4] MG 12,1389
[5] MG 12,48.
[6] MG 12,50ss.
[7] MG 12,97.

se ha dicho: *Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas* (Rom. 1,20).

Y si los enemigos de la verdad dijeran que es imposible que las cosas sean hechas de la nada, preguntémosles: Y el primer hombre, ¿fué hecho del barro o de otra cosa? Responderán que de la tierra. Del barro se hacen los ladrillos y las vasijas; pero ¿cómo pueden salir de él las carnes, los huesos, las uñas, el pelo, etc.? Y aun ¿cómo todas estas cosas pueden salir del pan con que nos alimentamos? Si no pueden explicar esto, que a sus ojos sucede a cada instante, ¿cómo pretenden escudriñar las obras de Dios? Esto bastará para derribar las torres de las argumentaciones humanas [8]. La bondad de Dios en acomodarse a la humana rudeza va más allá de lo que dejamos dicho. El pudo crear las cosas en un solo día, en un instante, pues ni el poder ni la sabiduría le faltaban para ello; pero, como no hizo el mundo para su provecho, sino para el nuestro, por esto lo creó por partes, para nuestra instrucción, para que no creyéramos que al acaso habría sido hecho y no por una gran sabiduría, que, luego de creadas las cosas, las rige y las gobierna con su providencia.

Conforme a este principio va exponiendo la obra de los seis días, haciendo ver a sus oyentes la sabiduría y la providencia de Dios. Y muchas veces, según que la materia le ofrece para ello ocasión, insiste en estas verdades, en los errores de los gentiles o herejes, y procura elevar el ánimo de sus oyentes a la contemplación de las maravillas divinas. San Juan Crisóstomo es, según dijimos, el más ilustre representante de la escuela antioquena; otros varios menos insignes han seguido su mismo método de exposición, del que no se apartaron mucho los expositores que escribieron en lengua siríaca. De éstos es San Efrén el más destacado.

Exégesis capadociana

San Basilio representa la escuela exegética capadociana, en que se vienen a juntar la alejandrina y la antioquena. San Basilio nos ha dejado una serie de nueve homilías que consagró a la obra de los seis días. Su elocuencia es más densa que la de San Juan Crisóstomo, y mucho mayor su conocimiento de las ciencias naturales, que utiliza para levantar el ánimo de sus oyentes al conocimiento de Dios.

Comienza el Santo por Gen. 1,1: *Al principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Y, lleno de admiración, pondera la brevedad de las palabras con que el texto sagrado condena la vanidad de los filósofos gentiles, cuyas contrarias sentencias unas a otras se destruyen. ¡Qué bello orden el de las palabras divinas! Primero afirma que el mundo tuvo principio en el tiempo, luego que fué hecho por Dios. Hizo Dios el cielo y la tierra, dando al cielo la prioridad por la excelencia de su naturaleza, y a la tierra el segundo lugar, comprendiendo en estos dos extremos el universo entero. Sobre la inmovilidad de la tierra son muchas las explicaciones de los filósofos. A nosotros nos basta saber que es obra de la sabiduría y del poder de Dios. Y lo mismo se diga de la naturaleza del cielo, de la cual disputan mucho los sabios de este mundo. Invita a sus oyentes a admirar la obra divina para elevarse al artífice que la hizo y darle gloria. ¿Qué importa que no sepamos penetrar la sabiduría e industria con que el mundo está hecho, si podemos admirar la belleza de la obra y dar por ella gloria al Hacedor? [9]

Gen. 1,2, sobre *la tierra confusa y vacía,* le da ocasión para refutar, sobre todo, a los gnósticos, que afirmaban el dualismo, poniendo eterna la materia de que el mundo fué formado. Acerca del espíritu de Dios, que se cernía sobre las aguas caóticas, nos da la noticia, a él comunicada por un sirio, cuya lengua es semejante a la hebrea, que la palabra significa incubar, como el ave hace con los huevos. Esta noticia la hallamos luego repetida en casi todos los expositores del *Hexámeron.*

La creación de la luz da a San Basilio motivo para describir sus maravillas, en que se revela la hermosura de Dios.

Otro tanto hace al exponer la formación de los mares (Gen. 1,9s), la riqueza del reino vegetal (1,11s), la de los peces, reptiles y aves (1,20s). La obra del día cuarto le da ocasión para hablar contra la astrología y refutar a los caldeos; la creación del hombre, para mostrar a los judíos en Jesucristo la perfecta imagen del Padre.

San Basilio posee, además de una soberana elocuencia, un conocimiento grande de la naturaleza, del que se sirve a las mil maravillas para presentar a su fiel auditorio las de la creación, que es como el espejo de la belleza de Dios. Y aquí le sirven de fundamento las palabras de San Pablo a los Romanos que hemos visto ya citadas por San Juan Crisóstomo (1,20). Proponer la doctrina de la fe, refutar los errores de los gentiles y herejes y elevar el ánimo de sus fieles a la consideración de las perfecciones divinas es el propósito de San Basilio, no menos que el de San Crisóstomo. Hasta qué punto lo haya logrado se echa de ver por el aprecio que hicieron los antiguos de estas homilías. Este aprecio nos lo muestra San Gregorio de Nacianzo, que dice: "Cuando las tomo en las manos y las leo, me uno con el Creador, conozco las razones divinas de la creación y admiro la obra de Dios mucho más que cuando me valía de mi sola mirada".

La obra de San Basilio pasó al Occidente por manos de San Ambrosio, que la publicó en seis libros, enriquecidos con algunas otras ideas de Orígenes y de San Hipólito. El criterio de San Ambrosio es el mismo que el de San Basilio, un criterio teólogo. La ciencia no entra sino como medio de elevarse a Dios. Casi todo el libro primero está dedicado a declarar el primer artículo de la fe cristiana: que el mundo ha tenido principio; que fué creado por Dios, y que la materia eterna es un absurdo.

La primera palabra, *al principio,* daba materia de graves discusiones a Filón y a Orígenes. Como San Basilio, dice San Ambrosio que es al principio del tiempo cuando Dios hizo el cielo y la tierra, sin pararse en los escrúpulos metafísicos de los alejandrinos. Pero cuando se viene a confrontar este primer versículo con el tercero, que habla del día primero o del día uno, dice que, a pesar de los escrúpulos de los antiguos, es una misma cosa. El día, dice San Ambrosio, es una parte del tiempo, pero no es el principio de él, y, aunque en lo que sigue se asegura que primero hizo Dios el día y la noche, que son partes del tiempo, y que el segundo día creó el firmamento, mas para nuestro propósito nos basta con decir que en el

[8] MG 53,29ss.

[9] MG 29,55ss.

principio hizo Dios el cielo y la tierra, en los cuales están incluídos todos los elementos. Pero no hay por qué ocuparse de esto, que nada aprovecha para edificación de la Iglesia. Y porque esto es sin provecho, apliquémonos a los casos en que hay alguno para la vida eterna [10]. Otro tanto dice al hablar de la naturaleza del cielo. Dejemos tales discusiones a los filósofos y atengámonos a la verdad de la fe, que nos enseña cómo hemos de servir al Creador, que es Dios bendito por los siglos [11].

Es también muy de notar lo que nos dice de la luz, de sus efectos y de los del sol: "Según advertimos, la aparición de la luz, antes que la del sol, es la que nos trae el día. Ella es la que señala el principio del día y el fin de la noche. El sol aclara el día, pero la luz hace el día. Con frecuencia se cubre el cielo de nubes y el sol desaparece totalmente de la vista, pero la luz señala el día y aleja las tinieblas [12]. Era cuestión muy discutida entre los antiguos astrólogos si el cielo es uno solo o varios. San Ambrosio trata este asunto a propósito de la creación del firmamento, pero concluye con estas palabras, muy dignas de nota: "Dejemos estas cosas, extrañas a nuestro oficio y al propósito del texto sagrado, a los de fuera, y nosotros insistamos en la enseñanza de las divinas Escrituras" [13].

Notamos en estos Padres un decidido propósito de desentenderse de las cuestiones científicas, que consideran extrañas a la intención doctrinal del autor sagrado, para atenerse a la enseñanza religiosa, la que conduce a la edificación de la Iglesia. Su preocupación es, más que nada, de pastores de almas, a las que quieren apacentar con el pasto de la doctrina sagrada.

Exégesis de San Agustín

De todos los Padres, así orientales como occidentales, es San Agustín el que más se preocupó de los primeros capítulos del Génesis. El origen de esta preocupación hay que buscarlo en su adhesión al maniqueísmo, de la cual le quedó la inquietud por los problemas que plantea el origen de las cosas y por la solución de las dificultades con que aquellos sectarios extraviaban a los incautos. Poco después de su conversión, llevado de su celo de neófito, escribió dos libros contra los delirios de los maniqueos. De estos libros, sólo el primero se ocupa de la obra de los seis días. No hay que buscar aquí un pensamiento maduro. Fuera de algún problema filosófico, como el de la eternidad de Dios, que los maniqueos exponían en forma ridícula, v. gr., preguntando qué hacía Dios antes de crear el mundo, cómo tomó la resolución de crearlo, si vivía en las tinieblas antes de crear la luz, y otras tales, con que engañaban a los simples, explica la razón de las plantas venenosas y de los animales dañinos, que eran los otros argumentos de los maniqueos. Termina con una alegoría de carácter moral, de inspiración filoniana u origenista, sobre los sentidos de los siete días, que serían otras tantas edades de la historia del mundo [14].

[10] ML 14,143.
[11] ML 14,145ss.
[12] ML 14,154.
[13] ML 14,159.
[14] ML 34,173ss.

Más adelante, por el año 393, escribió otra obra, *De Genesi imperfectus liber,* que empieza con una exposición de la fe católica y prosigue proponiendo infinidad de cuestiones que sobre cada versículo del texto sagrado se le ocurren. Las soluciones propuestas a esas cuestiones son varias, de las cuales dice que no hay inconveniente en adoptar una u otra, siempre que se ajusten a la fe católica. Tratándose de cosas tan obscuras e inciertas, San Agustín prefiere preguntar antes que afirmar [15]. Pero aquí echamos de ver un criterio muy diverso del adoptado por los Padres precedentes.

La obra principal de San Agustín es la que lleva por título *De Genesi ad litteram libri duodecim,* comenzados por el año 401 y acabados en 415. De los doce libros son los cinco primeros los que tratan de aclarar los misterios del *Hexámeron.* Pero aun en esta obra San Agustín inquiere, propone cuestiones más bien que soluciones [16].

Después de declarar el doble sentido, literal y alegórico, en que se puede exponer la Escritura, veamos, prosigue, qué sentido tienen las palabras *Al principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Ese *al principio,* ¿significa que Dios *primeramente* hizo el cielo y la tierra? Se ha de entender por *principio* el Verbo de Dios, el Hijo unigénito. Y ¿cómo se puede mostrar que Dios crea las cosas mudables y temporales sin ninguna mutación de su parte? ¿Qué significan las palabras *cielo y tierra?* ¿Las criaturas espirituales y las corporales o solamente las corporales, de suerte que de las espirituales no se haga ninguna mención? *El cielo y la tierra,* ¿significan las criaturas superiores y las inferiores? La materia informe, ¿es lo que antes se llamó cielo y tierra? ¿O es la vida espiritual informe, esto es, considerada en sí misma, sin la conversión a Dios, y que con la conversión se forma y perfecciona luego? La corporal, ¿ha de entenderse privada de toda cualidad corporal, que le viene después al recibir las de cada cuerpo? ¿Cómo pronunció Dios las palabras: *Hágase la luz,* en el tiempo o en la eternidad? Y si en el tiempo, ¿habrá sido por medio de alguna criatura, pues El es eterno e inmutable? Y si lo dijo por medio de alguna criatura, ¿cómo es la luz la criatura primera? Pero ¿acaso no es la luz la primera criatura, puesto que antes se había dicho: *Al principio hizo Dios el cielo y la tierra?* ¿Se habrá servido de una criatura espiritual para decir en el tiempo las palabras *Hágase la luz?* Y esa luz, ¿es espiritual o es corporal? Si es espiritual, ¿será la primera criatura, ya perfecta por la conversión a Dios, que la ilumina? Dios, que dijo: *Hágase la luz,* ¿por qué no habrá dicho: Hágase el cielo y la tierra? ¿O es que cielo y tierra abarcan la universalidad de las criaturas, que luego se van enumerando por partes?

Y así va el Santo proponiendo infinidad de problemas que a su inteligencia, hecha a las altas especulaciones, sugiere la lectura del texto sagrado. Y nosotros, al leer esas cuestiones, nos quedamos maravillados y no atinamos a concebir la idea que se formaba de estos capítulos de la Biblia el antiguo profesor de elocuencia.

Todavía debemos exponer sus dificultades sobre los días en que Dios creó las cosas. Dice el texto sagrado: *Y dijo Dios: "Hágase la luz", y hubo luz. Y vió Dios ser buena la luz y la separó de las tinieblas, y a la luz llamó día y a las tinieblas noche, y hubo tarde*

[15] ML 34,220ss.
[16] ML 34,246ss.

y hubo mañana, día primero. Todo esto, narrado y realizado sin interrupción, sugiere al santo Doctor no pocas dificultades. Si la palabra de Dios fué dicha fuera del tiempo, ¿habrá sido también ejecutada fuera de él? Pero ¿cómo puede entenderse que, creada la luz y dividida de las tinieblas y pronunciados los vocablos *día* y *noche*, diga la Escritura: *Se hizo tarde y se hizo mañana, el día primero?* Luego la obra de Dios fué realizada en el espacio de un día, y, cumplido éste, llegó la tarde, que es el principio de la noche, y, pasada ésta, llegó la mañana, o sea el día, en que Dios ha de ejecutar otra obra.

Todo esto es muy extraño, por cuanto ni las palabras divinas se pronuncian en espacio de tiempo ni en él se ejecutan. ¿Acaso, creada la luz, se dilató en la distinción de las tinieblas para dar lugar a la duración del día? Pero ¿quién no ve que aparecer la luz y separarse de las tinieblas es una misma cosa? ¿O diremos que, creada la luz, se difería la llegada de la tarde, y, llegada la noche, la venida de la mañana, hasta completar el día primero? Mas, si esto dijera, temo que se rían de mí los que saben que, mientras en una parte es día por la presencia de la luz, es noche en otra por la ausencia de ésta. ¿O será que habremos de situar a Dios en un lugar determinado, en donde el día y la noche se suceden? ¿O hemos de creer las ficciones de los poetas, que representan el sol hundiéndose en el mar para lavarse y aparecer brillante a la mañana siguiente? Y ¿qué luz es esa que aparece sin el sol, sin la luna ni las estrellas? ¿Será una luz espiritual? Pero entonces, ¿qué significa el ocultarse para dar lugar a la noche?

En fin, que las dificultades se acumulan por todas partes. Ni basta saber que una cosa es verdadera para poder asegurar que es la que se propuso expresar el autor sagrado en ese pasaje. Ni, asegurado que esto es así, podemos estar ciertos de que se excluya como falsa otra sentencia, pues no hay inconveniente en que haya intentado el autor la una y la otra, si el contexto las apoya,

Por esto el Santo reprueba la conducta de los fieles que, en nombre de la Escritura, se atreven a sostener opiniones científicas que los gentiles pueden demostrar ser falsas. El, por su parte, prefiere, en cosas tan obscuras, proponer las cuestiones que se le ocurran, sin propasarse a afirmar unas con perjuicio de otras. Tendrá esto una ventaja: que siempre podremos mostrar a los que impugnen con su ciencia nuestros libros santos que sus aserciones no les son contrarias. Una cosa es no alcanzar el sentido del autor sagrado, otra errar algo fuera de la norma de la fe. Un ejemplo. ¿Cuál es la sentencia de la Sagrada Escritura acerca de la esfericidad de la tierra? Mucho se disputa sobre esta cuestión, dice el Santo, que nuestros autores sagrados, con mayor prudencia, omitieron como cosa que no aprovecha para la vida eterna. Y añade que sin duda nuestros autores conocían la verdad de la cuestión debatida, pero que el Espíritu Santo, que por ellos hablaba, no quiso enseñar a los hombres esto, que no aprovecha para la salvación éterna (II 20).

Aquí tenemos enunciado el mismo principio que hemos visto enseñado por los otros Padres, y que, aplicado lógicamente, hubiera ahorrado a nuestro Santo muchas cavilaciones. Porque si, en efecto, el Espíritu Santo no quiere enseñar por los autores inspirados las

cosas que no son conducentes para la salud eterna, ¿a qué fatigarse tanto en proponerlas y darles solución?

A pesar de todo, prosigue exponiendo con el mismo criterio la obra de los otros días, suscitando más cuestiones que las que alcanza a resolver. Llegado al fin del relato bíblico, se plantea la cuestión de la naturaleza de los días hexaméricos. ¿Cuál es la intención del autor sagrado? He aquí el problema difícil y el más importante, puesto que esa intención es la que define los términos de la verdad divina en la Escritura, según la doctrina del Santo.

¿Se trata de seis días como los nuestros, aun en los tres primeros, cuando no había sol, ni luna, ni estrellas, o son días diferentes, en los que mañana y tarde signifiquen principio y fin del día? ¿Es alguna otra suerte de días? Otras tantas cuestiones que quedan sin respuesta. En cambio, la da, y muy extensa, sobre las maravillosas perfecciones del número senario, en que Dios hizo el mundo, y del séptimo, en que descansó, y que no tiene tarde. Y ¿qué significa ese descanso divino, que, como es claro, supone la fatiga del trabajo? Y ¿por qué este día séptimo, en que Dios descansó, ha sido creado por El? A la verdad, nada hay que no lo haya sido. Pero, como los seis días primeros, en que Dios hizo sus obras, no son más que el día primero repetido, así este séptimo, en que Dios descansó; pero con una notable diferencia, que éste tiene mañana, o sea principio, pero no tiene tarde, es decir, fin.

Pero volvamos otra vez a la creación de la luz y a la cuestión antes propuesta, de si la luz es corporal o espiritual. Y no hallando explicación para esa luz que precede en tres días a la creación del sol y de los astros, opta por la luz espiritual, que será la naturaleza angélica, bien sea considerada en sí misma, bien exaltada a la gloria de Dios. Y esta doble consideración correspondería a la tarde y a la mañana. Asentado este principio, vienen los otros días, que no son sino la visión de las cosas, que se dicen creadas en cada día, en las razones eternas del Verbo de Dios y luego en sí mismas. La primera tiene que preceder a la segunda, y a ambas sigue la alabanza de los ángeles al Creador por las obras creadas. Pero estas obras, ¿habrán sido ejecutadas a un tiempo o en intervalos distintos?

El Santo está por lo primero, no significando la sucesión de las cosas en el relato bíblico más que la conexión de unas cosas con otras, en la cual existen *un antes* y *un después*, no temporales, sino lógicos. Quedamos, pues, en que el relato bíblico vendrá a representar el conocimiento de las cosas por los ángeles, primero en las razones arquetipas del Verbo divino y luego en sí mismas, y que la sucesión no es histórica, sino lógica. Y así se suceden los seis días, que no son más que el primero repetido. A éstos sigue el séptimo, que carece de tarde, porque es el día en que Dios descansó, y Dios sólo descansa en sí mismo.

Tal es, en resumen, la explicación del relato bíblico que San Agustín expone en los cuatro primeros libros de su obra. A través de su texto se percibe la labor de su poderosa inteligencia, que busca con ayuda del texto sagrado explicar el misterio del origen de las cosas. Y más que nada nos sorprende la idea que tiene del texto mismo, que concibe como texto divino, escrito en un lenguaje que

ninguna relación parece guardar con aquellos a quienes fué primeramente destinado. ¡Qué diferencia entre esta concepción y la de San Juan Crisóstomo, que tanto insiste en lo humano de la narración, como acomodada a la rudeza del pueblo hebreo!

Todavía no se quedó satisfecha con esta obra la inteligencia de San Agustín, que se esforzaba por aclarar un poco el misterio, y en las *Confesiones*, en los libros XI y XII, vuelve sobre el mismo tema[11]. Aquí tenemos una meditación hecha ante el Señor, a quien habla: "Dios y Señor mío, está atento a mi corazón y escuche tu misericordia mi deseo, porque no sólo me abrasa en orden a mí, sino también en orden a servir a la caridad fraterna, y que así es, lo ves tú en mi corazón" (XI 2).

"Oiga yo y entienda cómo hiciste en el principio el cielo y la tierra. Moisés escribió esto, lo escribió y se ausentó: salió de aquí por ti, para ti, y ahora no le tengo delante de mí. Porque, si estuviese, le asiría y rogaría y conjuraría por ti para que me declarase estas cosas, y yo prestaría los oídos de mi corazón a las palabras que brotasen de su boca... No pudiendo, pues, interrogarle, ruégote, ¡oh Verdad!, de la que lleno habló él cosas verdaderas; ruégote, ¡oh Dios mío!, que me des a entender a mí las cosas que concediste decir a aquel siervo tuyo" (XI 3).

"Dios hizo el cielo y la tierra. Pero ¿cómo los hiciste? Ciertamente que no hiciste el cielo y la tierra en el cielo y en la tierra ni en el aire, ni en las aguas; porque también éstas pertenecen al cielo y a la tierra. Ni hiciste el mundo universo en el universo mundo, porque no había donde hacerlo antes que se hiciera para que fuese" (XI 5)...

"Tú dijiste, y las cosas fueron hechas, y con tu palabra las hiciste. Pero ¿cómo lo dijiste? ¿Fué acaso de aquel modo como se hizo aquella voz de la nube que dijo: *Este es mi Hijo muy amado?* Porque aquella voz pasó, comenzó y terminó. Sonaron las sílabas y pasaron, la segunda después de la primera" (XI 6).

"Algunos necios preguntan: ¿Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra? Porque, si estaba ocioso y no obraba nada, ¿por qué no permaneció así siempre y en adelante como hasta entonces había estado sin obrar? Porque si para dar la existencia a alguna criatura es necesario que surja un movimiento nuevo en Dios y una nueva voluntad, ¿cómo puede haber verdadera eternidad donde nace una voluntad que antes no existía?" (XI 10).

"Mas digo yo que tú, Dios nuestro, eres el creador de toda criatura; y si con el nombre de cielo y tierra se entiende toda criatura, digo, con audacia, que antes que Dios hiciese el cielo y la tierra, no hacía nada. Porque si hiciese algo, ¿qué podía hacer sino una criatura? Y ¡ojalá que así supiese lo que deseo saber útilmente, como sé que ninguna criatura fué hecha antes de que alguna criatura fuese hecha" (XI 12).

Volvamos al principio en que Dios hizo el cielo y la tierra. ¿Qué es este cielo y esta tierra? Para San Agustín es "el cielo intelectual, en donde es propio del entendimiento conocer las cosas conjuntamente y no en parte; no en enigma, no por espejo, sino totalmente, en visión, cara a cara, no ahora esto y luego aquello" (XII 13).

[11] *Obras de San Agustín* t.2 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945).

"Pero contra esta interpretación se levantan algunos alabadores del libro del Génesis, y dicen: "No es esto lo que quiso que se entendiera en estas palabras el Espíritu de Dios, que es quien escribió estas cosas por medio de Moisés, su siervo; no quiso que se entendiera eso que tú dices, sino otra cosa: lo que decimos nosotros". A los cuales, tomándote a ti, ¡oh Dios de todos nosotros!, por árbitro, respondo de esta manera" (XII 14).

Y sigue en amable diálogo con los otros Padres que él sabía que interpretaban de otro modo las palabras del Génesis. "Aunque sean verdaderas estas cosas, dicen, no fijaba, sin embargo, Moisés la mirada en estas dos cosas cuando por revelación del espíritu decía: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Ni con el nombre de cielo significó aquella espiritual o intelectual criatura que contempla sin cesar la faz de Dios, ni con el nombre de tierra la materia informe.

—¿Qué significa, pues?

—Lo que nosotros decimos, eso es lo que aquel varón sintió y lo que en aquellas palabras expresó.

—Y ¿qué es ello?

—Con el nombre de cielo y tierra quiso primeramente significar todo este mundo visible universal compendiosamente, para ir después exponiendo por el orden de los días, como articuladamente, todas y cada una de las cosas que plugo al Espíritu Santo enunciar de este modo. Porque tales hombres eran los que constituían aquel pueblo rudo y carnal a quien hablaba, que no juzgó oportuno recordar otras obras de Dios que las solas visibles" (XII 17).

Y prosigue largamente exponiendo la diversidad de sentencias sobre el cielo y la tierra, sobre la materia informe, etc. Los contradictores están conformes en que es verdad cuanto San Agustín dice, pero niegan que haya sido la intención de Moisés, por quien el Espíritu Santo hablaba, decir tales cosas (XII 25).

San Agustín no se conforma con esta concesión; le parece una muestra de orgullo ese aferrarse a la propia sentencia. "Así, cuando oigo decir a uno: "Moisés intentó lo que yo digo"; y otro: "Nada de esto, sino lo que digo yo", creo más religioso decir: ¿Por qué no más bien las dos cosas, si las dos cosas son verdaderas, y aun una tercera y una cuarta, y otra cualquiera verdadera que uno crea ver en estas palabras? ¿Por qué no se ha de creer que vió todas aquellas interpretaciones aquel por quien Dios, uno, atemperó las Sagradas Letras a las interpretaciones de muchos, que en aquéllas habían de ver las cosas verdaderas? —Yo, ciertamente—y lo digo de todo corazón, sin vacilar—, si, elevado a la cumbre de la autoridad, hubiese de escribir algo, más quisiera escribir de modo que mis palabras sonaran lo que cada cual pudiera alcanzar de verdadero en estas cosas que no poner una sentencia sola verdadera muy claramente, a fin de excluir las demás, cuya falsedad no pudiera ofenderme. Y así no quiero, Dios mío, ser tan inconsiderado, que crea no haber merecido de ti esta gracia aquel varón.—Percibió, pues, éste absolutamente en estas palabras y tuvo en la mente, cuando las escribía, cuanto de verdadero hemos podido o todavía no hemos podido hallar, y, sin embargo, se puede hallar en ellas (XII 31).

Aquí tenemos bien claramente expresada la teoría de San Agustín sobre la multiplicidad de sentidos de la Sagrada Escritura, como

medio de calmar la discordia entre los que, proponiendo sobre el texto sagrado sentencias diversas, verdaderas en sí, sólo disputan sobre la intención del autor inspirado. Agustín no quiere que éste ignore ninguna de esas sentencias y que no las haya intentado expresar en sus palabras. Con esto tendríamos una singular concordia de pareceres, pero sin abandonar cada uno el suyo, ya que adherirse todos a todas las sentencias posibles es algo psicológicamente imposible.

Tal vez la solución de este problema se halle en aquel pasaje *De Genesis ad litteram* (1,37) donde dice que, en cosas tan obscuras y que admiten varias interpretaciones conformes con la fe, no debemos aferrarnos a una sentencia, que si, mejor examinada, fuera luego hallada falsa, la sigamos defendiendo, no luchando tanto por la verdad de la Escritura cuanto por nuestra sentencia. Ante todo quiere el santo Doctor que se busque la verdad en la caridad.

Con esto quedan expuestas las interpretaciones fundamentales que se han dado de la obra de los seis días, la una que sigue el sentido obvio de la letra, y la otra que se eleva por encima de ese sentido en busca de algo más alto. La primera insiste en el carácter popular del texto sagrado, que con razón supone escrito para el pueblo hebreo, rudo aún y grosero, a cuya rudeza se acomoda para instruirle en los primeros fundamentos de la fe; la segunda prescinde de esto, y, siguiendo la alegoría, sin cuidarse del sentido literal, como Filón, o haciendo de esa misma alegoría el sentido literal, como San Agustín, considera el relato bíblico a la luz de una alta especulación filosófica o sapiencial, para ver en él los más altos misterios de Dios y de la creación. Estas dos tendencias las veremos perdurar por mucho tiempo, aunque al fin sea la primera la que venga a prevalecer, un tanto adulterada.

Exégesis medieval

San Beda nos ha dejado también un comentario al principio del Génesis, inspirado, según nos dice en el prefacio, en las homilías de San Basilio, traducidas al latín por Eustacio; en la obra de San Ambrosio, en las de San Agustín y en algunas otras católicas, que no precisa. La exposición sigue el sentido de la letra y, por consiguiente, a San Basilio y San Ambrosio; pero sin olvidar en algunas cosas a San Agustín, de quien toma la exposición alegórica de los siete días por las siete edades de la historia humana [18].

Lo mismo que de San Beda podemos decir del Maestro de las Sentencias, que en el libro II de éstas, cuestiones 12-15, trata de la obra de los seis días. Aunque la simple lectura del texto impresiona frecuentemente a los lectores y los lleva a seguir la sentencia de los Padres antioquenos y capadocianos, pero las agudas reflexiones de San Agustín le hacían también mucha mella. Tal es la sentencia de Pedro Lombardo, que expone la creación del mundo a base de la doble interpretación de los Padres [19].

San Alberto Magno viene a tratar en varias ocasiones el tema de la creación y, en conexión con él, muchos problemas de cosmogonía y física. Tocante al problema bíblico, que para él se resume en un punto, el de la creación simultánea o sucesoria, su pensamiento va en pos de San Agustín, aunque guardando el debido respeto a los otros Padres [20].

[18] ML 91,588.
[19] ML 192,675ss.

He aquí cómo enuncia el problema: "Tocante a la distinción y ornato de las criaturas, dos son las sentencias de los santos. Unos dicen que todas fueron creadas *simul* en su materia y forma, como lo prueba San Agustín en su obra *De Genesis ad litteram;* otros dicen que todas las cosas fueron creadas *simul* en la substancia de la materia, pero no en la forma que las especifica."

Y en el primer artículo, sobre si todas las cosas fueron creadas simultáneamente, responde primero aduciendo hasta diez argumentos por la parte afirmativa.

Estos argumentos están tomados de la Sagrada Escritura en su mayor parte, pero algunos de la filosofía. En contra alega hasta dieciséis argumentos, tomados de la Sagrada Escritura, de los Padres y hasta de los filósofos y poetas, testigos estos últimos de la opinión general de los antiguos sobre el origen caótico de las cosas. A todo esto sigue la solución: "Sin perjuicio de otro mejor parecer, creo que se debe seguir la sentencia de San Agustín". Y, asentada esta conclusión, comienza a resolver las dificultades, que representan los argumentos favorables a la sentencia de los otros Padres. Todavía, por que no se crea que la deferencia hacia éstos es una fórmula de pura cortesía, añade que, si alguno quisiere mantener esa sentencia de que las cosas no fueron creadas *simul,* sino en el orden que el Génesis narra, podrá responder a las objeciones contrarias en la forma que a continuación indica [21].

Y como si lo dicho no fuera suficiente, todavía añade, como conclusión de esta cuestión 72, algo así como un apéndice sobre el modo de reducir la sentencia de San Agustín a la de los otros Padres. Y es aquí donde leemos estas significativas palabras, que expresan bien el valor que entre los doctores escolásticos se daba a la autoridad de los Padres. "Solución: En tres lugares expone de propósito San Agustín el principio del Génesis, a saber, en el libro *Contra epistolam fundamenti,* en los dos posteriores libros de las *Confesiones* y en los doce libros *Super Genesim ad litteram.* Pero en ninguno de éstos dice que todas las cosas hayan sido creadas *simul* en la materia y en la forma, y que el orden de los días sea racional y no temporal, si no es en el libro *De Genesis ad litteram,* pues en los otros trata más bien del misterio que de su realización histórica.

Ahora bien, conviene advertir que de dos maneras inspira el Espíritu Santo las exposiciones de la Sagrada Escritura, a saber, inspirando lo que concuerda con la razón, pero no es contrario a la fe, y lo que concuerda con la autoridad. Y porque en el texto sagrado se dicen muchas veces cosas que no han de ser entendidas como suenan, y esto por amor de los rudos e indoctos, a quienes la Sagrada Escritura intenta instruir. Por eso San Agustín prefirió seguir la razón, sin negar, no obstante, que sea necesario la distinción de tiempos, ya sea para establecer la distinción de las cosas por la distinción de los tiempos, ya sea porque por esta vía más fácilmente

[20] *Opera omnia* t.34 (Paris 1895).
[21] *Summa de creaturis* tr.1 q.72 a.1.

se logra la instrucción de los simples, que no alcanzan a distinguir las cosas si no es por la diferencia de los tiempos. Mas los otros santos prefieren seguir el sentido obvio de la letra, sin negar por eso lo que pide la razón. Por donde dice San Agustín en el libro V *Super Genesim ad litteram:* "Cuando oyes que entonces fueron hechas las cosas cuando fué hecho el día, debes entender, si puedes, que esa repetición de seis o siete días se realizó sin intervalo alguno de horas o espacio temporal. Si aún no alcanzas a entender cómo pueda ser esto, déjalo a los que de ello son capaces, y aprovecharás siguiendo a la Sagrada Escritura, que no desampara tus flaquezas, antes con tardo paso camina contigo, y de tal suerte habla que con su alteza se burla de los soberbios, infunde terror a los diligentes con su profundidad, con su verdad apacienta a los grandes y nutre con su afabilidad a los pequeñuelos. Por esto dice muy bien San Gregorio que es la Sagrada Escritura como un río en que pasan a pie los corderos y a nado los elefantes" [22].

Es verdaderamente ingeniosa esta manera de buscar la armonía de los Santos Padres, que sin duda los modernos juzgarán muy sutil, pero poco crítica. Los autores sagrados, que intentaban instruír a los rudos en la materia religiosa, dejaban a un lado las puramente filosóficas y científicas, que no eran necesarias para adoctrinar a un pueblo incapaz de alcanzarlas. Tal es la sentencia común de los Padres, y el mismo San Agustín concede que, si bien los hagiógrafos conocieron las verdades que él tanto deseaba saber, el Espíritu Santo no los movía a escribirlas, como menos conducentes al fin de sus obras.

Santo Tomás, a pesar de la veneración que sentía por el Doctor de Hipona, enseña que los profetas sólo reciben del Espíritu Santo lo que necesitan comunicar al pueblo rudo, a quien van poco a poco sacando de esa su rudeza.

Exégesis de Santo Tomás

Nuestro Doctor Común dedicó a esta materia hasta diez cuestiones de la *primera parte* de su Suma Teológica, bajo este título: *De la obra de la creación de las criaturas corporales* (q.65-74). Conviene hacerse cargo del criterio del Santo. La creación del mundo es un artículo de la fe católica, cuyo símbolo empieza: *Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.*

El origen del mundo por creación es una verdad que está al alcance de la razón, aunque de hecho nunca los filósofos la alcanzaron; pero la creación en el tiempo es una verdad que sólo por la fe podemos conocer, según el mismo Doctor. Este primer artículo del símbolo se halla expuesto en el capítulo primero del Génesis, que los antiguos doctores de la Iglesia se esforzaron por exponer. Mas este problema del origen de las cosas es también un problema que los filósofos trataron de explicar con las luces de su razón. Finalmente, la constitución del mundo y la naturaleza de sus partes principales, que la Sagrada Escritura menciona, son objeto de estudio por parte de los físicos.

Todos estos elementos reunidos contribuyen a conocer mejor el

[22] *Summa de creaturis* tr.4 q.72 a.2 t.74.

dogma cristiano de la creación y pueden ser necesarios para disipar los errores de los filósofos o herejes contrarios a la fe.

He aquí por qué en Santo Tomás encontramos, con la Sagrada Escritura, que es lo fundamental y lo propio de la teología, cuestiones filosóficas y físicas que el Angélico juzga necesarias para la plena comprensión de las teológicas.

El texto bíblico que Santo Tomás leía era la versión de San Jerónimo, texto *usual* de la Iglesia en su tiempo, como ahora es el texto *oficial* declarado por el Concilio de Trento. Es preciso tener esto presente, pues algunas de las dificultades que el Santo encuentra tienen su origen en la versión latina y desaparecen a la luz del texto original. Cuanto al pensamiento doctrinal de la Sagrada Escritura, ya dejamos dicho que el autor sagrado no intenta enseñar filosofía ni física y sí sólo lo que conduce a Dios.

Cuanto a la forma de expresión, Santo Tomás insiste en una idea que parece tomada de San Juan Crisóstomo: que Moisés se acomodaba a la condición del pueblo israelita, que era extremadamente rudo. Así designa la materia primera bajo los nombres de tierra y agua (q.66 a.1 ad 1). Por la misma razón, Moisés no habla del aire, que no se percibe por los sentidos (q.68 a.3 c). También omite hablar de la creación de los ángeles, para no dar lugar a la idolatría del pueblo rudo (q.67 a.4 c). Habla, en cambio, de las estrellas fijas en el cielo, porque así aparecen a los sentidos y ésa era la creencia del pueblo rudo (q.70 a.1 ad 3).

El texto bíblico había sido comentado por los antiguos Padres, que eran autoridades respetables así en exégesis como en teología. Conforme al lenguaje corriente, eran autoridades auténticas, que, según el uso de la Escuela, debían ser aceptadas o explicadas, nunca rechazadas.

Ya sabemos cómo estas autoridades habían entendido el texto sagrado de diverso modo y cómo juzgaba de sus exposiciones el maestro de Santo Tomás, San Alberto Magno. El Angélico, no pudiendo inclinarse por unos con descrédito de los otros, se contenta con explicar los dichos de ambas partes dentro del sistema de cada una.

Desde el principio de su exposición, tratando del estado de la materia en su formación, empieza diciendo que sobre esto es distinta la exposición de los Padres, pues San Agustín opina que el estado informe de la materia no precedió en tiempo, sino sólo en orden, a la formación de la misma, mientras que otros santos, como San Basilio, San Juan Crisóstomo y San Ambrosio, quieren que esa precedencia haya sido temporal. A la verdad, las sentencias no son tan diferentes como parecen; pues ese estado informe, que San Agustín toma por la carencia de toda forma, los otros lo toman por la carencia de aquella forma que constituye los diferentes cuerpos (q.66 a.1 c).

Lo mismo ocurre en la creación de la luz, el día primero. San Agustín se resiste a admitir que Moisés haya omitido la creación de los ángeles y opina que, habiendo sido creados antes que la tierra, fueron luego formados por la visión del Verbo, la luz increada. Pero los otros santos dan por cierta la omisión de los ángeles y toman la luz del primer día por la luz natural (q.67 a.4 c).

Ultimamente, hablando de la naturaleza de los días genesíacos, expone la sentencia de San Agustín, el cual dice ser los siete días uno solo, distintos sólo por el conocimiento angélico de las cosas co-

nocidas, a saber: de las obras que el Génesis dice haber creado Dios en cada día. Según la sentencia de los otros Padres, los días son distintos por la creación de las diversas cosas, conforme al relato bíblico.

El Angélico termina su exposición de las dos sentencias con estas significativas palabras: "Para no perjudicar a ninguna de las partes, responderemos a las razones de cada una" (q.74 a.2 c).

Como son distintas las sentencias de los Padres en la exposición del texto sagrado, así lo son las opiniones de los filósofos y físicos sobre la concepción del mundo, y, sin atreverse a fallar en cosas obscuras, Santo Tomás las menciona y declara la Escritura en consonancia con ellas.

Es notable el principio de la cuestión 68, artículo 1, sobre si el firmamento fué hecho el día segundo. "Según San Agustín, se han de observar dos cosas en este género de cuestiones: la primera, que se mantenga inconcusa la verdad de la Sagrada Escritura, y la segunda, que, como ésta puede ser diversamente interpretada, nadie se adhiera de tal modo a una interpretación, que, si con eficaces razones se demuestra ser falsa la sentencia que mantiene, persista en ella, exponiendo la Escritura a las burlas de los incrédulos y cerrándoles el camino de la fe" (q.68 a.1 c).

Cuando las cosas no le parecen tan obscuras, ya se atreve a adherirse a una sentencia, como cuando trata de la naturaleza de la luz (q.67 a.2 y 3).

De esta manera el Angélico nos expone la creación de las cosas narradas en el Génesis, con ayuda de los Padres y de los filósofos y físicos. Pero, considerando la multiplicidad de sentencias que le ofrecen los expositores de la Escritura y los investigadores de la naturaleza, se abstiene de fallar en pleitos obscuros, limitándose a mantener la verdad de la Sagrada Escritura, declarándola armonizable con las varias sentencias de los Padres y con muchas de los filósofos. Tal era el oficio de la teología, según la concepción de Santo Tomás.

Exégesis posterior a Santo Tomás

Hay que confesar que cuantos vinieron en pos de Santo Tomás, sean teólogos o expositores de la Escritura, por lo común fueron olvidando su criterio. Las ideas de San Agustín van quedando olvidadas, y las de los otros Padres, como más fundadas en la letra del texto sagrado, cobran más autoridad.

Otra cosa se echa de ver muy digna de nota. Los teólogos no se contentan con enunciar sus conclusiones y alegar las pruebas que tengan para demostrarlas. Llevados de la costumbre de calificar las doctrinas según la nomenclatura introducida en la ciencia teológica, se aventuran también a calificar sus conclusiones exegéticas y a introducir en la teología nuevos dogmas de fe, que los antiguos desconocían. Lamentables *progresos* de la ciencia teológica, que con trabajo será preciso corregir.

No es de estos teólogos el gran comentador del Angélico, Cayetano [23], el cual en su exposición de la Suma sigue llanamente el texto de Santo Tomás, pero no así en su comentario del Génesis. En el

[23] *In S. Scripturam commentarii* (Lugduni).

cual, aunque se deja llevar de la letra de la Escritura, desde el día primero declara que Moisés los ideó para mostrar el orden y la sabiduría que reinan en las obras divinas del universo y para señalar el día séptimo como santo (Gen. 1,5).

Pero otro grave comentador de Santo Tomás y eruditísimo conocedor de la literatura patrística y teológica, Báñez [24], no se nos muestra tan reservado. Empezando por la primera cuestión que Santo Tomás se propone, si el estado informe de la materia precedió en tiempo a su formación, después de varias conclusiones, que sirven para fijar bien el sentido de la cuestión, viene a la conclusión cuarta, que dice: "Es más probable que el estado informe de la tierra precedió en tiempo a su formación". Las pruebas están tomadas de la autoridad y de las razones de los santos, que largamente expone. Pero la autoridad de San Agustín pesa aún mucho ante nuestro teólogo, y en una quinta conclusión declara que su sentencia no es improbable por lo que se refiere a la tierra; pero es más común y más probable por lo que mira al cielo. Distinción ésta fundada en la física de Aristóteles, que declaraba los cielos incorruptibles y de diversa naturaleza que la tierra.

El texto del Génesis, después de afirmar que *al principio creó Dios el cielo y la tierra*, añade que *la tierra estaba confusa y vacía*. Pero esto lo dice de la tierra sola. Esto da origen a la cuestión de si es una la materia del cielo y de la tierra. La primera conclusión de Báñez es que para los teólogos escolásticos les resulta más *útil* la sentencia común de los peripatéticos, que los cielos son incorruptibles. Esta utilidad está en el uso frecuente que los teólogos hacen de semejante tesis en sus argumentaciones. Pero si la cuestión se ha de resolver más por la autoridad de los Padres que por la de los filósofos y prescindiendo de la autoridad de los teólogos escolásticos, nuestro autor no sabe a qué parte inclinarse. Finalmente, mirada la cuestión, no a la luz de las autoridades, sino de los argumentos que una y otra parte alegan, la incorruptibilidad de los cielos le parece *ciertísima*.

Y viene a continuación la cuestión del cielo empíreo, el cielo luminoso, la futura morada del hombre glorificado, y en el que Dios despliega su magnificencia para honra de sus elegidos. Santo Tomás dice que su existencia se apoya en las autoridades de Estrabón y de Beda y también en la de San Basilio, cuyos argumentos no son muy eficaces. Pero una razón más *conveniente* se puede tomar de la condición de los cuerpos glorificados, los cuales piden que desde el principio se les haya preparado una morada apropiada. Sobre esto establece Báñez su primera conclusión, afirmando la existencia del cielo empíreo y apoyándola en la Escritura, en los Santos Padres y en la razón. A esta conclusión siguen otras tres, que afirman que el tal cielo empíreo es de verdad creado, inmóvil y creado junto con la materia informe. Sin embargo, aunque es de fe que el cielo fué creado, no *ab aeterno*, sino al principio del tiempo, no lo es que de verdad exista ese cielo empíreo.

Alabemos aquí la prudencia de nuestro teólogo al exponer el texto de Santo Tomás con el mismo criterio sobre los oficios de la teología, que debe aportar todos los elementos para la declara-

[24] *Comm. in I Partem Sctl. Thomae* (Salmanticae 1588).

ción de este capítulo de la Escritura, en el que se contiene el primer artículo del símbolo, la creación de todas las cosas por Dios, y luego el modo de esa creación. La dificultad está en este último punto, que viene a resumirse en el artículo 2 de la cuestión 74: si los días de la creación son uno solo. Aquí Santo Tomás, por última vez, recuerda la doble sentencia de los Padres.

A ésta se atiene Báñez, que dice: "Se duda principalmente cuál de estas sentencias se ha de abrazar como más verosímil y más conforme al contexto de la Sagrada Escritura". Y después de alegar hasta diez razones en favor de la sentencia de San Agustín, que afirma la creación simultánea y, por tanto, que todos los días son uno solo, prosigue diciendo: "La solución de esta dificultad es dificilísima y preocupó mucho a los Santos Padres. A mí me parece que es una de aquellas cuestiones de las que dice San Agustín que piden más diligencia en investigar que temeridad en afirmar. Toda la dicultad está en la inteligencia del Génesis 1,1-2,4, sobre la cual tan diferentes fueran las sentencias de los Padres. Los doctores modernos se inclinan por una u otra sentencia, no sin grave censura de la contraria. Ni falta un tercer grupo que, siguiendo a Santo Tomás, no se atreven, en cuestión tan grave y difícil, a adherirse a una sentencia con desdoro de la otra".

Después de un largo comentario en que Báñez ha dicho tantas cosas comentando el texto de Santo Tomás y exponiendo los pareceres de tantos teólogos, filósofos y físicos, se siente obligado, por su oficio de profesor, a escoger entre tantas sentencias la que le parezca más verosímil, para que sus alumnos no queden vacilantes y sin saber a qué atenerse. Y primeramente, los seis días del Génesis son para él días propiamente naturales y distintos, en los que Dios hizo toda esta máquina del universo.

Esto lo tenía por probabilísimo y más conforme al texto de la Escritura, a la exposición de los Padres y al común modo de concebir de la Iglesia. La primera y universal razón es que en la declaración de la Escritura se ha de seguir aquel sentido que con más propiedad explica sus palabras, siempre que no haya razones en contra. Muchos argumentos particulares confirman la justa aplicación de esta regla.

A pesar de esto, la autoridad de San Agustín le obliga a declarar muy osados a los modernos que condenan con grave censura la sentencia contraria sostenida por el Santo, que él, sin embargo, declara difícil de admitir. ¿Cómo concebir que Moisés, hablando a un pueblo rudo, se metiera en tantas sutilezas sobre el conocimiento angélico?

La sentencia de Cayetano y la de su maestro Cano, que en parte se inclinan por San Agustín, tampoco le parecen razonables. Y después de transcribir las palabras de San Agustín, que aconsejan no adherirse demasiado temerariamente a una exposición de la Escritura en los pasajes obscuros, se lamenta de que en éste se dé demasiada autoridad a los filósofos, que son los que engendran mayor dificultad. Por su parte, él partirá del principio de que, en la creación del mundo, Dios quiso hacer ostentación de su poder, a fin de traer los hombres al culto de su Hacedor.

Sobre estos dos principios nos ofrece una exposición del Génesis, que sigue, en cuanto puede, la letra del texto inspirado. Y termina: "A la verdad, no veo por qué razón, entre tanta multitud de pareceres, no se ha de poder admitir como muy probable esta exposición, que cuenta a su favor el apoyo de los Padres". Y estos Padres son aquellos que se dejan guiar de la letra escrituraria.

El Doctor Eximio [25] dedica también un largo comentario a la obra de los seis días, y en él vemos asentada la misma tendencia que acabamos de notar en Báñez. Para Suárez es sentencia cierta la existencia del cielo empíreo; y a Cayetano, que asegura no hallarse mención de tal cielo en ningún pasaje de la Sagrada Escritura, le dedica una larga refutación. Según él, "es verdad comúnmente recibida en la Iglesia, y totalmente cierta, que, fuera de los otros cielos móviles, existe un cielo inmóvil, más noble que los demás, lucidísima y hermosísima morada de los bienaventurados, que se llama cielo empíreo". Y pretende probarlo con abundantes testimonios de la Escritura, de los Padres y con razones teológicas. Dos largos capítulos dedica a discutir el conocimiento matutino y vespertino de los ángeles, que San Agustín tomó como fundamento para definir su sentir sobre la naturaleza de los días genesíacos. "Salva la reverencia debida al santísimo Padre—concluye—, estoy persuadido que su sentencia no se ajusta al sentido literal, y que el texto del Génesis, tomado a la letra, trata de días naturales, medidos por las revoluciones del primer móvil".

Tal es, según él, el parecer de los Padres y el que principalmente siguen los doctores escolásticos, aunque, por la autoridad de San Agustín, se expresan con más moderación y modestia. Y sin duda por el mismo respeto hacia el Doctor hiponense, en el capítulo 12 la emprende con Cayetano y con Melchor Cano, que, según dejamos dicho atrás, se inclinaban por la sentencia de San Agustín. En su argumentación escrituraria, Suárez insiste siempre en el sentido obvio del texto, que no admite ninguna metáfora ni expresión que no deba tomarse en sentido propio (XII 7).

El mismo modo de hablar emplea Juan de Santo Tomás [26]. No obstante declarar que la sentencia de San Agustín sobre los días genesíacos no carece de probabilidad, a causa de autoridad de tan gran Doctor, tiene por intolerable inconveniente que en el principio de un libro histórico, cual es el Génesis, empiece el autor con metáforas y alegorías tan extrañas a nuestro común modo de hablar (q.74 a.7). Es, pues, necesario atenerse al sentido obvio del texto sagrado, como hicieron los Padres antiguos, a quienes siguen los doctores modernos.

El docto Petau [27], en su *Theologica dogmata,* dedica un largo estudio a la obra de los seis días, compuesto, como el resto de la obra, a base de la literatura patrística. De este estudio queremos sacar algunas ideas fundamentales sobre la exégesis de Gen. 1,1-2,4. Ante todo se levanta contra el alegorismo, que, empezando en Filón, sigue luego por los Padres alejandrinos, etc. Es falsa y hasta peligrosa la sentencia de algunos, que no quieren ver en el relato mosaico nada grosero, corpóreo, y sí sólo lo suprasensible e inteligible. Muy otro fué el propósito de Moisés. Escribiendo para un pueblo inculto, le cuenta en estilo llano la historia de los orígenes de las cosas visibles (proemio, p.147s). Cayetano había dicho en su comentario del Génesis que la palabra *bará, creavit,* no significa, gramaticalmente tomada,

[25] *Opera omnia* t.3 (París 1898).
[26] *Cursus theologicus* t.2 (París 1883).
[27] *Dogmata theologica* t.4 (París 1866).

la creación *ex nihilo*, y que tal sentido hay que deducirlo de la naturaleza de la acción divina. Esta misma idea la expone muy extensamente Petau, y es, sin duda, una prueba más de la condescendencia de Moisés con la rudeza de su pueblo (p.151). Suárez trata de imponernos como cosa cierta que el mundo fué creado en día de domingo. Procede esta sentencia tan extraña de leer Gen. 1,1, ligado a Gen. 1,3. Una falta manifiesta de análisis gramatical. Petau no incurre en este error. Inspirándose en algunos Padres griegos, entiende el versículo 1 como suma de todo lo que sigue, y que luego va el autor explicando por partes (p.162s).

El punto álgido de este capítulo se halla en la naturaleza de los días, y en esto la sentencia de Petau es la misma de los autores que hasta ahora venimos examinando. Nada de alegorismos; historia llana y sencilla; por consiguiente, son días históricos, naturales, en los que Dios distingue la obra de la creación. Es la sentencia de muchos antiguos contra el alegorismo de otros (p.171).

Esta es también la sentencia de dos insignes expositores de la Sagrada Escritura del siglo XVIII, D. Calmet [28] y Cornelio a Lápide [29].

Dice el primero, sobre el problema de la creación sucesiva o simultánea, que esta postrera sentencia ya nadie, entre los intérpretes de la Escritura, la sostiene (Gen. 2,2). El segundo de los mencionados expositores ni siquiera discute el asunto en el cuerpo de su comentario; sólo al exponer los cánones a seguir en la exposición del Pentateuco señala en primer lugar que Moisés se propone narrarnos la historia del mundo, y así es manifiesto que su narración no es simbólica, ni alegórica, ni mística, sino histórica, sencilla y llana. Tal será la regla de todos los Padres y de la Iglesia contra el alegorismo de Orígenes, que, al decir de San Jerónimo, hizo de las creaciones de su ingenio misterios de la Iglesia. Todavía añade en el segundo canon que la filosofía y la física se han de ajustar a la Sagrada Escritura y a la palabra de Dios, según la sentencia de San Agustín (t.1 p.28). Pero no se ha de atormentar el texto sagrado para ajustarlo a las sentencias de los filósofos ni al dictamen de la naturaleza [30].

II. La lucha entre la Biblia y la ciencia

De esta manera vemos cómo la autoridad de la letra acaba por prevalecer, olvidada la sentencia que parecía pedir la razón, según expresión de San Alberto Magno. Y la interpretación literal, histórica, vino a ser sentencia común.

Pero con el siglo XIX comienzan a desarrollarse las ciencias cosmogónicas y geológicas, y cada día aparece más aguda la oposición entre la Ciencia y la Biblia. La primera, siguiendo sus métodos de observación, va determinando cada vez con más precisión la lenta formación de la corteza terrestre y poniendo en claro que infinidad de especies animales y vegetales han vivido y desaparecido durante

[28] *Commentarium litterale in singulos tum V. tum N. Testamenti libros* t.1 (Venetiis 1730).
[29] *Commentarii in S. Scripturam* t.1 (París 1881).
[30] VIGOUROUX, *Mélanges bibliques. La cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Eglise* (París 1882).

las largas épocas geológicas. Esto aparecía en abierta contradicción con la creación del mundo en seis días naturales y hasta con la creación en un solo día.

La incredulidad de muchos científicos se aprovechaba de esta oposición para convencer a la Biblia de error, y con la Biblia la fe de la Iglesia.

Fué éste un momento crítico para muchas almas, que ni se resolvían a sacrificar sus convicciones científicas en aras de la fe ni a renunciar a ésta por amor de la ciencia. Los apologistas se dieron a excogitar soluciones a este problema, y fueron muchas las que aparecieron en el campo de la exégesis. La que más boga adquirió fué la exposición concordista, que hallaba en el relato genesíaco una prueba eficacísima de la revelación divina de Moisés sobre la formación del mundo según lo iba describiendo la ciencia moderna.

Los días del Génesis no serían días naturales, sino períodos de incalculable duración, en los cuales se iría realizando la obra divina, obedeciendo al mandato del Omnipotente. Así se pretendía mantener el sentido literal e histórico del primer capítulo del Génesis. La redacción del decreto de la Pontificia Comisión Bíblica del 30 de junio de 1909 sobre la historicidad de Gen. 1-3 está inspirada en esta teoría, sin que los autores del decreto quieran hacerla suya. Era muy difícil a los teólogos y exegetas deshacerse de sus hábitos intelectuales y desandar el camino recorrido durante tantas generaciones.

El Sumo Pontífice León XIII, en su encíclica *Providentissimus Deus*, publicada en 1893, vino a reprobar las tendencias concordistas al enseñar, según la doctrina explícita de los Padres, no ser intención de la Sagrada Escritura enseñar la naturaleza íntima de las cosas sensibles, de las cuales hablan los autores sagrados siguiendo las apariencias o según las concepciones y modos de hablar de la época.

Con esto el Papa desligaba la causa de la Biblia de la causa de la Ciencia, manteniendo la primera dentro del terreno religioso y dejando a la otra el campo de la investigación científica.

Esto les parecía a algunos apologistas que no se aplicaba al capítulo 1 de la Biblia, el cual sería una excepción de la regla. Pero era evidente que tanto el Papa como los Padres por él invocados hablaban precisamente de este capítulo, que era el objeto de sus investigaciones.

La exégesis histórica

Al fin, la verdad se fué abriendo camino entre la multitud de los que combatían por una u otra sentencia. La exégesis católica hubo de desentenderse tanto de las concepciones de los antiguos, elevadas a conclusiones exegéticas, como de los conatos de hacer de Moisés un precursor de los sabios modernos, para atenerse a los principios propuestos por León XIII, como legítimo intérprete de la tradición patrística y teológica.

Ni es de maravillar que el Sumo Pontífice, que en su encíclica *Providentissimus Deus*, queriendo encauzar los estudios bíblicos, proponía a Santo Tomás como el mejor guía para lograr su objetivo, acudiese también a él para formular con precisión los principios directivos de la exégesis católica. Por esto, tampoco es de maravillar que hayan sido los discípulos de Santo Tomás los que mejor prepa-

raron el camino a la encíclica y los que mejor supieron reducirla a la práctica. El cardenal Fr. Ceferino González, en su obra *La Biblia y la Ciencia*, hizo lo primero [31]; lo segundo lo comenzaba a realizar el P. Lagrange, fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén y de la *Revue Biblique*, que han marchado a la cabeza del progreso de la exégesis católica.

En lo que toca al problema que nos ocupa, el principio de solución estuvo en aplicarle el método histórico. Moisés, o quien sea el autor de esta primera página bíblica, era un profeta que escribía para instrucción de su pueblo en las nociones fundamentales de la religión. Los profetas, dice Santo Tomás, son adoctrinados por Dios, que no les comunica sino aquella porción de la verdad que el pueblo es capaz de recibir en cada momento. Y el pueblo hebreo era un pueblo rudo, según el sentir de los Padres, e indócil a las enseñanzas divinas, según nos lo testifica la historia mosaica. En este primer capítulo del Génesis podemos hallar claramente enseñada la creación del mundo por Dios al principio del tiempo; la omnipotencia y la sabiduría de Dios, reflejadas en la creación; la fecundidad de los animales y la fertilidad de la tierra, en que está la principal riqueza del hombre, como beneficios de Dios; los astros, creados para utilidad del hombre, éste creado a imagen de Dios, para que en nombre suyo ejerza su dominio sobre la tierra entera. Todo esto contribuía a corregir los errores gentiles, de que Israel se dejaba arrastrar tan fácilmente, e imprimía en el ánimo del pueblo escogido las nociones fundamentales de la religión. Y esto superaba en valor a todas las filosofías antiguas y a las ciencias modernas.

Pero esta doctrina había que proponérsela al pueblo de modo apropiado. Para ello Moisés considera el conjunto del universo y lo divide en ocho secciones, tres que son de separación de las cosas y cinco de ornato. Y estas ocho obras las distribuye en seis días, en que Dios con sola su palabra omnipotente realiza esas obras, desde la producción de la luz y su separación de las tinieblas hasta la creación del hombre en los dos sexos, varón y hembra, a quienes bendice y entrega el dominio de la tierra y de cuanto la puebla. Acabada su obra el día sexto, Dios descansa, bendiciendo y santificando el séptimo. Con esto Israel tiene de Dios el ejemplo que debe seguir en el ordenamiento de su vida, la semana.

Para describir cada una de las obras divinas, Moisés se atiene, como dice León XIII, siguiendo a Santo Tomás, a las apariencias de las cosas y a la interpretación que de esas apariencias daban los *sabios* antiguos, pero sin hacer suyas esas concepciones, sólo utilizándolas para describir el conjunto de la obra divina y dar forma pedagógica, catequística, si se quiere, a la primera enseñanza de la Biblia.

Conforme a estos principios. Gen. 1.1 expresa en resumen la obra divina y el dogma fundamental de la fe hebraica y cristiana, dogma que se repite infinitas veces en la Biblia. En Gen. 1,2 se nos describe el estado informe de la tierra en sus orígenes, según la concepción común de la antigüedad. La tierra era al principio un caos, decían los antiguos; mas a esto añade el autor sagrado que sobre ese caos se cernía el espíritu de Dios para sacar de él toda la hermosura del

[31] P. Alberto Colunga, *El autor de la Biblia y la ciencia:* «La Ciencia Tomista», 43 (1931)

mundo. Dios crea primero la luz material, que cada día vemos preceder a la aparición del sol. Y luego, en el día cuarto, coloca en el cielo el sol, la luna y las estrellas. Y este cielo, llamado firmamento, es sólido, como que ha de sostener las aguas superiores, que, según nos repite el Salmista, están encima de los cielos (Ps. 148,4).

En todo, Moisés se amolda a las concepciones caldeas, sin querer hacerlas pasar como verdades científicas, y menos como verdades de fe.

En cambio, al hablar de los astros, nos inculca que son obra de Dios, el cual los creó para servicio del hombre. Por lo cual no debe éste rebajarse a darles culto, pues no son dioses, sino hechuras de Dios. Asimismo muestra cómo no sólo el origen primero de las plantas y de los animales es obra de Dios, sino que también la fecundidad de unas y otros es efecto de la bendición divina, para que a Dios, y no a Baal, o Astarté, o a otras divinidades, se haya de atribuir la fertilidad de la tierra y la fecundidad de los animales, que constituye la principal riqueza humana.

Así, el capítulo 1 del Génesis, que el concordismo pretendía hacer un capítulo de cosmogonía, geología y paleontología mosaicas, se convierte sencillamente en el primer capítulo del catecismo hebreo y cristiano. Con esto aliviaremos la exposición de nuestro texto de todo el cúmulo de filosofía y de ciencia con que se le venía recargando. Y en esto y en poner más de relieve la enseñanza religiosa adaptada al pueblo israelita consiste el progreso que los tiempos modernos han aportado a la exégesis de este capítulo.

Los larguísimos y fatigosos comentarios de los expositores antiguos quedan reducidos a pocas páginas, sencillas y claras, que nos dan a conocer el contenido doctrinal del libro sagrado y nos explican la razón de su forma literaria.

Gen. 1,1-2,4.—Según estos principios, como hemos dicho ya, la frase de Gen. 1,1: *Al principio creó Dios los cielos y la tierra,* expresa, en resumen, toda la obra divina y el dogma fundamental de la fe hebraica y cristiana, dogma que se lee infinitas veces en la Biblia. Basta recordar las palabras que con frecuencia se repiten en la liturgia, tomadas del salmo 124,8: *Nuestra ayuda está en el nombre de Yavé, que hizo el cielo y la tierra.* Esta expresión casi viene a ser como la definición que dan los autores sagrados del Dios de Israel, sobre todo cuando quieren contraponerle a los dioses de las naciones, que son incapaces de nada.

El principio, sobre el que tanto han sutilizado los antiguos expositores, significa el principio de la creación, de la obra divina, que será también el principio del tiempo. Es el punto que marca la separación entre el tiempo y la eternidad de Dios, que en Prov. 8,22ss, se designa por *antes de las obras de Dios, antes que la tierra existiese, antes que los abismos fueran creados,* etc., y más sencillamente, según la palabra del Salvador en Io. 17,24, *antes de la creación del mundo.*

La palabra hebrea que corresponde al verbo *creó,* sin duda que no expresa explícitamente la creación de la nada, pero sí una acción de la omnipotencia de Dios, como los prodigios realizados al sacar a Israel de Egipto (Ex. 34,10). De igual modo, Isaías nos cuenta como una creación la prodigiosa restauración de Israel después del cautiverio (40,26) y asimismo la protección divina que rodeará a Israel en

los días mesiánicos (4,5). Pero en 2 Mac. 7,28, el autor sagrado pone en boca de la heroica madre de los siete mártires estas palabras, dirigidas al más joven de sus hijos: *Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra y a todas las cosas que en ellos hay, y que pienses que* DE NADA LOS HIZO *Dios, lo mismo que al linaje humano.* En el tiempo en que este libro se escribió, la época helenística, el progreso doctrinal, bajo la acción iluminada de los profetas, había llegado quizá a donde no alcanzaron los genios de la filosofía, a explicitar la producción total de todas las cosas por Dios en la creación *de la nada,* no como materia, que esto sería absurdo, sino como negación formal de toda materia preyacente, que Dios hubiera utilizado para producir el mundo.

El nombre de Dios es en hebreo *Elohim,* que emplea el código sacerdotal, a quien los críticos atribuyen este primer capítulo de la Biblia, hasta que en Ex. 6,30, Moisés oye de Dios estas palabras: *Yo soy Yavé, que me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como* EL-SADDAI, *Dios omnipotente; pero mi nombre,* YAVÉ, *no se lo revelé.*

Los cielos y la tierra es la expresión del universo todo, sin exceptuar nada, porque nada existe que, según la fe de los hebreos, no tenga su origen de Dios. En otros pasajes de la Biblia se explica más el contenido de estos dos vocablos. Y así dice Nehemías: *Tú solo, Yavé, hiciste el cielo y el cielo del cielo, y todo su ejército de estrellas, la tierra y cuantas cosas en ella hay, el mar y cuanto en él existe* (9,6). Y San Pablo en la Epístola a los Colosenses: *Porque en El* (Cristo) *fueron creadas todas las cosas que hay en el cielo y en la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades: todo por El y en El fué creado* (1,16).

Estas últimas palabras del Apóstol nos llevan a otra idea que en Gen. 1,1, no aparece, pero que está muy explícita en los libros sapienciales. A semejanza de un artífice que produce sus obras guiándose por la idea que antes de comenzar su labor ha concebido y que le acompaña en su labor, quedando luego expresada en la obra misma, así Dios desde antes de la creación posee la Sabiduría, que es el plan del mundo entero, y conforme a este plan y guiándose de él, va ejecutando sus obras, en las cuales queda luego expresada esa Sabiduría (Prov. 8,22ss).

El Nuevo Testamento nos viene a revelar que esa Sabiduría, imagen del mundo creado y antes que eso imagen del mismo Dios, Padre ingénito, es personal, la persona del Hijo, que luego apareció encarnada en Jesucristo. Por esto, después de San Pablo, dice San Juan que, *mediante el Verbo, todas las cosas fueron hechas por Dios, y que este Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros* (Io. 1,3.14).

El contenido de este primer versículo de la Biblia supera en profundidad y sabiduría a cuanto los más sabios filósofos de la antigüedad nos han dejado. Pero semejantes verdades no las recibió Moisés del ambiente en que vivía, ni seguramente las averiguó por su discurso, con no exceder de suyo las fuerzas de la inteligencia humana, sino que las llegó a conocer por la revelación divina.

VERS. 2: *La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo; pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.*

Con esto comienza a describir el proceso de la obra creadora. Tres son los elementos de esta descripción, expresados con palabras hebreas difíciles de traducir. La primera, *Tohu,* es, según Deut. 32,10 y Ps. 106,40, el desierto, donde la movilidad del suelo arenoso y la monotonía del paisaje son causa de fácil extravío. La segunda, *Bohu,* en Is. 34,11 y Ier. 4,23, se dice de las ciudades devastadas, que han venido a ser morada de alimañas. Ambos términos, aplicados a la masa primitiva de la materia, vienen a expresar la carencia de toda distinción en aquellos elementos y la privación de moradores. A esto se añade la carencia de luz, que es el primer elemento de belleza y de vida en el mundo. Era aquello el abismo tenebroso. Todos estos elementos son comunes a la tradición cosmogónica fenicia, babilónica, egipcia y griega. Pero el autor añade ahora un elemento suyo, que debe a la revelación: *El espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.* Que no hemos de tomar por la persona del Espíritu Santo, a lo menos en su sentido histórico, sino por el aliento poderoso de Dios, que va a sacar de aquella masa informe toda la hermosura del cosmos. Así se dice en Judit (16,17): *A ti rinde homenaje toda criatura, porque dijiste, y las cosas fueron hechas; enviaste tu espíritu, y fueron creadas, y no hay nada que resista a tu voz.* Hermosamente dice Santo Tomás que el espíritu de Dios es el espíritu genial del soberano artista, que se inclina sobre la materia informe para sacar de ella una obra maestra, que predique su sabiduría, su poder y su gloria (p.1 q.66 a.1 ad 2).

VERS. 3-5: Después de este preámbulo comienza la obra de Dios por la creación de la luz. Dijo Dios: *Haya luz, y hubo luz. Y vió Dios ser buena la luz y la separó de las tinieblas. Y a la luz llamó día, y a las tinieblas llamó noche. Y hubo tarde y mañana, día primero.*

Notemos ante todo la simetría de este relato, que se repetirá en las demás obras divinas. Los antiguos expositores hallaban grave dificultad en la creación de luz antes de los astros, que no serán creados hasta el día cuarto. Y los enemigos de la fe encontraban aquí materia para sus impugnaciones. Es de admirar la manera de representarnos la omnipotencia divina, de la que se dice en el Salmo: *Porque El habló, y las cosas fueron hechas; mandó, y fueron creadas* (33,9; 148,5).

Para hacernos cargo de la descripción de la creación de la luz fijémonos en este fenómeno. Mucho antes de salir el sol percibimos la luz de la aurora, como, después de ponerse, la del crepúsculo. Nosotros sabemos que esta luz procede del sol, que, en virtud de la refracción de sus rayos en la atmósfera, adelanta y retrasa su claridad. Pero los antiguos ignoraban esta explicación, y así, fijándose en la apariencia, suponían esta luz independiente del sol y que ella era la causa del día, así como su ausencia lo era de la noche. A ello era debido también la claridad del día en los días nublados, en que no se deja ver el sol, el cual sólo es causa de las particulares condiciones de los días, más o menos claros, más o menos calientes, etc. (1 q.70 a.2 ad 3). Con esto quedan claramente resueltas las dificultades, de otro modo insuperables, de esta creación de la luz. El autor sagrado, como los *sabios* de su época y de las posteriores, se acomoda a las apariencias, sin dar su juicio sobre la realidad de las mismas y mirando sólo a expresar el origen divino de la luz. Así comienza el día primero con la aparición de la luz, que sigue su curso hasta el atardecer y termina al fin de la noche con la aparición de la nueva luz.

VERS. 6-8: *Y dijo Dios: "Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras". Y fué así. E hizo Dios el firmamento, separando aguas de aguas, las que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento. Y vió Dios que era bueno. Llamó Dios al firmamento cielo. Y hubo tarde y mañana, día segundo.*

La descripción de la obra del segundo día resulta más fácil de entender. Es bien sabido que hasta hombres tan perspicaces como Aristóteles tenían el firmamento como algo que respondía a su nombre, algo firme, como una bóveda sólida en que están fijos los astros. Pues esa bóveda levanta Dios en medio de las aguas, produciendo una separación y quedando unas aguas abajo, otras arriba. Estas son las aguas *que están sobre los cielos,* de que nos habla el Salmista (104,3; 148,3).

¿De dónde les pudo venir a los antiguos *sabios* de Caldea esta concepción de las aguas superiores? Creemos que de las lluvias torrenciales y prolongadas, que no parecía poder explicarse con las nubes. Así, en el relato del diluvio se dice en una parte que llovió Yavé cuarenta días y cuarenta noches (7,4; 12,17); pero en otra que se abrieron las cataratas del cielo (7,11; 8,2), es decir, las compuertas por las que se precipitaron sobre la tierra las aguas superiores.

Teniendo en cuenta esta concepción del cielo, que no era exclusiva de los hebreos, sino de toda la antigüedad, es fácil entender la descripción de la obra del segundo día tal como el autor nos la presenta.

VERS. 9-10: *Dijo luego Dios: "Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos y aparezca lo seco". Y así se hizo. Y se juntaron las aguas de debajo de los cielos en sus lugares y apareció lo seco. Y a lo seco llamó Dios tierra, y a la reunión de las aguas, mares. Y vió Dios ser bueno.*

Es la obra primera del tercer día, que tiene dos. Para los antiguos expositores tenía esta obra no poca dificultad, pues suponiendo las aguas extendidas por encima de la tierra, al reunirse todas en una parte de ella para dejar la otra en seco, por necesidad habían de subir y perder el equilibrio, tendiendo a ocupar el mismo lugar de antes. No ofrece esto dificultad para nosotros, que sabemos cómo la elevación de los montes y la formación de los valles submarinos dió espacio para las aguas.

El autor sagrado apoya su descripción, al parecer, en la concepción de los caldeos, según la cual la tierra flotaba sobre las aguas, y éstas, además de formar el grande abismo subterráneo, rodeaban la tierra entera.

¿De dónde pudo venir esta idea a los sabios de Babilonia? Sin duda de los manantiales de fuentes y ríos que brotan de la tierra, y que ellos explicaban por la existencia de las aguas inferiores, sobre las que la tierra era sustentada. Eran estas aguas el *abismo* cuyas fuentes se rompieron también para producir el diluvio (Gen. 7,11). En el Deuteronomio (5,8) se prohibe hacer *imágenes de cosa que esté arriba, en los cielos, ni abajo, sobre la tierra, ni de cuanto hay en las aguas debajo de ésta.* El salmo 136,6 invita a alabar a Yavé, *que afirmó la tierra sobre las aguas.* Y en el 24,2 se dice que Yavé *fundó la tierra sobre los mares, y sobre las olas la estableció.*

Con esto queda completa la obra de distinción. Ahora va a comenzar la de ornato.

VERS. 11-13: *Dijo luego Dios: "Haga brotar la tierra hierba verde, hierba con semilla, y árboles frutales, cada una según su especie y con su simiente, sobre la tierra". Y fué así. Y produjo la tierra hierba verde, hierba con semilla y árboles de fruto con semilla cada uno. Y vió Dios ser bueno. Y hubo tarde y mañana, día tercero.*

La antigüedad gentílica, que bajo infinitas formas rendía culto a la naturaleza, había divinizado la fertilidad de la tierra, adorándola bajo diversos nombres. Como que la vida del hombre pende de la tierra, que le alimenta a él y a sus ganados. El autor sagrado insiste en afirmar que todo esto procede del Dios que creó el cielo y la tierra. Más adelante, enumerando las bendiciones de Dios al que observa su ley, dará a ésta un lugar señalado (Lev. 26,4s.10; Deut. 28,8.12). Lo contrario sucederá si abandonara la alianza de Dios. Isaías resume este pensamiento en estas breves palabras: *Si vosotros queréis, si sois dóciles, comeréis los bienes de la tierra; si no queréis y os rebeláis, seréis devorados por la espada* (1,19).

El reino vegetal está dividido en tres categorías, no conforme a ningún principio científico, sino según la observación vulgar y la inmediata utilidad del hombre. Estas categorías son: la hierba, que espontáneamente brota de la tierra y sirve de pasto a los ganados; la hierba con semilla, que el hombre siembra para su alimento, y los árboles frutales.

VERS. 14-19: *Dijo luego Dios: "Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche y servir de señales a estaciones, días y años, y luzcan en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra". Y fué así. Hizo Dios los dos grandes luminares, el mayor para presidir el día y el menor para presidir la noche, y las estrellas. Y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra y presidir el día y la noche y separar la luz de las tinieblas. Y vió Dios ser bueno. Y hubo tarde y mañana, día cuarto.*

Los astros son el ornamento del cielo. El Eclesiástico (43,1-11) nos ofrece un hermoso comentario de la obra del cuarto día, al cual remitimos al lector.

La descripción responde a la antigua concepción del cielo. Pero, sabiendo que para los pueblos gentiles, y más para los caldeos, los astros eran dioses, insiste el autor en señalar los oficios útiles de los astros para el hombre. Ellos iluminan el día y la noche y con esto presiden la vida de la tierra, siendo además la base del calendario, tanto religioso como agrícola y civil.

El Deuteronomio nos ofrece un comentario magnífico del aspecto religioso de esta obra divina. *Mirad bien,* dice Moisés a los hebreos, *no sea que alzando los ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes adorándolos y dándoles culto, porque es Yavé, tu Dios, quien se los ha dado a todos los pueblos que hay bajo los cielos* (4,19). Y que estas advertencias no eran excusadas, nos lo demuestran Ier. 19,13 y Soph. 1,5, al decirnos que sobre sus terrados los moradores de Jerusalén se postraban adorando a la milicia del cielo. En cambio, Job protesta de su fidelidad a Dios, pues jamás le ocurrió que, mirando al sol cuando brilla y a la luna al caminar resplandeciente, se haya engañado en secreto su corazón y mandádole con la mano un beso de su boca, lo que es gra-

visimo delito; pues habría negado a Dios, que está en lo alto (31,26-28).

VERS. 20-23: *Dijo luego Dios: "Hiervan de animales las aguas y vuelen sobre la tierra aves debajo del firmamento de los cielos". Y así fué. Y creó Dios los grandes monstruos del agua y todos los animales que bullen en ella, según su especie, y todas las aves aladas según su especie. Y vió Dios ser bueno, y los bendijo, diciendo: "Procread, y multiplicaos, y henchid las aguas del mar, y multipliquense sobre la tierra las aves". Y hubo tarde y mañana, día quinto.*

La razón de juntar en la obra de este día los animales que viven en el agua y los que vuelan por el aire era obvia aun para los antiguos. Como las plantas, se dividen también en tres grupos estos animales: los grandes monstruos del agua, de que nos hablan Job (7,12; 40,10.28) y el Salmista (104,25s; 148,7), que no son los cetáceos, desconocidos en el Mediterráneo, sino el hipopótamo y el cocodrilo, que abundaban en el Nilo. Después vienen los otros animales acuáticos y las aves. Por la misma razón que había concedido a las plantas la virtud de germinar y dar fruto, otorga a los animales la fecundidad para que se multipliquen. Toda fecundidad viene de Dios (cf. Deut. 7,13s; 28,4.11; 30,9).

VERS. 24-25: *Dijo luego Dios: "Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie". Y así fué. Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según se especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vió Dios ser bueno.*

Esta es la obra primera del sexto día, que, como el tercero, tiene también dos. Los animales terrestres, que viven de la tierra y sobre la tierra, son fórmados también de la tierra. La cosa es bien natural. No los bendice porque, sin duda, el autor sagrado los cree comprendidos en la bendición de la obra del día quinto. Como en los otros días, tenemos aquí tres grupos: las fieras salvajes, entonces más abundantes que ahora (2 Reg. 17,25); los ganados, que el hombre cuida y que constituyen una gran riqueza para él (Gen. 12,16), y los reptiles. Y llegamos a la última obra de Dios.

VERS. 26-28: *Dijo entonces Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, y sobre las bestias de la tierra, y sobre cuantos animales se mueven en ella". Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y los creó macho y hembra. Y los bendijo, diciendo: "Procread, y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, y sobre los ganados, y sobre cuanto vive y se mueve en la tierra."*

Es la segunda obra del día sexto y el remate de las obras divinas. Por el modo de narrarla entendemos la grandeza de esta obra. El autor sagrado parece indicar que Dios entra en consejo consigo mismo y, después de honda deliberación, resuelve crear al hombre. Pero no como a los demás animales, sino a su imagen y semejanza. Quiere que el hombre sea una perfecta imagen de El, supremo hacedor y soberano del mundo, para que en nombre suyo, y como su vicario, ejerza sobre las demás criaturas inferiores su autoridad y soberanía. El salmo 8 nos ofrece un admirable comentario de este pasaje:

¡Oh Yavé, Señor nuestro,
cuán magnífico es tu nombre
en toda la tierra!
¡Cómo cantan los altos cielos tu majestad!
Las bocas mismas de los niños, de los que maman,
son ya fuerte argumento contra tus adversarios,
para reducir al silencio al enemigo y al perseguidor.
Cuando contemplo los cielos, obra de tus manos;
la luna y las estrellas, que tú has establecido:
¿qué es el hombre para que de él te acuerdes,
ni el hijo del hombre para que te cuides de él?
Le has hecho poco menor que Dios,
le has coronado de gloria y de honor.
Le diste el señorío sobre las obras de tus manos,
todo lo has puesto debajo de sus pies:
las ovejas, los bueyes, todo juntamente
y todas las bestias del campo;
las aves del cielo, los peces del mar,
todo cuanto corre por los senderos del mar.
¡Oh Yavé, Señor nuestro,
cuán magnífico es tu nombre
en toda la tierra!

Por esta dignidad que Dios concedió al hombre, dice a Noé después del diluvio que de las mismas bestias reclamará la sangre del hombre, lo mismo que de mano del varón que derramase la sangre de su prójimo, porque el hombre ha sido creado a imagen de Dios (9,1-6). Estas mismas ideas pondera el Eclesiástico en 17,1-8. Sabido es que este dominio sobre las criaturas compete al hombre por su inteligencia, que viene a ser la raíz de la semejanza del hombre con Dios.

VERS. 29-31: Y para excluir en su obra *la lucha por la vida* y para significar que el Dios de la paz creó todas las cosas en ella, dice a los primeros hombres: *"Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles que producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento. También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven, les doy por comida cuanto de verde hierba la tierra produce". Y así fué. Y vió Dios ser muy bueno cuanto había hecho. Y hubo tarde y mañana, día sexto.*

Con esto quedó completa la obra divina.

GEN. 2,1-4: El autor sagrado nos representa a Dios realizando con su palabra omnipotente, en el espacio de seis días, ocho tareas, y con ellas acabando la obra admirable del mundo, que sin cesar pregona su gloria. Rematada la obra, añade que *Dios descansó, el día séptimo, de cuanto había hecho, y que bendijo el día séptimo y lo santificó.*

La conclusión de este relato nos trae a la memoria las palabras que leemos varias veces en el Exodo: *Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el sép-*

timo es día de descanso, consagrado a Yavé, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno...; pues en seis días hizo Yavé los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yavé el día del sábado y lo santificó (20,8-11). ¿Será que ha creado Dios el mundo en seis días y ha descansado el séptimo para que Israel tome el ejemplo de su Dios en la ordenación de su vida? ¿O será más bien que el autor sagrado, pensando en el precepto sabático, que cuando él escribía era ya un precepto en Israel, ordenó literariamente las obras divinas de esta manera para presentar a su pueblo una a modo de parábola que le enseñase cómo debía ordenar su vida y guardar este precepto sabático con espíritu religioso, en obsequio a Dios creador? La respuesta no parece dudosa. Colocando al autor sagrado en el ámbito en que vivía, considerando que escribía para su pueblo, aunque luego de su libro se hubiesen de aprovechar todas las generaciones, encuadra literariamente la obra de Dios en la semana del hombre, ordena las diversas obras divinas conforme a un plan racional, empezando por lo más general en las tres primeras obras, que son de distinción, y por las más imperfectas en las restantes, que son de ornato, para terminar con el hombre, la obra maestra del Hacedor. En la descripción de cada obra emplea los elementos que le ofrece la observación de la naturaleza, interpretada según los conocimientos y el lenguaje de su época, ya que otros de este orden no tenía, ni aunque los tuviera estarían al alcance de sus coetáneos. Esta explicación está muy conforme con el criterio exegético de San Agustín y San Alberto Magno arriba expuesto.

A fines del pasado siglo, los concordistas proponían a nuestra admiración la cosmogonía mosaica, que en tantos siglos se habría adelantado a la ciencia moderna. La verdad es que Moisés no recibió la misión de enseñarnos lo que Dios *entregó a las disputas de los hombres,* sino sólo lo que está por encima de estas disputas, o sea *que al principio creó Dios el cielo y la tierra con todo cuanto en ellos hay; que lo creó con suma sabiduría y lo gobierna con sabia y bondadosa providencia; que los astros, los animales y las plantas han sido formados para el servicio del hombre, no para ser por él adorados; que toda fecundidad, erróneamente divinizada también en las religiones paganas, tiene su origen únicamente en Dios y no debe ser objeto de nuestra adoración; que el hombre ha sido formado a imagen y semejanza de Dios,* etc.

Y las generaciones todas, fieles a su destino, acatan y admiran esta divina enseñanza de Moisés y rinden gracias a Dios de que les haya revelado desde el principio verdades tan importantes, dejándoles, en cambio, el trabajo y el placer de escudriñar los tesoros de sabiduría que depositó en sus obras.

Todo esto supera a cuanto han transmitido las antiguas cosmogonías de las religiones y de las escuelas filosóficas y a cuanto los sabios modernos que viven apartados de la enseñanza revelada nos proponen para explicar el origen del universo.

BIBLIOGRAFIA

CARD. FR. CEFERINO GONZÁLEZ, O. P.: *La Biblia y la ciencia* (Madrid 1891).
P. M. J. LAGRANGE, O. P.: *Hexameron:* «Revue Biblique», 5 (1896) 381ss.
P. JUAN GONZÁLEZ ARINTERO, O. P.: *El Hexámeron y la ciencia moderna* (Valladolid 1901).
P. F. CEUPENS, O. P.: *De historia primaeva (Gen. 1-11)* (Romae 1948).
— *La Génèse,* I-III (París, Desclée, 1945).
P. J. MIR, S. I.: *La Creación* (Madrid 1890).
P. DUMAINE, O. P.: *L'Exameron biblique:* «Revue Biblique», 66 (1937, 161ss.
P. ALBERTO COLUNGA, O. P.: *La obra de los seis días:* «La Ciencia Tomista», 19 (1919) p.21ss y 273ss.

En la obra de la creación, según se narra en el Génesis (1,1-2,4), distinguían ya los expositores antiguos tres cosas: la creación, la distinción y el ornato. Santo Tomás se atiene a esta división, que los modernos no rechazan, y en la cuestión primera trata de la creación, y su división en cuatro artículos está fundada en los antiguos errores sobre el origen de las cosas. La filosofía antigua desconocía el misterio de la creación y suponía increada la materia. Las herejías gnósticas, inspiradas en el dualismo persa, no podían admitir que el mundo material, que ellos miraban como malo, tuviera su origen en el Dios bueno. He aquí la razón del primer artículo.

El segundo tiene una razón semejante. Orígenes quiso explicar el pecado original y la razón del mal en el mundo suponiendo que éste había sido creado para expiación de los pecados que las almas hubieren cometido en una existencia anterior. Es el motivo del artículo segundo.

De nuevo aparece con el tercero el error de los gnósticos y de los neoplatónicos, los cuales afirmaban, a partir del principio primero, una graduación descendente en los seres hasta llegar al postrero de todos, la materia, que habría sido creada por los ángeles inferiores. Fuera de esto, la filosofía cristiana se planteó también el problema de si Dios pudo emplear en la creación del universo el ministerio de los ángeles, como lo hace para su gobierno.

La razón del artículo cuarto hay que buscarla en la doctrina platónica sobre las ideas subsistentes, doctrina que no es tan clara como pudiera uno pensar. Parece que el gran filósofo ponía que las formas esenciales de las cosas materiales, objeto de la ciencia humana, son algo así como impresiones de formas subsistentes que de ellas reciben un modo de ser inmutable y las hace objeto de una ciencia también inmutable. Modificada esta teoría platónica en sentido cristiano, dió origen a las ideas ejemplares de Dios, a cuya imagen creó Dios las cosas y también a los ángeles, substancias espirituales subsistentes, que en la materia primera habrían impreso su forma, produciendo las especies diversas de las substancias corporales. Santo Tomás se ocupa aquí de la segunda sentencia, para rechazarla mostrando que Dios es el creador de los seres en su integridad de materia y forma.

CUESTION 65

(In quatuor articulos divisa)

De opere creationis creaturae corporalis

De la obra de la creación de las criaturas corporales

Post considerationem spiritualis creaturae, considerandum est de creatura corporali (cf. q.50 introd.). In cuius productione tria opera Scriptura commemorat: scilicet opus creationis, cum dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram», etc.; opus distinctionis, cum dicitur: «Divisit lucem a tenebris», et «aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento»; et opus ornatus, cum dicitur: «Fiant luminaria in firmamento», etc. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis (q.66); tertio, de opere ornatus (q.70).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creatura corporalis sit a Deo.

Secundo: utrum sit facta propter bonitatem Dei.

Tertio: utrum sit facta a Deo mediantibus angelis.

Quarto: utrum formae corporum sint ab angelis, an immediate a Deo.

Después de la consideración de las criaturas espirituales, síguese que tratemos de las corporales. En su producción tres son las obras que la Escritura menciona: la de la creación, cuando dice: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra"; la de la distinción, cuando dice: "Separó la luz de las tinieblas, y las aguas que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento"; y la del ornato, cuando dice: "Haga lumbreras en el firmamento de los cielos", etc. Así, pues, trataremos, primero, de la obra de la creación; después, de la obra de la distinción, y, finalmente, de la obra del ornato.

En cuanto a lo primero, investigaremos cuatro cosas:

Primera: si las criaturas corporales proceden de Dios.

Segunda: si fueron hechas a causa de la bondad de Dios.

Tercera: si fueron hechas por Dios por mediación de los ángeles.

Cuarta: si las formas de los cuerpos fueron producidas por los ángeles o inmediatamente por Dios.

ARTICULO 1

Utrum creatura corporalis sit a Deo [a]

Si las criaturas corporales proceden de Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo.

1. Dicitur enim Eccle. 3,14: «Didici quod omnia quae fecit Deus, perseverant in aeternum».

Dificultades. Parece que las criaturas corporales no proceden de Dios.

1. Por lo que se dice en el Eclesiastés: "Conocí que cuanto Dios hizo permanece por siempre". Pero

[a] *De pot.* q.3 a.6; *In Symb. Apost* a.1

los cuerpos visibles no permanecen por siempre, pues dice San Pablo: "Las cosas visibles son temporales; las invisibles, eternas". Luego Dios no ha hecho los cuerpos visibles.

2. Además se dice: "Vió Dios cuanto había hecho, y era muy bueno". Pero las criaturas corporales son malas. Por experiencia sabemos que muchas son dañosas, como las serpientes, el ardor del sol y otras tales. Y las cosas se dicen malas porque son nocivas. Luego las criaturas corporales no vienen de Dios.

3. Finalmente, lo que viene de Dios no aparta de Dios, antes lleva a El. Pero las criaturas corporales nos apartan de Dios, como dice el Apóstol: "No ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles". Luego las criaturas corporales no vienen de Dios.

Por otra parte, se dice de Dios: "El hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto en él se contiene".

Respuesta. Sentencia fué de algunos herejes que las cosas visibles no vienen del Dios bueno, sino de un principio malo. Y para prueba de su error aducían el testimonio del Apóstol, que dice: "El dios de este mundo cegó las inteligencias de los infieles".—Pero tal sentencia es absolutamente imposible. Si las cosas que son entre sí diversas convienen en algo, es necesario que esto en que convienen tenga su propia causa, pues las cosas so se unen por razón de su diversidad. Por esto, siempre que entre muchas cosas diversas se halla algo común en que convienen, esto común debe tener su causa, como vemos que diversos cuerpos cálidos reciben el calor del fuego. Ahora bien, todas las cosas, por diversas que sean, convienen en algo, que es el "ser"; luego es preciso que haya un principio del cual lo reciban, cualesquiera que ellas sean, bien

Sed corpora visibilia non perseverant in aeternum: dicitur enim II Cor. 4,18: «Quae videntur temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna». Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Praeterea, Gen. 1,31, dicitur: «Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona». Sed creaturae corporales sunt malae: experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in aestu solis, et huiusmodi; ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet [1]. Creaturae igitur corporales non sunt a Deo.

3. Praeterea, id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturae corporales retrahunt a Deo: unde Apostolus dicit, II Cor. 14,18: «Non contemplantibus nobis quae videntur». Ergo creaturae corporales non sunt a Deo.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 145,6: «Qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt».

Respondeo dicendum quod quorundam haereticorum [2] positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit, II Cor. 4,4: «Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium».—Haec autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam: non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est «esse», communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversi. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia.—Dicitur autem diabolus esse «deus huius saeculi», non creatione, sed quia saeculariter viventes ei serviunt; eo modo loquendi quo Apostolus loquitur, ad Phil. 3,19: «Quorum deus venter est».

[1] Cf. q.48 a.5 *Sed contra.*
[2] Manichei; cf. q.49 a.3.

invisibles y espirituales o bien visibles y corporales.—Al diablo se le llama "dios de este mundo", no porque lo haya creado, sino porque cuantos viven mundanamente sirven al diablo, a la manera que dice el mismo Apóstol que "el vientre es el dios de los tales".

Ad primum ergo dicendum quod omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum materiam: quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiam si sint corruptibiles. Sed quanto creaturae magis appropinquant ad Deum, qui est omnino immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturae corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem. Creaturae vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia: puta secundum locum, ut corpora caelestia; vel secundum affectiones, ut creaturae spirituales. — Quod autem Apostolus dicit, «quae videntur, temporalia sunt», etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis sublacet tempori, vel secundum suum esse vel secundum suum motum; tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus secundum quod sunt hominis praemia. Nam praemia hominis quae sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt: quae autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in aeternum. Unde et supra (lc. v.17) praemiserat: «Aeternum gloriae pondus operatur in nobis».

Ad secundum dicendum quod creatura corporalis, secundum suam naturam, est bona: sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum: secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum.—

Soluciones. 1. Dícese que todas las criaturas de Dios permanecen por siempre, porque siempre subsiste alguna cosa de ellas, a lo menos la materia, pues nunca las criaturas, aunque se destruyan, son reducidas a la nada. Pero cuanto más se acercan a Dios, que es inmóvil, tanto ellas lo son. Y así las criaturas corruptibles permanecen por siempre en cuanto a la materia, pero se mudan en cuanto a la forma substancial. Mas las criaturas incorruptibles permanecen siempre en cuanto a la substancia, aunque se muden en cuanto a otras cosas, v. gr., en cuanto al lugar, como los cuerpos celestes, o en cuanto a los afectos, como las criaturas espirituales.—Lo que el Apóstol dice que "las cosas visibles son temporales", es verdad aun en cuanto a las cosas mismas en sí consideradas, puesto que todo lo visible está sometido al tiempo, bien por razón de su ser, bien por razón de su movimiento; pero el Apóstol habla de las cosas visibles en cuanto son premio del hombre. En efecto, esos premios, constituídos por las cosas visibles, pasan con el tiempo, mientras que los que consisten en las cosas invisibles permanecen por siempre. Por eso antes había dicho que se nos prepara "un peso eterno de gloria incalculable".

2. La criatura corporal es buena según su naturaleza; pero no es un bien universal, sino particular y reducido, de donde se origina en ella la contrariedad, por la que una cosa se opone a otra, aunque una y otra sean en sí buenas. — Algunos, juzgando de las cosas, no según su naturaleza, sino por la ventaja que de

ellas obtienen, llaman malas a las que les son nocivas, sin considerar que lo nocivo para uno es provechoso para otro, y aun para uno mismo por otro motivo. Lo cual no podría ser si los cuerpos fuesen de suyo malos y nocivos.

3. De suyo las criaturas no nos apartan de Dios, antes nos llevan a El, porque "lo invisible de Dios nos es conocido por las criaturas". Si en algunos casos apartan de Dios, culpa es de los que neciamente usan de ellas. Por donde se dice que "las criaturas se han convertido en lazos para los pies de los insensatos".—Pero esto mismo prueba que vienen de Dios, pues no apartan de El a los necios sino porque los atraen con algo bueno que en ellas hay y que tienen de Dios.

Quidam autem, aestimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quaecumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur; non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum quod creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt: quia «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur», ut dicitur Rom. 1,20. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur Sap. 14,11, quod «creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientum».—Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo.

ARTICULO 2

Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem [a]

Si las criaturas corporales han sido hechas a causa de la bondad de Dios

Dificultades. No parece que las criaturas corporales deban su existencia a la bondad de Dios.

1. Se dice en el libro de la Sabiduría que "Dios creó todas las cosas para que existiesen". Luego por causa de su propia existéncia, y no por la bondad de Dios, fueron creadas.

2. Además, el bien tiene razón de fin; luego lo que en las cosas es más bueno es fin de lo que es menos bueno. Ahora bien, las criaturas espirituales se comparan a las corporales como el bien mayor al menor; luego las criaturas corporales han sido he-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem.

1. Dicitur enim Sap. 1,14: «Creavit Deus ut essent omnia». Ergo omnia sunt creata propter suum proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Praeterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut maius bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Praeterea, iustitia non dat inaequalia nisi inaequalibus. Sed Deus est iustus. Ergo ante omnem inaequalitatem a Deo creatam, est inaequalitas a Deo non creata. Sed inaequalitas a Deo non creata, non potest esse nisi quae est ex libero arbitrio. Ergo omnis inaequalitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturae autem corporales sunt inaequales spiritualibus. Ergo creaturae corporales sunt factae propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16,4: «Universa propter semetipsum operatus est Dominus».

Respondeo dicendum quod Origenes posuit [3] quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. Posuit enim [4] quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes aequales. Quarum, cum essent liberi arbitrii, quaedam conversae sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitae sunt maiorem vel minorem gradum, in sua simplicitate remanentes. Quaedam vero, aversae a Deo, alligatae sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis a Deo.

Quae quidem positio erronea est. Primo quidem, quia contrariatur Scripturae, quae, enarrata (Gen. 1) productione cuiuslibet speciei creaturae corporalis, subiungit: «Vidit Deus quia hoc esset bonum»; quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur.—Secundo, quia sequeretur quod

[a] q.47 a.2

chas a causa de las espirituales y no de la bondad de Dios.

3. La justicia no distribuye con desigualdad sino a las cosas desiguales. Pues bien, siendo Dios justo, es preciso que a toda desigualdad creada por Dios corresponda una desigualdad anterior que de El no proceda. Pero esta desigualdad, no causada de Dios, no puede proceder sino del libre albedrío. Síguese, pues, que la desigualdad tiene su origen en los diversos movimientos del libre albedrío. Y como las criaturas corporales son desiguales de las espirituales, habrá que decir que éstas fueron hechas en razón de ciertos movimientos del libre albedrío y no por la bondad de Dios.

Por otra parte, se dice en los Proverbios: "Por amor de sí mismo hizo el Señor todas las cosas".

Respuesta. Enseña Orígenes que las criaturas corporales no entraron en la primera intención de Dios, antes bien fueron creadas para castigo de las criaturas espirituales que pecaron. Enseña también que Dios en un principio hizo solamente las criaturas espirituales, y todas iguales. Estando éstas dotadas de libre albedrío, unas se adhirieron a Dios, y, según el grado de su adhesión, alcanzaron un grado mayor o menor de perfección, sin perjuicio de su simplicidad natural. Otras se apartaron de Dios, y fueron unidas a diferentes cuerpos, según el grado de su aversión.

Tal sentencia es ciertamente falsa. Primero, porque es contraria a la Sagrada Escritura, la cual, después de narrar la producción de cada cosa, añade: "Vió Dios que era bueno". Como si dijera que cada cosa había sido producida porque era bueno que existiese. Mientras que, según la opinión de Orígenes, las criaturas corporales fueron creadas no porque fuera

[3] *Peri Archon.* l.3 c.5: MG 11,329.
[4] Ibid. c.2.8: MG 11,166.178; l.2 c.9: MG 11,229; l.3 c.5: MG 11,329.

bueno que existiesen, sino para castigar el mal de otras.—En segundo lugar, se seguiría que la actual disposición del mundo material procedería del acaso. Porque si el cuerpo del sol fué producido como hoy es porque así convenía para el castigo de alguna criatura espiritual, si muchas de estas criaturas hubieran pecado como aquella que dió ocasión a la producción del sol, se seguiría que tendría que haber muchos soles en el mundo. Lo mismo debería decirse de las demás cosas. Lo cual es totalmente inadmisible.

Excluída, pues, por errónea, esta sentencia, tengamos presente que el universo se compone de todas las criaturas, como un todo de sus partes. Si quisiéramos inquirir el fin del todo y de sus partes, hallaríamos, primero, que las partes se ordenan a sus propios actos, como el ojo para ver. Luego, que las partes menos nobles están ordenadas a las más nobles, como los sentidos al entendimiento y los pulmones al corazón. En tercer lugar, que el conjunto de las partes tiende a la perfección del todo, como la materia a la forma, pues las partes vienen a ser como la materia del todo. Fuera de esto, todo el hombre tiene un fin extrínseco a sí mismo, a saber, el gozar de Dios.—Así, pues, cada parte del universo se ordena a su propio acto, a su perfección. Las criaturas menos nobles se ordenan a las más nobles, como las inferiores al hombre se ordenan a éste. Todo el conjunto de las criaturas se ordena a la perfección del universo. Y, por fin, todo el universo, con sus partes, se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja la bondad divina, por cierta imitación, y esto para gloria de Dios. Sobre todo, las criaturas racionales, de un modo especial, tienen a Dios por fin, por cuanto pueden alcanzarle con sus operaciones, conociéndole y amándole. Así queda

mundi corporalis dispositio quae nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturae puniendo; si plures creaturae spirituales similiter peccassent sicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Haec autem sunt omnino inconvenientia.

Unde haec positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam: partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo.—Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores: sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic

patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repraesentat divinum esse et bonitatem eius. Et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quod finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum quod aequalitas iustitiae locum habet in retribuendo: iustum enim est quod aequalibus aequalia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex eiusdem generis lapides in diversis partibus aedificii ponit absque iniustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus praecedentem, sed attendens ad perfectionem totius aedificii, quae non esset nisi lapides diversimode in aedificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inaequales creaturas instituit, secundum suam sapientiam, absque iniustitia, nulla tamen praesupposita meritorum diversitate.

patente cómo la bondad divina es el fin de todas las criaturas corporales.

Soluciones. 1. Por lo mismo que una criatura tiene ser, representa el ser y la bondad divinas. Y así el que Dios haya creado las cosas para que existiesen, no excluye que las haya creado por su bondad.

2. El fin próximo no excluye el fin último. Y el que las criaturas corporales hayan sido producidas por razón de las espirituales, no quita que hayan sido producidas por amor de la bondad de Dios.

3. La justicia ha de realizar la igualdad en la retribución, pues es justo que a los iguales se retribuya por igual. Pero esto no tiene lugar en el primer origen de las cosas. Como el arquitecto no comete injusticia colocando las piedras de la misma clase en diversas partes del edificio, mirando, no a alguna diversidad anterior de las piedras, sino a la perfección de éste, que no tendría si las piedras se colocasen uniformemente, así Dios, en el principio, mirando a la perfección del universo, produjo las criaturas varias y desiguales, sin faltar a la justicia y sin presuponer diversidad de méritos en las cosas.

ARTICULO 3

Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis [a]

Si las criaturas corporales han sido producidas por Dios mediante los ángeles

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis.

1. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita om-

Dificultades. Parece que las criaturas corporales hayan sido producidas con la cooperación de los ángeles.

1. Así como las cosas son gobernadas por la divina Sabiduría, así

[a] Supra q.45 a.5; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.3-4; 4 d.5 q.1 a.3 q.ª3 ad 3; *De pot.* q.3 a.4 ad 9.12; op.15, *De angelis* c.10.

por la misma Sabiduría han sido hechas, según las palabras del Salmo: "Todo lo hiciste con sabiduría". Ahora bien, "propio del sabio es ordenar", conforme se dice al principio de los "Metafísicos"; por donde dice San Agustín que en el gobierno de las cosas reina cierto orden, y que las cosas inferiores son regidas por las superiores. Luego también en la producción de las cosas rigió el mismo orden, esto es, que las cosas corporales, como inferiores que son, fueron producidas por las espirituales como superiores.

2. La diversidad de efectos arguye diversidad de causas, ya que una misma cosa produce siempre el mismo efecto. Si, pues, todas las criaturas, tanto las espirituales como las corporales, son producidas inmediatamente por Dios, no habrá diversidad entre las criaturas ni distará de Dios una más que otra. Lo cual es manifiestamente falso, cuando precisamente "por su gran distancia de Dios" algunas son corruptibles, según dice el Filósofo.

3. Para producir un efecto finito no es necesario un poder infinito. Y como todo cuerpo es finito, pudo y de hecho fué producido por un poder finito de otra criatura espiritual, en la cual no se distinguen el ser y el poder. Máxime que a ninguna cosa se le niega una dignidad que le corresponda según su naturaleza, como no sea por su culpa.

Por otra parte, dice la Escritura: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra"; por los cuales se entienden las criaturas corporales. Luego éstas han sido producidas inmediatamente por Dios.

Respuesta. Afirmaron algunos que las cosas proceden de Dios gradualmente, de manera que la primera criatura procede inmediatamente

nia sunt per Dei sapientiam facta; secundum illud Psalmi 103,24: «Omnia in sapientia fecisti». Sed «ordinare est sapientis», ut dicitur in principio «Metaphys.» [5]**. Unde in gubernatione rerum, inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, III «De Trin.»** [6]**. Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quod creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem, tanquam superiorem, est producta.**

2. Praeterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum: quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturae, tam spirituales quam corporales, sunt immediate a Deo productae, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia. Quod patet esse falsum: cum «propter longe distare a Deo» dicat Philosophus [7] **quaedam corruptibilia esse.**

3. Praeterea, ad producendum effectum finitum, non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturae produci potuit; et productum fuit, quia in talibus non differt esse et posse; praesertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam, ei denegatur, nisi forte ob culpam.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,1: «In principio creavit Deus caelum et terram», per quae creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

Respondeo dicendum quod quidam [8] **posuerunt gradatim res a Deo processisse: ita scilicet quod ab eo immediate processit prima**

[5] L.1 c.2 n.3 (Bk 982a18): S.Th., lect.2 n.4.
[6] C.4: ML 42,873.
[7] *De gener.* l.2 c.10 n.7 (Bk 336b30).
[8] Avicenna, *Metaph.* tr.9 c.4.

creatura, et illa produxit aliam; et sic inde usque ad creaturam corpoream.—Sed haec positio est impossibilis. Quia prima corporalis creaturae productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur: imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum: sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa.—Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo ut Moyses ostenderet corpora omnia immediate a Deo creata, dixit: «In principio creavit Deus caelum et terram».

Ad primum ergo dicendum quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia (hoc enim impossibile est); sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis, constituuntur.

Ad secundum dicendum quod Ipse Deus unus, absque suae simplicitatis detrimento, diversorum cognoscitivus est, ut supra (q.15 a.2) ostensum est. Et ideo etiam est, secundum diversa cognita,

de Dios, y ésta produce otra, y así sucesivamente hasta llegar a las criaturas corporales.—Pero semejante afirmación es imposible, porque la producción primera de las criaturas corporales es por creación, por la cual es producida la misma materia. Lo imperfecto es primero que lo perfecto en su producción. Es, pues, imposible la creación de ninguna cosa, si no es por Dios.

Para esclarecer este punto, obsérvese que cuanto una causa es superior, tanto más se extiende su causalidad. Ahora bien, siempre se halla que lo que es el fondo de las cosas es más común que lo que las informa y concreta, como el ser es más común que el vivir, y éste que el entender, y la materia más que la forma. Cuanto una cosa es más básica, tanto más directamente procede de una causa superior. Por donde lo que en todas las cosas es la primera base pertenece a la causalidad de la causa suprema, pues ninguna causa segunda puede producir cosa alguna sin presuponer en las cosas algo producido por la causa suprema.—Pues bien, la creación es la producción de una cosa en toda su substancia, sin presuponer cosa alguna, sea increada o sea creada por alguno. De aquí, pues, que nadie puede crear nada sino Dios, que es la primera causa. Por esto Moisés, para declarar que todas las cosas habían sido creadas inmediatamente por Dios, dijo: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra".

Soluciones. 1. No falta orden en la producción de las cosas, pero no el de que una criatura sea producida por otra, lo cual es imposible, sino el orden establecido por la divina sabiduría al instituir diversos grados en las criaturas.

2. El mismo y único Dios, sin perjuicio de su simplicidad, conoce la diversidad de las cosas, como ya hemos dicho. Por tanto, El mismo, que conoce la diversidad de las co-

sas, es causa de ellas por su sabiduría, no de otro modo que el artífice, concibiendo diversas formas, produce diversas obras de arte.

3. La potencia de una causa agente no se mide sólo por la cosa hecha, sino por el modo de producirla, pues una misma cosa, de un modo es producida por una potencia mayor y de otro por la menor. Producir una cosa finita sin presuponer nada, es exclusivo de una causa infinita, y no puede atribuirse a ninguna criatura.

diversorum productorum causa per suam sapientiam: sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

Ad tertium dicendum quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum et idem aliter fit et a maiori, et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil praesupponatur, est virtutis infinitae. Unde nulli creaturae competere potest.

ARTICULO 4

Utrum formae corporum sint ab angelis [a]

Si las formas de los cuerpos son producidas por los ángeles

Dificultades. Parece que las formas de los cuerpos son producidas por los ángeles.

1. Dice Boecio que las formas materiales proceden de las inmateriales. Ahora bien, las formas inmateriales son las substancias espirituales, [a] y las formas materiales son las de los cuerpos. Luego las formas de los cuerpos son producidas por las substancias espirituales.

2. Lo que es por participación se reduce a lo que es por esencia. Pero las substancias espirituales son esencialmente formas, y las corporales lo son por participación. Luego las formas de los seres corporales se derivan de las substancias espirituales.

3. Las substancias espirituales poseen una causalidad más poderosa que los cuerpos celestes. Pero éstos producen las formas en los seres inferiores, pues de ellos se dice que son causa de la generación y corrup-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod formae corporum sint ab angelis.

1. Dicit enim Boetius, in libro «De Trin.» [9], quod «a formis quae sunt sine materia, veniunt formae quae sunt in materia». Formae autem quae sunt sine materia, sunt substantiae spirituales: formae autem quae sunt in materia, sunt formae corporum. Ergo formae corporum sunt a spiritualibus substantiis.

2. Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiae per suam essentiam sunt formae: creaturae autem corporales participant formas. Ergo formae corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatae.

3. Praeterea, spirituales substantiae magis habent virtutem causandi quam corpora caelestia. Sed corpora caelestia causant formas in istis inferioribus: unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formae quae sunt in materia, derivantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [10], quod «non est putandum angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo». Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia, a quo speciem recipit. Non ergo formae corporales sunt ab angelis, sed a Deo.

Respondeo dicendum quod opinio fuit quorundam quod omnes formae corporales deriventur a substantiis spiritualibus quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit [11] formas quae sunt in materia corporali, derivari et formari a formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quendam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cuiusdam, quam «participationem vocabat». Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum: puta quod una substantia separata est quae est equus, quae est causa omnium equorum; supra quam est quaedam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitae; et ulterius quandam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse.

Avicenna vero [12] et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus (quas quidem ipsi «intelligentias», nos autem angelos dicimus), dicebant procedere omnes formas quae sunt in materia corporali, sicut a formis quae sunt in men-

[a] Infra q.91 a.2; q.110 a.2; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.4 ad 4; d.7 q.3 a.1; *Cont. Gent.* 2,43; 3,24.69.103; *De malo* q.16 a.9; op.34, *De occult. operat. nat.*

[9] C.2: ML 64,1250.

[10] C.8: ML 42,875.

[11] *Phaedonis* c.49; in *Timaeo* c.18

[12] *Metaph.* tr.9 c.5.

ción. Luego mucho más las formas materiales se habrán de derivar de las substancias espirituales.

Por otra parte, dice San Agustín: "No se puede pensar que la materia corporal está sometida a la voluntad de los ángeles, sino a la de Dios". Ahora bien, sólo a aquel de quien recibe la forma que la específica está sometida la materia corporal. Luego las formas corporales no dimanan de los ángeles, sino de Dios.

Respuesta. Sentencia fué de algunos que las formas corporales se derivan de las substancias espirituales que llamamos ángeles. Y esta sentencia la explicaban de dos maneras. Platón afirmaba que las formas corporales proceden de las formas inmateriales y subsistentes por cierta manera de participación. Aseguraba que existía un hombre inmaterial y subsistente, e igualmente un caballo, etc., de los cuales venían a constituirse cada una de las cosas sensibles, por cuanto en la materia corporal permanece cierta impresión derivada de aquellas formas separadas, por cierta manera de asimilación que él llamaba participación. Y conforme al orden de las formas ponían los platónicos el de las substancias separadas, y así ponían la substancia separada del caballo, que es causa de todos los caballos; sobre la cual estaba la forma separada de la vida, que es causa de toda vida, y más arriba una forma que llamaban el ser mismo, y que es causa de todo ser.

Pero Avicena y otros con él no ponían las formas materiales como subsistentes por sí en la materia, sino en el entendimiento. Y de estas formas existentes en el entendimiento de las substancias espirituales, que ellos llamaban "inteligencias" y nosotros ángeles, afirmaban proceder todas las formas existentes en la materia corporal, a la ma-

nera que de las formas existentes en la mente del artífice proceden las formas de las obras artísticas.—Y a esto mismo se reduce lo que algunos herejes modernos afirman, diciendo que Dios es el creador de todas las cosas, pero que la materia de los cuerpos ha sido formada por el diablo y por él mismo ha sido distinguida en varias especies

Todas estas opiniones parecen derivadas de una misma raíz, de buscar el origen de las formas como si éstas fuesen producidas por razón de sí mismas. Mas, como Aristóteles demuestra, lo que propiamente se produce es el compuesto, pues las formas de las cosas corruptibles tienen esta propiedad, que hoy son y mañana dejan de ser, sin que ellas sean engendradas o se corrompan sino por la generación o corrupción de los compuestos. Las formas no tienen ser; son los compuestos los que lo tienen por ellas. La producción de una cosa está en relación con su mismo ser. Y por eso, como un semejante procede de su semejante, no se ha de buscar la causa de las formas corporales en alguna forma inmaterial, sino en algún compuesto, y así un fuego es engendrado por otro fuego. De este modo, pues, las formas corporales se producen, no por el influjo de alguna forma inmaterial, sino de la materia sacada de la potencia al acto por un agente compuesto.

Mas, como el agente compuesto, que es cuerpo, es movido por las substancias espirituales creadas, según dice San Agustín, síguese, además, que también las formas corporales derivan de las substancias espirituales, no como si éstas infundieran las formas, sino como moviendo a ellas. Y últimamente vienen a reducirse a Dios, como causa primera, aun las mismas ideas de las inteligencias angélicas, las cuales son como ciertas razones seminales de las formas corpóreas.

Ahora bien, en la primera producción de las criaturas corporales no se ha de considerar ninguna transmutación de la potencia al acto, y por eso las formas corporales que en su primer origen tuvieron los cuerpos fueron producidas inmediatamente por Dios, a quien obedece la materia como a su causa primera. Por esto antepone Moisés a cada una de las obras de Dios: "Dijo Dios: Hágase esto o aquello", para expresar la formación de las cosas por el Verbo de Dios, del cual, según San Agustín, procede "toda forma, y también la trabazón y la concordia de las partes".

Soluciones. 1. Boecio entiende por formas inmateriales las razones de las cosas existentes en la mente divina, como también dice el Apóstol: "Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible".—Pero, si por las formas inmateriales entiende los ángeles, entonces habremos de decir que de ellos proceden las formas materiales, no por influjo, sino mediante el movimiento.

2. Las formas participadas y existentes en la materia no se reducen a algunas formas de la misma especie, subsistentes por sí mismas, como querían los platónicos, sino a las formas inteligibles o del entendimiento angélico, de donde proceden mediante el movimiento, o, subiendo más arriba, a las ideas del entendimiento divino, de las cuales proceden las razones seminales de las formas impresas en las cosas creadas, y que mediante el movimiento han de ser reducidas al acto.

3. Los cuerpos celestes producen las formas en los inferiores, no por influjo, sino por movimiento.

te artificis, procedunt formae artificiatorum.—Et in idem videtur redire quod quidam moderni haeretici [13] ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam et per varias species distinctam.

Omnes autem hae opiniones ex una radice processisse videntur. Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas. Sed sicut probat Aristoteles in VII «Metaph.» [14], id quod proprie fit, est compositum: formae autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis: quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas: sic enim alicui competit fieri, sicut est esse. Et ideo, cum simili fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito.

Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III «De Trin.» [15]; sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.

In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriae causae. Unde ad hoc significandum, Moyses singulis operibus praemittit: «Dixit Deus: Fiat hoc vel illud», in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo, secundum Augustinum [16], est «omnis forma et compago et concordia partium».

Ad primum ergo dicendum quod Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina, sicut etiam Apostolus dicit, Heb. 11,3: «Fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent».—Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

Ad secundum dicendum quod formae participatae in materia reducuntur, non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum quod corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

[13] Albigenses.
[14] C.8 n.3 (BK 1033b17): c.9 n.7 (BK 1034b10): S.TH., lect.7 n.1417; lect.8 n.1458
[15] C.4: ML 42,873.
[16] *In Io.* tr.1 super Io. 1,3: ML 35,1386.

INTRODUCCION A LA CUESTION 66

La idea del caos primitivo, es decir, de la masa informe de la materia, semejante al abismo de las revueltas aguas del mar, de donde tendrían origen primero los dioses y luego el universo, es común en las teogonías antiguas, de las cuales pasó luego a los filósofos griegos. La concepción cosmogónica de los modernos se funda más bien en las observaciones astronómicas, que prueban además la unidad de la materia, contra la teoría aristotélica de los cielos incorruptibles.

El texto sagrado utiliza semejante concepción antigua, no para hacerla suya, sino para corregirla e introducir en ella un elemento divino, el espíritu de Dios. *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Con estas palabras resume el autor sagrado toda la obra divina y nos adelanta el primer artículo de la fe: *Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.* Prosigue luego describiéndonos el estado primitivo de la tierra: *La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo; pero el espíritu de Dios estaba incubando sobre la superficie de las aguas.* Aquella masa primitiva carecía de toda distinción y ornato, estaba despoblada, pues ni plantas ni animales había en ella; faltaba hasta la luz. Era un abismo tenebroso. Hasta aquí la idea del caos primitivo. Pero sobre este caos se cernía el espíritu de Dios; como si dijéramos, sobre aquellas informes aguas descansaba la mirada del Dios omnipotente, que iba a sacar de ellas toda la hermosura del mundo. Esta es la idea que añade el profeta de Israel, ampliación de la enunciada en el verso primero sobre la creación del mundo en el principio de los tiempos.

Los Padres antioquenos y capadocianos tomaban el texto como suena, y así lo exponían al pueblo fiel, poniéndole ante los ojos la omnipotencia del Creador. Pero San Agustín, acuciado por sus preocupaciones filosóficas, no se contenta con el sentido obvio del texto sagrado, y busca otro sentido más sutil, planteando no pocos problemas, que no alcanza a resolver. Es lo que da origen a los artículos primero, segundo y cuarto de Santo Tomás.

El tercero, sobre el cielo empíreo, lo plantea la Sagrada Escritura, que tantas veces nos habla del cielo como morada de Dios. El hombre no puede pensar en nada sino en función del espacio. Cuando piensa en Dios y en medio de sus miserias se dirige a El para pedirle socorro, instintivamente levanta sus ojos al cielo. Por encima del firmamento, azul o estrellado, se imagina a Dios sentado en el trono de su majestad y rodeado de sus santos ángeles. *Los cielos son los cielos del Señor; la tierra la dió a los hijos de los hombres,* dice el Salmista. Salomón, en la oración consecratoria del templo, considera a Dios en lo alto de los cielos, teniendo los ojos

puestos en el templo para oír las oraciones que desde él se le dirigen.

Los antiguos expositores daban realidad a esta concepción, que por otra parte se ajustaba a sus concepciones astronómicas, y los teólogos casi han querido hacernos de esto una verdad de fe. La moderna astronomía ha disipado semejantes concepciones, para volvernos también a la verdad bíblica de que eso no era más que una representación imaginaria exigida por nuestra condición humana.

El tiempo es la duración de las cosas movibles y uno de los conceptos más difíciles de la metafísica. Como algo inseparable de las cosas que duran, hubo de ser creado con ellos. La Escritura no habla expresamente del tiempo, y la razón es obvia, escribiendo Moisés para el pueblo rudo.

CUESTION 66

(In quatuor articulos divisa)

De ordine creationis ad distinctionem

Del orden que hay entre la creación y la distinción

Deinde considerandum est de opere distinctionis (cf. q.65 introd.).

Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se (q.67).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum informitas materiae creatae praecesserit tempore distinctionem ipsius.

Secundo: utrum sit una materia omnium corporalium.

Tertio: utrum caelum empyreum sit concreatum materiae informi.

Quarto: utrum tempus sit eidem concreatum.

Ahora hemos de tratar de la obra de la distinción. Y primeramente, del orden que hay entre la creación y la distinción; luego, de la distinción en sí misma. Sobre lo primero hemos de averiguar cuatro cosas:

Primera: si el estado informe de la materia creada precedió en tiempo a la formación o distinción de la misma.

Segunda: si es una la materia de todos los cuerpos.

Tercera: si el cielo empíreo fué creado junto con la materia informe.

Cuarta: si el tiempo fué creado juntamente con ella.

ARTICULO 1

Utrum informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius [a]

Si el estado informe de la materia precedió en tiempo a la formación de la misma

Dificultades. Parece que el estado informe de la materia precedió en tiempo a la formación de la misma.

1. Se dice en el Génesis: "La tierra estaba confusa y vacía", o, según la interpretación griega, "invisible y desordenada"; con lo cual se designa el estado informe de la materia, según la sentencia de San Agustín. Luego la materia, antes de poseer una forma, estuvo privada de ella.

2. La naturaleza imita en su obrar el modo de obrar divino, como las causas segundas imitan a la primera. Pero en las obras naturales lo informe o imperfecto precede en tiempo a lo formado o perfecto. Luego también en las de Dios.

3. La materia es más que el accidente, pues es parte de la substancia. Pero Dios puede hacer que un accidente exista sin sujeto, como se ve en el Sacramento del Altar. Luego pudo también hacer que la materia existiera sin la forma.

Por otra parte, la imperfección del efecto arguye imperfección en el agente. Pero Dios es agente perfectísimo, pues de El se dice: "Las obras de Dios son perfectas". Luego la obra por El creada nunca fué informe.

2. La formación o perfección de las criaturas corporales se realizó por la obra de la distinción; pero a ésta se opone la confusión, como a la formación el estado informe. Si pues, éste precedió en tiempo a la

Ad primum sic proceditur. Videtur quod informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius.

1. Dicitur enim Gen. 1,2: «Terra erat inanis et vacua», sive «invisibilis et incomposita», secundum aliam litteram [1], per quod designatur informitas materiae, ut Augustinus dicit [2]. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Praeterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur causam primam. Sed in operatione naturae informitas tempore praecedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Praeterea, materia potior est accidente: quia materia est pars substantiae. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subiecto; ut patet in Sacramento Altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

Sed contra, imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum: unde de eo dicitur, Deut. 32,4: «Dei perfecta sunt opera». Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

Praeterea, creaturae corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas praecessit tempore formationem materiae, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturae, quam antiqui vocaverunt «Chaos».

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversae opiniones sanctorum. Augustinus enim vult [3] quod informitas materiae corporalis non praecesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine vel ordine naturae. Alii vero, ut Basilius [4], Ambrosius [5] et Chrysostomus [6], volunt quod informitas materiae tempore praecesserit formationem. Et quamvis hae opiniones videantur esse contrariae, tamen parum ab invicem differunt: aliter enim accipit informitatem materiae Augustinus quam alii.

Augustinus enim accipit informitatem materiae pro carentia omnis formae. Et sic impossibile est dicere quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis praecessit durationе, haec erat iam in actu: hoc enim duratio importat, creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu: quod implicat contradictionem.—Nec etiam potest dici quod habuit aliquam formam communem et postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum Naturalium [7], qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aërem aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari. Quia cum illa forma praecedens daret esse in actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu,

[a] Infra q.69 a.1; q.74 a.2; *Sent.* 2 d.12 a.4; *De pot.* q.4 a.1.

[1] Septuag. interpr.

[2] *Confess.* l.12 c.12: ML 32,831; *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272.

[3] *Confess.* l.12 c.29: ML 32,843; *De Gen. ad litt.* l.1 c.15: ML 34,257.

[4] *In Hexaem.* hom.2: MG 29,29.

[5] *In Hexaem.* hom.2: ML 14,135.

[6] *In Gen.* hom.2: MG 53,31.

[7] Cf. ARISTOTELEM, *Phys.* 1 c.4 n.1 (Bk 187a12); c.8 n.1 (Bk 191a3): S.TH., lect.8 n.2; lect.14 n.2.

formación de la materia, se seguirá que desde el principio reinó en las criaturas corporales la confusión, que los antiguos llamaban "caos".

Respuesta. Sobre este punto fueron diversas las sentencias de los Santos Padres. San Agustín afirmó que el estado informe de la materia no precedió en tiempo a la formación de la misma, sino sólo en origen y orden de naturaleza. Otros, en cambio, como San Basilio, San Ambrosio y San Crisóstomo, pretenden que el estado informe de la materia haya precedido en tiempo a su formación. Y aunque estas sentencias parecen contrarias, sin embargo, se diferencian en poco, por cuanto San Agustín y los otros no entienden del mismo modo ese estado informe de la materia.

En efecto, San Agustín lo toma por la carencia de toda forma, y en este sentido es imposible que este estado informe haya precedido en tiempo a su formación o a su distinción. Cuanto a lo primero, es evidente. Si la materia informe precedió en duración, existía ya en acto, pues tal cosa implica el concepto de duración, siendo el término de la creación un ser en acto, y este acto la forma. Decir, pues, que la materia precedió sin forma, es decir que es un ser actual sin acto, lo cual implica contradicción.—Ni se puede decir que primero tuviera una forma común, a la que sucedieron formas diversas que la distinguían, pues esto coincidiría con la sentencia de los antiguos, que afirmaban ser la materia primera un cuerpo en acto, v.gr., el fuego, el aire, el agua o algún intermedio de éstos. De aquí se originaba que la producción de los cuerpos no era sino la alteración de esa materia, pues como la forma prime-

ra le daba un ser actual que la colocaba en el género de substancia y la hacía ser algo, la forma siguiente no le confería el ser actual, sino tal ser, lo que es propio de las formas accidentales. De este modo las siguientes formas serían accidentales, que no caracterizan la generación de los cuerpos, sino su alteración. Por donde se debe afirmar que la materia primera no estaba, al ser creada, destituída del todo de forma ni con una forma común, sino con formas ya distintas.—De suerte que, si el estado informe de la materia se refiere a la condición de la materia primera, que de suyo no tiene forma alguna, este estado no precedió en tiempo a su formación o distinción, como San Agustín dice, sino en origen o naturaleza solamente, de la manera que la potencia precede al acto y las partes al todo.

Pero otros Santos Padres toman el estado informe no como exclusión de toda forma, sino de sola la hermosura y belleza que hoy vemos en el universo material. Y conforme a esto dicen que ese estado informe de la materia corpórea precedió en duración a la formación de la misma. Y así en algo concuerda con ellos San Agustín y en algo discuerda, como se hará ver más abajo.

Viniendo ahora a la letra del Génesis, puede entenderse de tres maneras la formosidad o perfección que al universo corpóreo faltaba, y por lo cual se dice informe. Faltaba primero a todo el cuerpo diáfano, que es el cielo, la hermosura de la luz, y por esto se dice que "las tinieblas cubrían la haz del abismo". Y a la tierra le faltaba una doble perfección. La primera la que le viene de estar libre de las aguas, y así se dice que estaba "inanis" o "invisible", por cuanto no estaba patente a la vista por las aguas, que la cubrían toda. Otra era la que le viene de las hierbas y plantas que la adornan, y por eso se dice que estaba "vacía" o "desordenada", es decir,

sed ens actu «hoc», quod est proprium formae accidentalis; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis.—Et ita, si informitas materiae referatur ad conditionem primae materiae, quae secundum se non habet aliquam formam, informitas materiae non praecessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto.

Alii vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quod informitas materiae corporalis duratione praecessit formationem eiusdem. Et sic secundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra patebit (q.69 a.1; q.74 a.2).

Et quantum ex littera Genesis 1,2, accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur caelum, pulchritudo lucis: unde dicitur quod «tenebrae erant super faciem abyssi». Deerat autem terrae duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta: et quantum ad hoc dicitur quod «terra erat inanis» sive «invisibilis», quia corporali aspectui pătere non poterat, propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis: et ideo dicitur quod erat «vacua», vel «incomposita», idest non ornata, secundum aliam litteram. Et sic, cum praemisisset duas naturas creatas, scilicet caelum et terram, informitatem caeli expressit per hoc quod dixit, «tenebrae erant super faciem abyssi», secundum quod sub «caelo» etiam aër includitur: informitatem vero terrae, per hoc quod dixit, «terra erat inanis et vacua».

sin ornato, según la letra de la versión griega. Y así, habiendo mencionado las dos naturalezas creadas, que son el cielo y la tierra, expresó el estado informe del cielo cuando dijo: "Las tinieblas cubrían la haz del abismo". En las cuales palabras se incluye también el aire; y luego el de la tierra, al decir: "La tierra estaba confusa y vacía".

Ad primum ergo dicendum quod «terra» aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis sanctis. Augustinus enim vult[8] quod nomine terrae et aquae significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis; et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo, dicitur terra «inanis et vacua», vel «invisibilis et incomposita», quia materia per formam cognoscitur (unde in se considerata dicitur invisibilis vel inanis), et eius potentia per formam repletur (unde et Plato[9] materiam dicit esse «locum»).—Alii vero sancti per terram intelligunt ipsum elementum: quae qualiter, secundum eos, erat informis, dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod natura producit effectum in actu de ente in potentia: et ideo oportet ut in eius operatione potentia tempore praecedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo: et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suae virtutis.

Ad tertium dicendum quod accidens, cum sit forma, est actus

Soluciones. 1. De un modo entiende en este pasaje "la tierra" San Agustín y de otro los demás santos. El primero entiende por tierra y agua la materia primera, que Moisés, hablando a un pueblo rudo, no podía expresar sino por semejanzas de cosas conocidas. Por esto la expresa por distintos vocablos, y no la llama solamente agua ni sólo tierra, porque no se crea que se trata de verdadera tierra o verdadera agua. Tiene, sin embargo, semejanza con la tierra, en cuanto sirve de base a las formas, y con el agua, en cuanto es apta para recibir formas diferentes. Por esto se dice de la tierra que estaba "confusa y vacía" o "invisible y desordenada", pues la materia se conoce por su forma. De donde, considerada en sí misma, la materia se dice "invisible" y "vacía", y su potencia queda completa por la forma, por lo cual Platón llama a la materia "lugar".—Los demás Santos Padres entienden por tierra el mismo elemento de la tierra, que, en su lenguaje, era informe, como se dijo arriba.

2. La naturaleza produce sus efectos en acto, sacándolos del ser en potencia, y así es preciso que en sus obras la potencia preceda al acto, y el estado informe al formado. Pero Dios produce las cosas de la nada, y por eso las puede producir ya perfectas, a causa de la grandeza de su poder.

3. El accidente es una forma y, por consiguiente, es un acto; pero la

[8] L.c., nt.2, et *De Gen. contra Manich.* l.1 c.7: ML 34,178.
[9] *In Timaeo* c.18.19; cf. ARISTOTELEM, *Phys.* 4 c.2 n.2 (Bk 209b11): S.TH., lect.3 n.4.

materia es de suyo un ser en potencia. Por esto hay mayor repugnancia en que la materia sea actual sin forma que en que el accidente lo sea sin sujeto.

1. Respecto a lo que en contrario se objetó, hay que decir que, según los demás Santos Padres, ese estado informe de la materia precedió en tiempo a la formación de la misma, no por impotencia de Dios, sino por su sabiduría, para que en el origen de las cosas se guardase un orden, procediendo de lo imperfecto a lo perfecto.

2. Respecto a lo segundo, hemos de decir que algunos de los antiguos filósofos pusieron una confusión que excluía toda distinción, fuera de Anaxágoras, el cual afirmó que sólo el entendimiento era distinto y separado. Pero la Sagrada Escritura pone antes de la obra de distinción diversas cosas distintas. Primero pone el cielo y la tierra, en lo cual tenemos ya la distinción material, como se mostrará más abajo, cuando dice que "al principio creó Dios el cielo y la tierra".—En segundo lugar pone la distinción de los elementos por sus formas, al nombrar la tierra y el agua, aunque no hace mención del aire y del fuego, por no ser tan manifiesto a los rudos, a quienes Moisés hablaba, que estos dos elementos sean cuerpos, como lo es de la tierra y del agua. Aun cuando, según refiere San Agustín, Platón entendía por aire el "Espíritu de Dios", puesto que el aire se llama también "espíritu", y por cielo la naturaleza ígnea, Rabí Moisés, que en otras cosas concuerda con Platón, dice que el fuego está significado por las tinieblas, porque, según él, el fuego no luce en su propia esfera. Pero parece más razonable lo que antes hemos dicho: que el Espíritu de Dios en la Escritura no suele designar sino al Espíritu Santo, del cual se dice que se mueve sobre las aguas, no de una manera corporal, sino a la manera que la voluntad del artista contempla la materia que quiere moldear.—La tercera distinción se toma del sitio, pues la tierra, que estaba toda bajo las aguas, quedaba invisible; pero el aire, tenebroso entonces, estaba sobre las aguas, y por esto dice: "Las tinieblas estaban sobre la haz del abismo".—Otras cosas que quedaban por distinguir se mostrarán en lo que sigue.

quidam: materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiae sine forma, quam accidenti sine subiecto.

Ad primum vero quod obiicitur in contrarium, dicendum est quod si, secundum alios sanctos, informitas tempore praecessit formationem materiae, non fuit hoc ex impotentia Dei; sed ex eius sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum quod quidam antiquorum Naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem; praeter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum [10]. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit (Gen. 1,1-2) multiplicem distinctionem. Primo quidem, caeli et terrae (in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infra patebit (a.3; q.68 a.1 ad 1): et hoc cum dicit: «In principio Deus creavit caelum et terram».—Secundo, distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam. Aërem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, huiusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato [11] aërem intellexerit significari per hoc quod dicitur «spiritus Domini» (quia etiam aër «spiritus» dicitur): ignem vero intellexerit significari per «caelum» (quod igneae naturae esse dixit), ut Augustinus refert in VIII «De civ. Dei» [12]. Sed Rabbi Moyses, in aliis cum Platone concordans, dicit [13] ignem significari per «tenebras»: quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est: quia «spiritus Domini» in Scriptura non nisi pro Spiritu Sancto consuevit poni. Qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiae quam vult formare.—Tertia distinctio significatur secundum situm. Quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur: aër vero, qui est subiectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur, «tenebrae erant super faciem abyssi».—Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus (q.69) apparebit.

[10] Cf. ARISTOTELEM, *Phys.* 1 c.4 n.2 (BK 187a20): S.TH., lect.8 n.4; 1,8 c.5 n.5 (BK 256b25): S.TH., lect.1 n.4.
[11] *In Timaeo* c.7.
[12] C.11: ML 41,236.
[13] *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30.

ARTICULO 2

Utrum una sit materia informis omnium corporalium [a]

Si es una misma la materia informe de todos los cuerpos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium.

1. Dicit enim Augustinus, XII «Confess.» [14]: «Duo reperio quae fecisti, unum quod erat formatum, alterum quod erat informe»; et hoc dicit esse «terram invisibilem et incompositam», per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in «Metaphys.» [15], quod illa quae sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Praeterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Praeterea, materia in se considerata, est solum in potentia.

Dificultades. Parece que sea una la materia de todos los cuerpos.

1. Dice San Agustín hablando con Dios: "Dos cosas hallo que has hecho: una cosa formada y la otra informe". Y esto dice de la "tierra invisible y desordenada", por la que, a su juicio, se significa la materia de las cosas corporales. Luego ésta es la misma en todos los cuerpos.

2. Dice también el Filósofo que "las cosas que son unas por razón del género, lo son por la materia". Pero las cosas corporales convienen en el género de cuerpo. Luego una es la materia de todos los cuerpos.

3. A diversos actos corresponden diversas potencias, y a un acto una potencia. Pero todos los cuerpos tienen un mismo acto o forma, que es la corporeidad. Luego la materia de todos los cuerpos es una misma.

4. La materia, considerada en sí misma, es pura potencia; y la distin-

[a] *Sent.* 2 d.12 a.1; *Cont. Gent.* 2,16; op.15, *De angelis* c.8; *Metaph.* 8 lect.9; *De caelo* 1.1 lect.6.
[14] C.12: ML 32,831.
[15] IV c.6 n.7 (BK 1016a24): S.TH., lect.7 n.861.

ción viene de las formas. Luego la materia, en sí considerada, es una sola en todos los cuerpos.

Por otra parte, las cosas que convienen en la materia pueden transformarse unas en otras y obrar unas en otras. Pero entre los cuerpos celestes y los inferiores no existe tal reciprocidad. Luego su materia no es una.

Respuesta. Sobre este punto fueron diversas las sentencias de los filósofos. Porque Platón y todos los filósofos anteriores a Aristóteles enseñaron que los cuerpos se constituyen de los cuatro elementos, y teniendo éstos una materia común, como lo prueba la conversión de unos en otros, síguese que todos tienen la misma materia. La incorruptibilidad de ciertos cuerpos la atribuía Platón no a la condición de la materia, sino a la voluntad del artífice, es decir, de Dios, a quien introduce diciendo a los cuerpos celestes: "Por vuestra naturaleza sois disolubles, mas por mi voluntad indisolubles, porque mi voluntad es más poderosa que vuestra cohesión".

Aristóteles impugna esta sentencia fundado en los movimientos naturales de los cuerpos. Puesto que los celestes tienen un movimiento diverso que el movimiento natural de los cuatro elementos, síguese que su naturaleza ha de ser diversa de la de éstos. Y como el movimiento circular, propio de los cuerpos celestes, carece de contrario, mientras que los de los cuatro elementos son contrarios entre sí, como el subir y el bajar, así los cuerpos celestes carecen de contrario, y los cuerpos elementales no. Y como la generación y la corrupción se originan precisamente de los contrarios, síguese que por su naturaleza el cuerpo celeste

tia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantum omnium corporalium.

Sed contra, quaecumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in I «De Gener.» [16]**. Sed corpora caelestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.**

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones philosophorum. Plato enim, et omnes philosophi ante Aristotelem, posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit; per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quaedam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat [17] **non conditioni materiae, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus caelestibus dicentem: «Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea maior est nexu vestro».**

Hanc autem positionem Aristoteles reprobat [18] **per motus naturales corporum. Cum enim corpus caeleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis caelestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum ei qui est deorsum, ita corpus caeleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus caeleste sit incorruptibile, elementa vero sunt corruptibilia.**

Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron [19] **posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formae corporalis.—Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliae formae, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur. Quia illa forma immutabiliter materiae inhaereret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile: sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum: quae non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu. Sicut etiam accidebat antiquis Naturalibus, qui ponebant subiectum corporum aliquod ens actu, puta ignem aut aërem aut aliquid huiusmodi.**

Supposito autem quod nulla forma quae sit in corpore corruptibili remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas.—Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias. Quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum: unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso.—Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatio-

[16] C.6 n.3 (Bk 322a18); c.7 n.2 (Bk 323b29); S.Th., lect.18.19.
[17] *In Timaeo* c.13.
[18] *De caelo* l.1 c.2 n.10 (Bk 269a30); c.3 n.4 (Bk 270a12); S.Th., lect.4 n.9; lect.6

es incorruptible y los elementos son corruptibles.

No obstante esta diferencia de la corruptibilidad e incorruptibilidad natural, sostuvo Avicebrón que era una la materia de todos los cuerpos, fundado en la unidad de la forma.—Mas, si la forma corpórea fuese de suyo una, y a ella sobreviniesen otras formas que distinguiesen los cuerpos, tendría razón en lo que dice, porque la primera forma estaría unida inseparablemente a la materia y, por lo que a ella toca, el cuerpo resultaría incorruptible; pero la corrupción le vendría de la remoción de las otras formas. Semejante corrupción no sería absoluta, sino relativa, por cuanto bajo la privación de esas formas persiste algo que es ser actual. Esto mismo debe afirmarse de la sentencia de los antiguos físicos, que ponían como sujeto de los cuerpos algo actual, v. gr., el fuego, el aire o cosa semejante.

Pero, supuesto que en el cuerpo corruptible no queda ninguna forma exenta de generación y corrupción, necesariamente se sigue que no sea una misma la materia de los cuerpos corruptibles y de los incorruptibles; porque la materia, en cuanto tal, está en potencia para la forma. Es, pues, necesario que la materia, como tal, esté en potencia para la forma de todos aquellos cuerpos de que es común materia. Por una forma se actualiza, pero sólo en orden a aquella forma. Queda, pues, en potencia en orden a las demás.—Ni esto se excluye que una de éstas sea más perfecta que las otras y contenga las virtudes de ellas, pues la potencia, cuanto es de su parte, es indiferente para lo perfecto y para lo imperfecto.—Y así, cuando la materia se halla informada por una forma imperfecta, se halla en potencia para una perfecta, y viceversa. De manera que, cuando la materia se halla bajo una forma de cuerpo incorruptible, todavía es-

[19] *Fons vitae* tr.1 c.17.

tá en potencia para otra de cuerpo corruptible. Y como no la tiene en acto, estará bajo una forma y privada de otras, pues la carencia de forma en el cuerpo que está en potencia para ella es privación. Ahora bien: esta disposición es propia del cuerpo corruptible. Resulta, pues, imposible que sea una la materia del cuerpo corruptible y del incorruptible por naturaleza.

Ni se puede decir, como soñó Averroes, que el mismo cuerpo celeste sea la materia del cielo, un ser en potencia en orden a un lugar, pero no al "ser", y que su forma sea una substancia separada que se le una como motor; porque es imposible poner una cosa actualizada sin que toda ella sea acto y forma o tenga acto o forma. Eliminada, pues, por el entendimiento la substancia separada que se pone por motor, si el cuerpo celeste no posee forma (lo que significa estar compuesto de forma y de sujeto de ella), se seguiría que todo él será forma y acto. Pues bien, un cuerpo así ha de ser entendido en acto, lo cual no puede decirse del cuerpo celeste, ya que es sensible.

Resulta, pues, que la materia del cuerpo celeste, en cuanto tal, no está en potencia sino para la forma que tiene. Ni viene a propósito que ella sea alma u otra cosa. De manera que semejante forma de tal suerte perfecciona la materia, que no queda en ésta potencia para otro ser y sí sólo para ocupar un lugar, como Aristóteles dice. En suma, que no es una misma la materia de los cuerpos celestes y la de los elementos, como no sea analógicamente, en cuanto convienen en la razón de potencia.

Soluciones. 1. San Agustín sigue en esto la sentencia de Platón, el cual no pone una quinta esencia. También puede decirse que la materia informe es una con unidad de

nec: quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit [20], quod ipsum corpus caeleste sit materia caeli, ens in potentia ad «ubi» et non ad «esse»; et forma eius est substantia separata quae unitur ei ut motor. Quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata quae ponitur motor, si corpus caeleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subiecto formae, sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore caelesti dici non potest, cum sit sensibile.

Relinquitur ergo quod materia corporis caelestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum quaecumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad «esse», sed ad «ubi» tantum, ut Aristoteles dicit [21]. Et sic non est eadem materia corporis caelestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiae.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam.—Vel dicendum quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia

[20] *De subst. orbis* c.2.
[21] *Metaph.* 11 c.2 n.4 (BK 1069b26) : S.TH., l.12 lect.2 n.2437

corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae.

Ad secundum dicendum quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum potentiae in eis, ut dicitur X «Metaph.» [22]. Secundum autem logicam considerationem, est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

Ad tertium dicendum quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus: cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur, ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod, cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia caelestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

orden, como todos los cuerpos son uno en el orden de la criatura corporal.

2. Si el género se considera físicamente, los cuerpos corruptibles y los incorruptibles no están en el mismo orden, a causa de la diversidad de potencia que en ellos hay. Pero, considerados lógicamente, es uno mismo el género de todos los cuerpos por razón de su corporeidad.

3. La forma de corporeidad no es una en todos los cuerpos, ya que no es distinta de las formas por las cuales se distinguen los cuerpos, como se ha dicho arriba.

4. Como quiera que la potencia dice orden al acto, el ser en potencia se diversifica por su orden a diversos actos, como la vista al color, el oído al sonido. Por esto mismo la materia del cuerpo celeste es diversa de la materia de los elementos, porque no está en potencia para forma alguna de esos elementos.

ARTICULO 3

Utrum caelum empyreum sit concreatum materiae informi [a]

Si el cielo empíreo fué creado junto con la materia informe

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caelum empyreum non sit concreatum materiae informi.

1. Caelum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Caelum autem empyreum non est mobile: quia motus eius deprehenderetur per motum alicuius corporis apparentis; quod minime apparet. Non ergo caelum empyreum est aliquid materiae informi concreatum.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in III «De Trin.» [23], quod «infe-

Dificultades. Parece que el cielo empíreo no fué creado junto con la materia informe.

1. En efecto, el cielo empíreo, si en verdad existe, debe ser un cuerpo sensible. Mas todo cuerpo sensible es móvil, y el cielo empíreo no lo es, pues su movimiento debería advertirse por el movimiento de algún cuerpo visible, lo cual no sucede. Luego el cielo empíreo no es una cosa creada junto con la materia informe.

2. Dice San Agustín que "los cuerpos inferiores son gobernados

[a] *Sent.* 2 d.2 q.2 per totam.
[22] IX c.10 n.1 (BK 1058b28) : S.TH., l.10 lect.12 n.2136.
[23] C.4 : ML 42,873.

con cierto orden por los superiores". Si, pues, el cielo empíreo es el cuerpo supremo, ha de tener alguna influencia sobre estos cuerpos inferiores. Pero esto no se echa de ver, menos aún si se le supone inmóvil, ya que ningún cuerpo mueve si no es movido. Luego el cielo empíreo no fué creado junto con la materia informe.

3. Si se dijere que el cielo empíreo es un lugar destinado a la contemplación y no a producir algunos efectos naturales, tendremos en contra a San Agustín, el cual dice que nosotros, "cuando con la mente contemplamos alguna cosa eterna, no vivimos en este mundo". De donde se sigue que la contemplación eleva nuestra mente sobre las cosas corporales y que no hay lugar destinado a la contemplación.

4. Entre los cuerpos celestes existe algún cuerpo en parte diáfano y en parte lúcido, cual es el cielo "sidéreo". También existe un cielo totalmente diáfano, que algunos llaman "acuoso" o "cristalino". Si, pues, existe otro cielo superior, éste será totalmente lúcido. Pero tal cosa no puede ser, porque entonces el aire estaría siempre iluminado y nunca sería noche. Luego el cielo empíreo no fué creado junto con la materia informe.

Por otra parte, dice Estrabón que, cuando el Génesis dice: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra", este cielo no es el firmamento visible, sino el cielo empíreo, es decir, el cielo ígneo.

Respuesta. Se afirma la existencia del cielo empíreo por la autoridad de Estrabón y de Beda, y también por la de San Basilio. Y convienen los tres en que el cielo empíreo es el lugar de los bienaventurados. En efecto, dice Estrabón, y con él Beda, que, "en cuanto estuvo

riora corpora per superiora quodam ordine reguntur». Si ergo caelum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in haec inferiora corpora. Sed hoc non videtur: praesertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo caelum empyreum materiae informi concreatum.

3. Si dicatur [24] quod caelum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra: Augustinus dicit, in IV «De Trin.» [25], quod «nos, secundum quod mente aliquid aeternum capimus, non in hoc mundo sumus»; ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Praeterea, inter corpora caelestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et partim lucidum, scilicet «caelum sidereum». Invenitur etiam aliquod caelum totum diaphanum, quod aliqui nominant «caelum aqueum» vel «crystallinum». Si ergo est aliud superius caelum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest: quia sic continue aër illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo caelum empyreum materiae informi est concreatum.

Sed contra est quod Strabus dicit [26], quod cum dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram», «caelum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum, idest igneum».

Respondeo dicendum quod caelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii. In cuius positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus Beatorum. Dicit

[24] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 a.5.
[25] C.20: ML 42,907.
[26] *In Gloss. ordin.* super Gen. 1: ML 113,69.

enim Strabus (l.c.), et etiam Beda [27], quod «statim factum, angelis est repletum». Basilius etiam dicit, in II «Hexaem.» [28]: «Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quae est extra mundum, ubi beati quietis domicilium sortientur».—Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt caelum empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod caelum sidereum intelligunt, non in principio, sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod manichaei calumniantur, Deum Veteris Testamenti deum tenebrarum nominantes.

Haec autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quaestio de firmamento quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino et ab aliis sanctis [29].—Quaestio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum [30], per hoc quod informitas (quae per tenebras significatur) non praecessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebrae non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinam sapientiam attestatur, ut ea quae produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis instituerit, et postmodum ea perduceret ad perfectum.

Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriae. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine angelorum, quorum aequalitas sanctis promittitur (Lc. 20,36). Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod

creado el cielo, fué llenado de ángeles". Y San Basilio dice: "Como los condenados son arrojados a las profundas tinieblas, así el galardón de las buenas obras se realiza en aquella luz que está fuera del mundo, donde los bienaventurados alcanzarán la morada del descanso".—Difieren, no obstante, en señalar la razón de su sentencia. Porque Estrabón y Beda ponen el cielo empíreo, basados en que el firmamento, por el que entienden el cielo sidéreo, no fué creado al principio, sino al segundo día. Pero San Basilio razona así por que no parezca que Dios comenzó su obra por las tinieblas, por lo cual los maniqueos llaman al Dios del Antiguo Testamento Dios de las tinieblas.

Pero todas estas razones no son muy eficaces. Primeramente, la cuestión del firmamento, que se dice haber sido creado el segundo día, de un modo la resuelve San Agustín y de otro los demás Santos Padres.—Y la cuestión de las tinieblas la resuelve el mismo San Agustín diciendo que el estado informe, significado por las tinieblas, no precedió a la formación en tiempo, sino en origen. Según los otros santos, como las tinieblas no son una criatura, sino privación de luz, cuadra muy bien con la sabiduría divina el haber producido las cosas que creó de la nada, primero imperfectas, para llevarlas luego a su perfección.

Una razón más congruente puede tomarse de la condición misma de la gloria. Esperamos en la remuneración futura una doble gloria, la espiritual y la corporal, no sólo en la glorificación de los cuerpos humanos, sino en la renovación del mundo. Comenzó la gloria espiritual en el mismo origen del mundo, con la bienaventuranza de los ángeles, la misma que a los santos se promete. Por esto fué conveniente que tam-

[27] *Hexaem.* l.1: ML 91,18.
[28] MG 29,41.
[29] Cf. infra q.68 a.1 ad 1.
[30] *Contra advers. Legis et Proph.* c.8.9: ML 42,609.610.

bién en el principio se iniciase la gloria corporal en algún cuerpo que desde el principio estuviera exento de la corrupción y mutabilidad y fuese todo él lúcido, como todas las criaturas corporales esperan serlo después de la resurrección. Y ese cielo se dice empíreo, esto es, "ígneo", no por su ardor, sino por su resplandor.

Pero conviene saber lo que San Agustín dice: que Porfirio "distinguía los ángeles de los demonios y atribuía las regiones del aire a los demonios; las etéreas o empíreas, a los ángeles".—Si bien Porfirio, como platónico que era, creía que el cielo sidéreo era ígneo, y así le llamaba "empíreo" o "etéreo", tomando el nombre de "éter" de la conflagración y no de la velocidad del movimiento, como Aristóteles. Lo cual decimos para que nadie crea que San Agustín afirmaba la existencia del empíreo tal como ahora lo conciben los modernos.

Soluciones. 1. Los cuerpos sensibles se mueven en conformidad con el actual estado del mundo, pues el movimiento de las criaturas corporales influye en la multiplicación de los elegidos. Pero en la consumación final de la gloria cesará el movimiento de los cuerpos. Y tal convenía que fuese desde el principio la disposición del cielo empíreo.

2. No carece de probabilidad la sentencia de algunos, según la cual el cielo empíreo, estando ordenado al estado de gloria, no tiene influencia en los cuerpos inferiores, que están sometidos a otro régimen, como ordenados a realizar el curso natural de las cosas.—Pero parece más probable que, así como los ángeles supremos que asisten ante Dios ejercen influencia sobre los intermedios y los últimos, que son enviados, aunque ellos no lo sean, según Dionisio,

otiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud caelum dicitur empyreum, idest «igneum», non ab ardore, sed a splendore.

Sciendum est autem quod Augustinus, X «De civ. Dei» [31], dicit quod Porphyrius «discernebat a daemonibus angelos, ut aërea loca esse daemonum, aetherea vero vel empyrea diceret angelorum».—Sed Porphyrius, tanquam platonicus, caelum istud sidereum igneum esse existimabat: et ideo «empyreum» nominabat; vel «aethereum», secundum quod nomen «aetheris» sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit [32]. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum caelum empyreum posuisse sicut nunc ponitur a modernis.

Ad primum ergo dicendum quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi: quia per motum creaturae corporalis procuratur electorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse a principio dispositionem caeli empyrei.

Ad secundum dicendum quod satis probabile est quod caelum empyreum, secundum quosdam [33], cum sit ordinatum ad statum gloriae, non habet influentiam in inferiora corpora, quae sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum.—Probabilius tamen videtur dicendum quod, sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium [34]; ita

[31] C.9: ML 41,287.
[32] *De caelo* l.1 c.3 n.6 (BK 270b20): S.TH., lect.7 n.7; *Meteor.* l.1 c.3 n.4 (BK 339b21): S.TH., lect.3 n.5.
[33] Cf. nt.24.
[34] *De cael. hier.* c.13 § 3: MG 3,300.

caelum empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum caelum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile; puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit [35], quod «ministrator spiritus non poterat degere in tenebris; sed in luce et laetitia decentem sibi habitum possidebat».

Ad quartum dicendum quod, sicut Basilius dicit in II «Hexaem.» (l.c.), «constat factum esse caelum rotunditate conclusum, habens corpus spissum et adeo validum, ut possit ea quae extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore qui superradiabat excluso».—Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc, quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis caelis); potest aliter dici quod habet lucem caelum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem. Vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum creatum materiae informi.

así también el cielo empíreo tiene influencia sobre los cuerpos que se mueven, aunque él mismo no se mueva. Por donde se puede decir de él que transmite al primer cielo móvil no una virtud transitoria y que viene con el movimiento, sino algo fijo, estable, v. gr., el poder de contener y de causar o algo semejante que realce su dignidad.

3. El lugar corpóreo destinado a la contemplación no lo es por necesidad, sino por conveniencia, para que haya armonía entre la claridad exterior y la interior. Por donde dice San Basilio que "quien otorga el espíritu no podía vivir en las tinieblas; en la luz y en la alegría debía poner su morada".

4. Dice San Basilio en el "Hexámeron": "Nos consta que el cielo fué hecho redondo y cerrado, de constitución espesa y tan resistente, que fuera capaz de separar las cosas que están fuera de él de las que están dentro. Por esto quedó fuera de él una región privada de luz, de suerte que no le alcanza el fulgor que él irradia".—Pero como el cuerpo del firmamento, aunque es sólido, es también diáfano y no impide el paso de la luz, como lo prueba el hecho de que veamos la luz de las estrellas a través de los cielos intermedios, pudiera decirse que el cielo empíreo tiene luz, no condensada y que emita rayos como el sol, sino más sutil. O que posea la claridad de la gloria, que no se parece a la claridad natural.

ARTICULO 4

Utrum tempus sit concreatum materiae informi [a]

Si el tiempo fué creado junto con la materia informe

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tempus non sit concretum materiae informi.

Dificultades. Parece que el tiempo no fué creado junto con la materia informe.

[a] *Sent.* 2 d.12 a.5.
[35] *In Hexaem.* hom.2: MG 29,40.

1. Dice San Agustín hablando con Dios: "Dos cosas hallo que hiciste no sometidas al tiempo: la materia primera y la naturaleza angélica". Luego el tiempo no fué creado junto con la materia informe.

2. El tiempo se divide en días y noches. Pero al principio no había día ni noche, sino más tarde, cuando "Dios dividió la luz de las tinieblas". Luego al principio no había tiempo.

3. El tiempo es la medida del movimiento del firmamento, el cual fué hecho el día segundo. Luego al principio no había tiempo.

4. El movimiento es anterior al tiempo. Luego con más razón que éste debió ser contado entre las cosas primeramente creadas.

5. El tiempo es medida extrínseca, como también el lugar. Luego no debe contarse entre las cosas primeramente creadas el tiempo con preferencia al lugar.

Por otra parte, dice San Agustín que las criaturas espirituales y las corporales fueron creadas en el "principio del tiempo".

Respuesta. Suele decirse que cuatro cosas fueron primeramente creadas: la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia corporal informe y el tiempo. Pero semejante sentencia no concuerda con la opinión de San Agustín, el cual pone creadas primeramente dos cosas: la naturaleza angélica y la materia corpórea, sin mencionar al cielo empíreo. Estas dos cosas, la naturaleza angélica y la materia informe, preceden a la formación, no en duración, sino en naturaleza. Y como preceden en naturaleza a la formación de la materia, también preceden al movimiento y al tiempo, y así el tiempo no puede ser contado con aquéllas.

La enumeración anterior se ajusta a la opinión de otros Santos Padres, que afirman que el estado informe de

1. Dicit enim Augustinus, XII «Confess.» (cf. nt.14), ad Deum loquens: «Duo reperio quae fecisti carentia temporibus», scilicet materiam primam corpoream, et naturam angelicam. Non ergo tempus est concreatum materiae informi.

2. Praeterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox nec dies erat, sed postmodum, cum «divisit Deus lucem a tenebris». Ergo a principio non erat tempus.

3. Praeterea, tempus est numerus motus firmamenti: quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

4. Praeterea, motus est prior tempore. Magis igitur deberet numerari inter primo creata motus, quam tempus.

5. Praeterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus, quam locus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, «Super Gen. ad litt.» [36], **quod spiritualis et corporalis creatura est creata «in principio temporis».**

Respondeo dicendum quod communiter dicitur [37] **quatuor esse primo creata: scilicet naturam angelicam, caelum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim ponit (l.c. nt.14) duo primo creata, scilicet naturam angelicam et materiam corporalem, nulla mentione facta de caelo empyreo. Haec autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, praecedunt formationem non duratione, sed natura. Et sicut natura praecedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari.**

Procedit autem praedicta connumeratio secundum opinionem aliorum sanctorum (cf. a.1), ponentium quod informitas materiae duratione praecessit formationem: et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod: aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis praecedunt origine, seu natura, tempus.

Ad secundum dicendum quod sicut, secundum alios sanctos, materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum, et distinctum per diem et noctem.

Ad tertium dicendum quod, si motus firmamenti non statim a principio incoepit, tunc tempus quod praecessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscumque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum: si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim a principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in tempore; cum nihil aliud sit tempus quam «numerus prioris et posterioris in motu».

Ad quartum dicendum quod inter primo creata computantur ea quae habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensurae: non autem motus, qui comparatur solum ad subiectum mobile.

Ad quintum dicendum quod locus intelligitur in caelo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul. Tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio: sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi «nunc».

[36] L.I c.I: ML 34,247.
[37] ALBERT. MAGN., *Summa de creatur.* p.I.

la materia precedió en duración a la formación de la misma, y en ese caso para esa duración habrá que poner algún tiempo; de otro modo faltaría la medida de esta duración.

Soluciones. 1. Dice esto San Agustín en el sentido de que la naturaleza angélica y la materia informe preceden en origen o naturaleza al tiempo.

2. Según la sentencia de los otros Santos Padres, como la materia fué en cierto modo informe y luego formada, así el tiempo fué a su manera informe y después formado, distinto en días y noches.

3. Si el movimiento del firmamento no empezó desde el primer momento, el tiempo que le precedió no era la medida del movimiento del firmamento, sino de cualquier movimiento primero. Se dice que el tiempo es la medida del movimiento del firmamento en cuanto que éste es el primero de los movimientos. Si hubiera otro movimiento primero, el tiempo sería su medida, porque todas las cosas se miden por lo primero en su género. Debemos, pues, decir que luego, desde el principio, hubo algún movimiento, o al menos alguna sucesión de conceptos o afectos en la naturaleza angélica. No se concibe movimiento sin tiempo, puesto que el tiempo no es otra cosa que "la medida de la sucesión en el movimiento".

4. Entre las primeras cosas creadas se cuentan aquellas que dicen relación general a las mismas. Y así debe computarse el tiempo, que tiene razón de medida común; pero no el movimiento, que dice relación solamente al sujeto del movimiento.

5. El lugar queda comprendido en el cielo empíreo, que todo lo abarca. Y porque el lugar es una de las cosas permanentes, por eso fué creado todo a la vez. No así el tiempo, que es sucesivo, y fué creado, junto con las cosas, al principio. Ahora mismo no podemos tomar como tiempo actual más que el momento presente.

INTRODUCCION A LA CUESTION 67

La primera obra divina es la creación de la luz. *Dijo Dios: "Haya luz", y hubo luz. Y vió Dios ser buena la luz, y separó la luz de las tinieblas, y a la luz llamó día y a las tinieblas noche* (Gen. 1,3-5). Esta luz no procede de los astros, los cuales no aparecen hasta el día cuarto. Grande misterio para los antiguos expositores, y mayor todavia para los modernos concordistas. La explicación, sin embargo, parece llana. Pero hay que empezar por esta idea: que el autor sagrado no ha tenido revelación alguna sobre materias físicas y que habla de ellas siguiendo las apariencias sensibles o las interpretaciones que de estas apariencias daban los sabios de la época. Ahora bien, todos vemos que la luz precede en algunos minutos a la aparición del sol y que perdura después del ocaso de éste. La física moderna nos da la sencilla explicación de este fenómeno, pero los antiguos ignoraban esta explicación y se atenían a las apariencias, sacando de ahí la existencia de la luz, que era la primera causa del día, y de las tinieblas, que lo eran de la noche. A la luz de estas observaciones debemos explicar con San Ambrosio el texto sagrado. Santo Tomás empieza su exposición con algunas cuestiones sobre la naturaleza de la luz que discutían entonces los filósofos, como hoy lo hacen los físicos, sin mejor resultado para aclarar este obscuro misterio. Pero tales cosas, aunque vinieran a propósito para conocer mejor la obra de este día, no tienen con la doctrina de la fe más que una relación accidental. El artículo primero, sobre la luz espiritual, proviene de San Agustín, que entendía la luz creada el primer día de la luz espiritual, de la claridad divina que ilumina la inteligencia angélica.

CUESTION 67

(In quatuor articulos divisa)

De opere distinctionis secundum se

De la obra de distinción en sí misma

A continuación debemos tratar de la obra de distinción en sí misma. Y primeramente, de la obra del primer día; luego, de la obra del día segundo; y en tercer lugar, de la obra del tercer día.

Sobre lo primero se preguntan cuatro cosas.

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se (cf. q.66 introd.). Et primo, de opere primae diei; secundo, de opere secundae diei (q.68); tertio, de opere tertiae (q.69).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lux proprie in spiritualibus dici possit.

Secundo: utrum lux corporalis sit corpus.

Tertio: utrum sit qualitas.

Quarto: utrum conveniens fuit prima die fieri lucem.

Primera: si con propiedad se puede hablar de luz en los seres espirituales.

Segunda: si la luz corporal es cuerpo.

Tercera: si es cualidad.

Cuarta: si fué conveniente que fuese creada el primer día.

ARTICULO 1

Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur [a]

Si se puede con propiedad hablar de luz en los seres espirituales

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur.

1. Dicit enim Augustinus, IV «Super Gen. ad litt.» [1], quod in spiritualibus, «melior et certior lux est»; et quod «Christus non sic dicitur lux quo modo lapis, sed illud proprie hoc figurative».

2. Praeterea, Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [2], ponit «Lumen» inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur spiritualibus.

3. Praeterea, Apostolus dicit, ad Eph. 5,3: «Omne quod manifestatur, lumen est». Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

Sed contra est quod Ambrosius, in libro «De fide» [3], ponit «splendorem» inter ea quae de Deo metaphorice dicuntur.

Respondeo dicendum quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui: uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine «visionis»,

Dificultades. Parece que en los seres espirituales se puede hablar de luz en sentido propio.

1. Dice San Agustín que, "en los seres espirituales, la luz es mejor y más cierta", y que "Cristo no se dice luz como es llamado piedra; porque lo primero le conviene en sentido propio; lo segundo, en el figurado".

2. Dionisio pone el nombre de "luz" entre los nombres inteligibles de Dios. Pero los nombres inteligibles se dan en sentido propio a los seres espirituales. Luego la luz conviene propiamente a los seres espirituales.

3. El Apóstol dice: "Todo lo que se manifiesta es luz". Pero el manifestarse es más propio de los seres espirituales que de los corporales. Luego también la luz.

Por otra parte, escribe San Ambrosio que el "esplendor" se cuenta entre los nombres que se atribuyen a Dios metafóricamente.

Respuesta. De dos maneras podemos nombrar una cosa: o según el primer sentido del nombre o según el uso corriente. Así el nombre de "visión" significa ante todo el acto del sentido de la vista; pero, por la

---

[a] *Sent.* 2 d.13 a.2; *In Io.* 1 lect.3.

[1] C.28: ML 34,315.

[2] § 5: MG 3,700; S.Th., lect.4.

[3] L.2 prol.: ML 16,584.

nobleza y certidumbre de este sentido, se extiende en lenguaje corriente al conocimiento de todos los otros sentidos. Por esto decimos: "Mira cómo sabe", o "cómo huele", o "qué caliente está". Y por encima de esto se extiende al conocimiento intelectual, según aquello: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios".

Esto mismo se ha de decir de la luz. Primero se emplea para significar lo que nos permite ver, y luego se extiende a cualquier otro conocimiento.—Si tomamos la luz en su primer sentido, sólo metafóricamente se puede decir de los seres espirituales; pero si se toma en el sentido más extenso, como es usual, entonces se les puede aplicar en sentido propio.

Soluciones. Y con esto quedan contestadas las dificultades.

quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim: «Vide quomodo sapit», vel «quomodo redolet», vel «quomodo est calidum)»; et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Mt. 5,8: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt».

Et similiter dicendum est de nomine «lucis». Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem.—Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit (l.c.). Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 2

Utrum lux sit corpus [a]

Si la luz es cuerpo

Dificultades. Parece que la luz sea cuerpo.

1. Dice San Agustín que "la luz tiene el primer lugar entre los cuerpos". Luego es cuerpo.

2. Dice también el Filósofo que la luz es una especie de fuego. Pero el fuego es cuerpo. Luego también la luz.

3. Es propio de los cuerpos el ser llevados, divididos, reflejados, etc. Pero todo esto se atribuye a la luz

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lux sit corpus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De lib. arbit.» [4], quod «lux in corporibus primum tenet locum». Ergo lux est corpus.

2. Praeterea, Philosophus dicit [5] quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Praeterea, ferri, intersecari, et reflecti est proprie corporum: haec autem omnia attri-

[a] *Sent.* 2 d.13 a.3; *De anima* l.2 lect.14.

[4] L.3 c.5: ML 32,1279.

[5] *Topic.* 5 c.5 n.11 (Bk 134b29).

buuntur lumini vel radio. Coniunguntur etiam diversi radii et separantur, ut Dionysius dicit 2 cap. «De div. nom.» [6]; quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aëre. Ergo lumen non est corpus.

Respondeo dicendum quod impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primo quidem, ex parte loci. Nam locus cuiuslibet corporis est alius a loco alterius corporis: nec est possibile, secundum naturam, duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint; quia contiguum requirit distinctionem in situ.

Secundo, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti: quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti.—Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili. Quia in parvo spatio posset tempus latere: in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset: statim enim cum sol est in puncto orientis, illuminatur totum hemisphaerium usque ad punctum oppositum.—Est etiam aliud considerandum ex parte motus. Quia omne corpus habet motum naturalem determinatum: motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicuius corporis.

y a sus rayos, que se unen o se separan, como dice Dionisio; lo que no conviene sino a los cuerpos. Luego la luz es cuerpo.

Por otra parte, sabemos que dos cuerpos no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar. Pero la luz lo está junto con el aire. Luego la luz no es cuerpo.

Respuesta. Es imposible que la luz sea cuerpo. Esto se evidencia por tres razones. La primera, por parte del lugar. Pues el lugar que ocupa un cuerpo es distinto del que ocupa otro cuerpo, ni es posible que dos cuerpos, cualesquiera que sean, ocupen un mismo lugar, porque dos cosas contiguas requieren distinción de sitio.

En segundo lugar se ve esto mismo por la razón del movimiento. Si la luz es cuerpo, la iluminación será un movimiento local de ese cuerpo. Pero ningún movimiento local se realiza instantáneamente, pues lo que se mueve de un lugar a otro es preciso que pase por el medio antes de llegar al extremo. Ahora bien, la iluminación se realiza en un instante.—Ni puede decirse que se realice en una medida imperceptible de tiempo. Esto podría ocultarse en un pequeño espacio, pero no en tan grande espacio como hay entre el oriente y el occidente. Y, sin embargo, en cuanto el sol aparece en un punto del horizonte, queda iluminado todo el hemisferio hasta el extremo opuesto.—Otra cosa hay que considerar en el movimiento, y es que todo cuerpo tiene un movimiento natural determinado. Ahora bien, el movimiento de la iluminación se dirige a todas partes, lo mismo en línea circular que en línea recta; de donde resulta claro que la iluminación no es el movimiento local de ese cuerpo.

[6] § 4: MG 3,641; S.Th., lect.2.

En tercer lugar, se prueba lo mismo por la generación y corrupción. Si la luz fuese cuerpo, se seguiría que, al obscurecerse el aire por ausencia de la luz, ésta, que es cuerpo, se corrompería y su materia recibiría otra forma. Y no vemos esto, a menos que se diga que también las tinieblas son cuerpo.—Ni tampoco vemos de qué materia puede salir cada día un cuerpo tan grande que basta para llenar medio hemisferio. Sería, además, ridículo decir que por la sola ausencia de la luz se corrompa un cuerpo tan grande.—Y si alguno dijera que no se corrompe, pero que junto con el sol se acerca y difunde por todas partes, ¿qué se podrá decir del hecho de que con la simple interposición de un cuerpo opaco en torno a una candela se obscurece toda la casa? No puede admitirse que la luz se concentre en torno a la candela, pues en ese caso debería aparecer después mayor claridad que antes.—Y como todo esto sea contrario no sólo a la razón, sino también a los sentidos, hemos de concluir que es imposible que la luz sea cuerpo.

Tertio, apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aër obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia eius acciperet aliam formam. Quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. — Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphaerium, quotidie generetur. — Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminaris, tantum corpus corrumpatur.—Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur: quid dici poterit de hoc, quod ad interpositionem alicuius corporis circa candelam, tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam: quia non apparet ibi maior claritas post quam ante.—Quia ergo omnia haec non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

Soluciones. 1. San Agustín toma la luz por el cuerpo actualmente lúcido, es decir, por el fuego, que de los cuatro elementos es el más importante.

2. Aristóteles llama "luz" al fuego en su propia materia, como el fuego en la materia aérea se dice "llama", y "brasa" en la materia térrea.—Ni hay que prestar mucha atención a estos ejemplos que Aristóteles propone en sus libros de lógica, pues los trae como probables, según la sentencia de otros.

3. Todo lo que se atribuye metafóricamente a la luz, puede atribuirse al calor. Como el movimiento local naturalmente es el primero de los movimientos, según se demuestra en los "Físicos", empleamos diversos nombres, tomados del movimiento local, lo mismo hablando de alteraciones que de otros movimientos. Así también el nombre de "distancia", que se deriva del lugar, se extiende a todos sus contrarios, como se dice en los "Metafísicos".

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum quod Aristoteles «lumen» nominat ignem in propria materia: sicut ignis in materia aërea dicitur «flamma», et in materia terrea dicitur «carbo».—Non tamen est multum curandum de eis exemplis quae Aristoteles inducit in libris logicalibus: quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice: sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatu in VIII «Physic.» [7]**, utimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione et omnibus motibus: sicut etiam nomen «distantiae» derivatum est a loco ad omnia contraria, ut dicitur in IX «Metaph.»** [8]**.**

[7] C.7 n.2 (Bk 260a9): S.Th., lect.14 n.2.

ARTICULO 3

Utrum lux sit qualitas [a]

Si la luz es cualidad

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lux non sit qualitas.

1. Omnis enim qualitas permanet in subiecto etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aëre recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Praeterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium; sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium: tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Praeterea, causa est potior effectu. Sed lux caelestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus. Dat etiam esse spirituale coloribus: quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in libro I [9]**, quod lux est quaedam qualitas.**

Respondeo dicendum quod quidam [10] **dixerunt quod lumen in aëre non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aëre.—Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo quidem, quia lumen denominat aë-**

Dificultades. No parece que la luz sea cualidad.

1. Toda cualidad permanece en el sujeto aun después que el agente se retira, como el calor en el agua cuando ésta se retira del fuego. Pero la luz no permanece en el aire una vez desviado el luminar. Luego la luz no es cualidad.

2. Toda cualidad sensible tiene su contrario; v. gr., el calor tiene el frío, lo blanco tiene lo negro. Pero la luz no tiene contrario, pues las tinieblas son privación de luz. Luego no es una cualidad sensible.

3. La causa es mayor que el efecto. Pero la luz de los cuerpos celestes produce formas substanciales en los seres de aquí abajo, pues da un ser espiritual a los colores, haciéndolos visibles en acto. Luego la luz no es una cualidad sensible, sino una forma substancial o espiritual.

Por otra parte, dice el Damasceno que la luz es cierta cualidad.

Respuesta. Algunos han dicho que la luz en el aire no tiene ser natural, como el del color en la pared; sino sólo intencional, como la semejanza del color en el aire.—Pero esto no puede ser por dos razones. Primera, porque la luz da al aire una denomi-

[a] *Sent.* 2 d.13 a.3; *De anima* l.2 lect.14.
[8] C.4 n.1 (Bk 1055a9): S.Th., lect.5 n.2024.
[9] *De fide orth.* c.8: MG 94,816.
[10] Bonavent., *In Sent.* 2 d.13 a.3 q.2.

nación, haciéndolo luminoso en acto; no así el color, pues no decimos que el aire sea colorado.—Segunda, la luz tiene efectos naturales, por ejemplo, los rayos del sol calientan los cuerpos; mientras que las intenciones no producen transmutaciones naturales.

Dicen otros que la luz es la forma substancial del sol.—Pero esto resulta imposible por dos motivos. Porque ninguna forma substancial es de suyo sensible, pues la esencia de una cosa es el objeto del entendimiento, como se dice en el libro "De anima". Ahora bien, la luz es de suyo visible. Además, es imposible que lo que en un sér es forma substancial, sea en otro forma accidental, pues es propio de la forma substancial constituir un ser en su especie, por donde no puede nunca faltar en él. Pero la luz no es forma substancial del aire, pues éste se corrompería al retirarse la luz. Luego tampoco puede ser forma substancial del sol.

Diremos, pues, que, así como el calor es una cualidad activa que se deriva de la forma substancial del fuego, así la luz es una cualidad activa que nace de la forma substancial del sol o de otro cuerpo que tenga luz propia, si este tal existe. De lo cual es argumento que los rayos de las diversas estrellas producen efectos diversos según la diversa naturaleza de los cuerpos.

Soluciones. 1. Como la cualidad se deriva de la forma substancial, el sujeto de aquélla se ajusta diversamente a la recepción de la cualidad, como también a la recepción de la forma. Cuando la materia recibe perfectamente la forma, la cualidad adquiere una estabilidad que nace de la forma, como si el agua se convirtiera en fuego. Pero cuando la forma substancial es recibida imperfectamente, de un modo incoativo solamente, entonces la cualidad permanece algún tiempo, pero no siempre,

rem: fit enim aër luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum: non enim dicitur aër coloratus.—Secundo, quia lumen habet effectum in natura: quia per radios solis calefiunt corpora. Intentiones autem non causant transmutationes naturales.

Alii [11] vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis.—Sed hoc etiam apparet impossibile, propter duo. Primo quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis: quia «quod quid est» est obiectum intellectus, ut dicitur in III «De anima» [12]. Lux autem est secundum se visibilis.—Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio: quia formae substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aëris: alioquin, ea recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis.

Dicendum est ergo quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cuius signum est, quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum quod, cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subiectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formae. Cum enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte, secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam natu-

[11] BONAVENT., ibid., d.13 a.2 q.2.
[12] C.6 n.7 (Bk 430b28): S.TH., lect.11 n.760.

ram. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiae ad susceptionem formae substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formae. Et ideo lumen non remanet nisi ad praesentiam agentis.

Ad secundum dicendum quod accidit luci quod non habeat contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum quod, sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis, ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium ad producendas formas substantiales: et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

como pasa con el agua caliente, que vuelve a la primera temperatura. Pero la iluminación no se realiza con transmutación alguna de la materia al recibir la forma substancial, para que haya como una incoación de forma, y así la luz no permanece sino mientras dura la presencia del agente.

2. La luz no tiene contrario, en cuanto que es cualidad natural del primer cuerpo luminoso, el cual está muy lejos de toda contrariedad.

3. Como el calor concurre a producir la forma del fuego, obrando a modo de instrumento en virtud de su forma substancial, así la luz obra, a modo de instrumento, con la virtud de los cuerpos celestes para producir formas substanciales y hacer los colores actualmente visibles, en cuanto que es cualidad del primer cuerpo sensible.

ARTICULO 4

Utrum convenienter lucis productio in prima die ponatur [a]

Si con razón se pone la producción de la luz el primer día

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur.

1. Est enim lux qualitas quaedam, ut dictum est (a.3). Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. Praeterea, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. Praeterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur

Dificultades. Parece que no está bien puesta en el primer día la producción de la luz.

1. Según se ha dicho antes, la luz es una cualidad. Pero la cualidad, por ser un accidente, no tiene razón de primero, sino de postrero. Por consiguiente, no debió de ponerse su producción en el primer día.

2. Por la luz se distingue la noche del día, lo cual se hace por el sol, que fué hecho en el día cuarto. Luego no debió ponerse el primer día la creación de la luz.

3. El día y la noche se producen por el movimiento circular de un cuerpo luminoso. Pero este movimiento circular es propio del firma-

[a] Infra q.69 a.1; *Sent.* 2 d.13 a.4.

mento, que fué formado el día segundo. Luego no debió ponerse el día primero la producción de la luz, que distingue el día de la noche.

4. Si se quiere entender por esta luz la espiritual, a esto se objeta que la luz producida el día primero se contrapone a las tinieblas. Ahora bien, al principio no existían tinieblas espirituales, pues los mismos demonios eran en el principio buenos, como se dijo antes. En resumen, que no está bien puesta la creación de la luz en el primer día.

Por otra parte, debió ponerse en el primer día aquello sin lo cual no puede haber día. Y esto es la luz. Luego la luz debió ser producida el día primero.

Respuesta. Hay dos sentencias acerca de la producción de la luz. San Agustín cree inconveniente que omitiese Moisés la producción de las criaturas espirituales, y así afirma que, cuando el texto sagrado dice: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra", se ha de entender por "cielo" la naturaleza espiritual todavía informe, y por "tierra" la materia informe de la criatura corporal. Y como la naturaleza espiritual es más noble que la corporal, debía ser formada primero. Ahora bien, la formación de la naturaleza espiritual está significada por la producción de la luz, que se ha de entender de la luz espiritual, pues la formación o perfección de la naturaleza espiritual se realiza por una iluminación que la hace adherirse al Verbo de Dios.

Entienden otros que Moisés pasó por alto la producción de las criaturas espirituales. La razón de esto no la asignan todos igualmente. San Basilio dice que Moisés comenzó su narración por el principio del tiempo, que mide la duración de las cosas

factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Si dicatur quod intelligitur de luce spirituali, contra: Lux quae logitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebrae: quia etiam daemones fuerunt a principio boni, ut supra (q.63 a.5) dictum est. Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

Respondeo dicendum quod de productione lucis est duplex opinio [13]. Augustino enim videtur quod non fuerit conveniens Moysen praetermisisse spiritualis creaturae productionem. Et ideo dicit [14] quod, cum dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram», per «caelum» intelligitur spiritualis natura adhuc informis, per «terram» autem intelligitur materia informis corporalis creaturae. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali: formatio enim naturae spiritualis est per hoc quod illuminatur ut adhaereat Verbo Dei.

Aliis autem videtur quod sit praetermissa a Moyse productio spiritualis creaturae. Sed huius rationem diversimode assignant. Basilius enim dicit [15] quod Moyses principium narrationis suae fecit a principio quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, idest angelica, praetermittitur, quia fuit ante creata.—Chrysostomus autem assignat [16] aliam rationem. Quia

[13] Cf. q.61 a.1 ad 1.
[14] *De Gen. ad litt.* l.1 c.1,3.4.9; ML 34,247-52.
[15] *In Hexaem.* hom.1: MG 29,13.
[16] *In Gen.* hom.5: MG 53,29.

Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere; quem etiam ad idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriae occasionem, si propositae fuissent eis aliquae substantiae supra omnes corporeas creaturas: eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur Deut. 4,19

Praemissa autem fuerat (Gen 1,2) circa creaturam corporalem multiplex informitas: una quidem in hoc quod dicebatur, «terra erat inanis et vacua»; alia vero in hoc quod dicebatur, «tenebrae erant super faciem abyssi». Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem, quia lux, ut dictum est (a.3), est qualitas primi corporis: unde secundum eam primo fuit mundus formandus.—Secundo, propter communitatem lucis: communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione: nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo, ut dicitur in libro «De gener animal.» [17]. Sic ergo oportuit ordinem divinae sapientiae manifestari, ut primo inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior.—Basilius autem ponit [18] tertiam rationem: quia per lucem omnia alia manifestantur.—Potest et quarta ratio addi, quae in obliciendo (in «Sed contra») est tacta: quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

sensibles, omitiendo la creación de las naturalezas espirituales o angélicas, porque fueron producidas antes.—San Crisóstomo alega otra razón, y es que Moisés escribía para un pueblo muy rudo, incapaz de percibir las cosas espirituales, y a quien quería retraer de la idolatría. Y sin duda que hubieran tomado ocasión de idolatrar si, fuera de las criaturas corporales, les hubiera hablado de otras superiores a éstas. Las hubieran tomado por dioses, siendo como eran tan propensos a rendir culto al sol, a la luna y a las estrellas, creyéndolas dioses.

De las criaturas corporales anticipó un múltiple estado informe. El primero, en aquellas palabras: "La tierra estaba confusa y vacía". Otro, en las palabras: "Las tinieblas cubrían la haz del abismo". Era preciso quitar lo informe de las tinieblas por la producción de la luz. Primero, porque la luz es cualidad del primer cuerpo, y así comenzó por ella la formación del mundo.—Luego, por la universalidad de la luz, que se extiende lo mismo a los seres superiores que a los inferiores. Como en el conocimiento empezamos por las cosas más comunes, así en la operación. Por eso se engendra primero el vegetal que el animal, y éste primero que el hombre, como se dice en el libro "De la generación de los animales". Así convenía que se manifestase el orden de la divina sabiduría, empezando las obras de distinción por la luz, que es la forma del primer cuerpo y la más universal.—San Basilio añade una tercera razón, y es que por la luz todas las otras cosas se dan a conocer.—Todavía se puede añadir una cuarta, que hemos tocado en las dificultades, y es que el día no se da sin la luz, y así ésta debió ser creada el día primero.

[17] L.2 c.3 (BK 736b2).
[18] *In Hexaem.* hom.2: MG 29,44.

Soluciones. 1. Según la opinión que sostiene haber precedido en duración el estado informe de la materia a la formación de la misma, es preciso decir que al principio la materia fué creada bajo algunas formas substanciales y luego recibió otras formas accidentales, entre las cuales la luz ocupa el primer lugar.

2. Dicen algunos que aquella luz fué una nube luminosa, la cual, creado el sol, perdió su consistencia. Pero esto no es razonable, porque al principio menciona el Génesis la creación de la naturaleza, que debió persistir. Por esto no se debe afirmar que haya sido hecha ninguna cosa que luego dejara de ser.—Y así dicen otros que aquella nube luminosa aún existe, pero incorporada al sol, del cual no es posible distinguirla. Pero en este caso quedaría superflua, y nada hay superfluo en las obras de Dios.—Por esto dicen otros que el cuerpo del sol fué formado de aquella nube. Pero tampoco esto se puede decir si se afirma que el sol no está formado de los cuatro elementos, sino que es de naturaleza incorruptible, pues en este caso su materia no admitiría ninguna otra forma.

Lo que, con Dionisio, conviene decir es que aquella luz era la luz del sol, pero todavía informe, y en cuanto a esto era ya la substancia del sol y poseía la virtud general de iluminar, pero luego recibió una virtud especial y determinada para particulares efectos. Y así en la producción de esta luz encontramos una triple distinción entre la luz y las tinieblas. Primera, cuanto a la causa. En la substancia del sol está la causa de la luz, en la opacidad de la tierra la de las tinieblas. Segunda, cuanto al lugar. Mientras la luz ocupa un hemisferio, ocupan otro las tinieblas. Tercera, cuanto al tiempo.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum opinionem quae ponit informitatem materiae duratione praecedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus; postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum quod quidam [19] dicunt lucem illam fuisse quandam nubem lucidam, quae postmodum, facto sole, in materiam praeiacentem rediit. Sed istud non est conveniens. Quia Scriptura in principio Genesis, commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat; unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. — Et ideo alii [20] dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est coniuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum in operibus Dei.—Et ideo alii [21] dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam: quia secundum hoc, materia eius non potest esse sub alia forma.

Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit 4 cap. «De div. nom.» [22], quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc, quod iam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc, in productione huius lucis distincta est lux a tenebris, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad causam: secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terrae causa tenebrarum. Secundo, quantum ad locum: quia in uno hemisphaerio erat lumen, in alio

[19] Cf. ALEX. HALENS., *Summa Th.* 1-2 n.268; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.13 dub.2.
[20] MAGISTER *Sent.* 2 d.13 c.10.
[21] Vide supra in c.
[22] § 4: MG 3,700; S.TH., lect.3.

tenebrae. Tertio, quantum ad tempus: quia in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebrae. Et hoc est quod dicitur: «lucem vocavit Diem, et tenebras Noctem».

Ad tertium dicendum quod Basilius dicit [23] lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motus. — Sed contra hoc obiicit Augustinus [24] quod nulla ratio esset huius vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis; cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret.— Et praeterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui praesentia, sed miraculose potest hoc fieri: in prima autem institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit [25].

Et ideo dicendum est quod duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui facit diem et noctem: et iste videtur institutus primo die. Alius autem est, qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur, «ut sint in tempora et dies et annos»; quae quidem diversitas fit per motus proprios.

Ad quartum dicendum quod, secundum Augustinum [26], informitas non praecedit formationem duratione. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturae, non quae est per gloriam perfecta, cum qua creata

[23] *In Hexaem.* hom.2: MG 29,48.
[24] *De Gen. ad litt.* l.1 c.16: ML 34,258.
[25] Ibid., l.2 c.1; ML 34,263.
[26] *Confess* l.12 c.29; ML 32,843; *De Gen ad litt.* l.1 c.15: ML 34,257

En un mismo hemisferio, a la luz suceden las tinieblas. Y esto es lo que significan las palabras "llamó al día luz y a las tinieblas noche".

3. Dice San Basilio que la luz y las tinieblas no se sucedían por ningún movimiento, sino por cierta emisión y contracción.—Contra esto objeta San Agustín que no existe ninguna razón de esa alternativa entre la emisión y la retracción de la luz, no habiendo entonces hombres ni animales a quienes esto pudiera servir.—Además que no es natural al cuerpo luminoso el retraer la luz cuando está presente. Sólo por milagro se podría hacer esto; pero en el primer origen de las cosas no se buscan milagros, sino lo que pide su misma naturaleza, como San Agustín escribe.

Y así hemos de decir que en el cielo hay un doble movimiento: uno general de todo el cielo, que hace los días y las noches, y que parece haber sido instituído el día primero. Otro, que se diferencia según los diferentes cuerpos, y que distingue los días unos de otros, y lo mismo los meses y los años. Conforme a esto, se menciona en el primer día la distinción del día y de la noche en virtud del movimiento general, y en el cuarto la diversidad de los días, de las estaciones y de los años, cuando se dice: "Y sean para señales de las estaciones y de los días y de los años". Esta diferencia se logra por los movimientos propios de los cuerpos celestes.

4. Según San Agustín, el estado informe no precedió en tiempo a la formación. Y así por la producción de la luz debe entenderse la formación de las substancias espirituales, no por la gloria perfecta, en la que no fueron creadas, sino por la gra-

cia, en que fueron creadas, como se dijo atrás. Por esta luz se hizo la división de las tinieblas, es decir, la distinción de la "informidad" de toda criatura no formada aún. Pero si todas las criaturas fueron formadas a la vez, la distinción sería de las tinieblas espirituales, no que éstas existiesen entonces, pues el diablo no fué creado en pecado, sino de las que Dios previó como futuras.

non fuit; sed quae est per gratiam perfecta, cum qua creata fuit, ut dictum est (q.62 a.3). Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, idest ab informitate alterius creaturae non formatae. Vel, si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quae tunc essent (quia diabolus non fuit creatus malus); sed quas Deus futuras praevidit.

INTRODUCCION A LA CUESTION 68

La obra del día segundo implicaba para los antiguos graves dificultades y no menos para los modernos concordistas. Todas quedan disipadas a la luz de los principios antes establecidos. Lo que para nuestra ciencia moderna es sólo una masa de aire, que toma un color azulado, era para los antiguos una bóveda sólida, que llamaban *firmamento*. Firmamento es la palabra latina, que traduce exactamente la griega y la hebrea. Es que los antiguos concebían el firmamento como algo sólido, firme, como de bronce. Por encima de esa bóveda ponían como otro mar. La Escritura nos habla con frecuencia de las aguas que están sobre los cielos. Semejante concepción debe proceder de la Caldea o del Egipto. ¿Cuál podría ser el fundamento de tan extraña concepción? Sin duda que las lluvias torrenciales, las cuales no podían concebir que procediesen de la sola condensación de las nubes. En la descripción del diluvio se nos dice que *se abrieron las cataratas del cielo* y por ellas se precipitaron sobre la tierra las aguas que produjeron el diluvio. Pues en medio de la masa primordial, que en el verso 3 se llama aguas, extendió Dios la bóveda del firmamento y puso separación entre esas mismas aguas, quedando unas encima y otras debajo. Tal era la concepción científica de los caldeos y egipcios, y la misma adopta el autor sagrado para decirnos que el firmamento es obra de la omnipotencia de Dios.

De que la física moderna haya convertido ese cielo en una masa de aire iluminada por el sol, demos gracias a Dios, que nos obliga con esto a levantar nuestros ojos de las criaturas a Dios mismo, el verdadero cielo en que está nuestra bienaventuranza.

Y este verdadero cielo no ocupa espacio alguno, como tampoco vive en el tiempo, puesto que es eterno.

Otra cuestión que Santo Tomás se propuso en el artículo cuarto está asimismo fundada en las antiguas concepciones, que ponían los astros fijos en las esferas y con ellas girando en torno del sol. También esto ha desaparecido del campo de la ciencia. Los astros giran en el espacio etéreo, y el centro de sus revoluciones periódicas no está precisamente en el sol, si no es para los planetas de nuestro sistema solar. Cuanto a explicar la razón de esas revoluciones tan regulares de los astros, es todavía un misterio, que nos obliga a adorar a Dios. Los antiguos ponían en los ángeles la causa de ese regular y constante movimiento.

CUESTION 68

(In quatuor articulos divisa)

De opere secundae diei

De la obra del segundo día

Ahora debemos tratar de la obra del segundo día. Sobre la cual investigaremos cuatro cosas:

Primera: si el firmamento fué hecho el segundo día.

Segunda: si existen aguas sobre el firmamento.

Tercera: si el firmamento divide unas aguas de otras.

Cuarta: si hay uno o varios cielos.

Deinde considerandum est de opere secundae diei (cf. q.67 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum firmamentum sic factum secunda die.

Secundo: utrum aliquae aquae sint supra firmamentum.

Tertio: utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

Quarto: utrum sit unum caelum tantum, vel plures.

ARTICULO 1

Utrum firmamentum sit factum secunda die [a]

Si el firmamento fué hecho el segundo día

Dificultades. Parece que el firmamento no fué hecho el día segundo.

1. Dice el Génesis: "Llamó Dios al firmamento cielo". Ahora bien, el cielo fué hecho antes del primer día, como resulta de las palabras "Al principio creó Dios el cielo y la tierra". Luego el firmamento no fué hecho el día segundo.

2. Las obras de los seis días se ordenan según el plan de la sabiduría divina. Pero no convenía a la divina sabiduría hacer después lo que por naturaleza es primero. Pues bien, el firmamento es por naturaleza primero que el agua y que la tierra, cuya formación se menciona antes de la formación de la luz, que fué creada el día primero. Luego el firmamento no fué hecho el día segundo.

3. Todas las obras de los seis días fueron hechas de la materia creada

Ad primum sic proceditur. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die.

1. Dicitur enim Gen. 1,8: «Vocavit Deus firmamentum caelum». Sed caelum factum est ante omnem diem, ut patet cum dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram». Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. Praeterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinae sapientiae. Non conveniret autem divinae sapientiae, ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra: de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quae fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Praeterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia praeexistente: quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,6: «Dixit Deus: Fiat firmamentum». Et postea sequitur (v.8): «Et factum est vespere et mane dies secundus».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet [1], in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusso teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat: ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur.

Sciendum est ergo quod hoc quod legitur firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo, de firmamento in quo sunt sidera. Et secundum hoc, oportet nos diversimode exponere, secundum diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et haec fuit opinio Empedoclis; qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in eius compositione lis non erat, sed amicitia tantum.—Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et haec opinio fuit Platonis, qui posuit [2] corpus caeleste esse elementum ignis.—Alii vero dixerunt caelum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus, praeter

antes de ningún día. Pero el firmamento no pudo ser formado de ninguna materia preexistente, porque entonces estaría sometido a la generación y corrupción. Luego el firmamento no fué hecho el día segundo.

Por otra parte, se dice: "Dijo Dios: Hágase el firmamento", y luego: "Y fué tarde y fué mañana, el día segundo".

Respuesta. Enseña San Agustín que en esta cuestión hay que observar dos cosas. La primera, que a toda costa se mantenga la verdad de la Sagrada Escritura. La segunda, que, pudiendo exponerse la Sagrada Escritura de varias maneras, nadie se aferre a una exposición, que, si por razones ciertas resultase ser falso el sentido que antes creía verdadero, se empeñe en afirmarlo, poniendo la Sagrada Escritura en ridículo ante los infieles y cerrándoles con esto la puerta de la fe.

Hemos, pues, de saber que la formación del firmamento el segundo día puede entenderse de dos maneras. Una, del firmamento en que están las estrellas, y según esto hay que exponerlo en conformidad con las varias opiniones de los hombres acerca del firmamento. Pues bien, unos han dicho que el firmamento estaba compuesto de los cuatro elementos. Tal fué la opinión de Empédocles, el cual afirmaba, sin embargo, que la razón de ser incorruptible era que en su composición no habia discordia, sino sólo amistad.—Dijeron otros que el firmamento era de la naturaleza de los cuatro elementos, pero no como compuesto de todos ellos, sino como un elemento simple. Y ésta fué la sentencia de Platón, el cual ponía que los cuerpos celestes eran el elemento fuego.—Otros, finalmente, dijeron que el cielo no era de la naturaleza de los

[a] *De pot.* q.4 a.1 ad 15.

[1] *De Gen. ad litt.* l.1 c.18.19.21: ML 34,260-62.
[2] *In Timaeo* c.12.

cuatro elementos. Y ésta fué la opinión de Aristóteles.

Pues bien, según la primera sentencia se podría conceder en absoluto que el firmamento fué hecho el día segundo aun en su substancia. Porque a la obra de la creación pertenece la producción de la misma substancia de los elementos, pero a la obra de distinción y ornato pertenece la formación de las cosas de una materia preexistente.—Siguiendo la sentencia de Platón, no sería razonable afirmar que el firmamento fué hecho el segundo día según la substancia. Porque hacerlo en esta forma sería producir el mismo elemento del fuego, y esto pertenece a la obra de la creación, según la opinión de aquellos que piensan haber precedido en tiempo el estado de la materia informe a la formación de la misma, pues las formas de los elementos son lo primero que recibe la materia.—Mucho menos, si seguimos la opinión de Aristóteles, podemos afirmar que el firmamento fué producido en su substancia el día segundo, tomando los días como sucesión de tiempo, porque el cielo, siendo por su naturaleza incorruptible, tiene una materia que no puede recibir otra forma. De donde resulta ser imposible que el firmamento haya sido producido de una materia preexistente con prioridad de tiempo.—Por tanto, la producción del firmamento en su substancia es obra de la creación. Pero según estas dos opiniones, cierta formación del firmamento puede pertenecer a la obra del segundo día, a la manera que dice Dionisio: que la luz del sol existió informe durante los tres primeros días y en el cuarto recibió la forma perfecta.—Pero si por estos días se entiende no una sucesión de tiempo, sino un orden de naturaleza, como quiere San Agustín, nada nos

quatuor elementa. Et haec est opinio Aristotelis [3].

Secundum igitur primam opinionem, absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam: ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex praeexistentibus elementis. — Secundum vero opinionem Platonis, non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum, secundum hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiae tempore praecedere formationem: quia formae elementorum sunt quae primo adveniunt materiae.—Multo autem minus secundum opinionem Aristotelis [4] poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia caelum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quae non potest subesse alteri formae; unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. — Unde productio substantiae firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio eius, secundum has duas opiniones, pertinet ad opus secundae diei: sicut etiam Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [5], quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum.—Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturae, ut Augustinus vult [6]; nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.

Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixae sunt stellae, sed illa pars aëris in qua condensantur nubes. Et dicitur «firmamentum» propter spissitudinem aëris in parte illa: nam quod est spissum et solidum, dicitur esse «corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici», ut dicit Basilius [7].—Et secundum hanc expositionem, nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus, II «Super Gen. ad litt.» [8], hanc expositionem commendans, dicit: «Hanc considerationem laude dignissimam iudico; quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu, posito documento, credi potest».

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Chrysostomum [9], primo Moyses summario dixit quid Deus fecit, praemittens, «in principio creavit Deus caelum et terram»: postea per partes explicavit. Sicut si quis dicat: «Ille artifex fecit domum istam», et postea subdat: «primo fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertio superposuit tectum». Et sic non oportet nos aliud caelum intelligere, cum dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram»; et cum dicitur quod secunda die factum est firmamentum.

Potest etiam dici aliud esse caelum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum. Et hoc diversimode. Nam secundum Augustinum [10], caelum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis: caelum autem quod legitur secunda die factum, est caelum corporeum.—Secundum vero Bedam [11] et Strabum [12], caelum

[3] *De caelo* l.1 c.2 n.13 (Bk 269b13): S.Th., lect.4.
[4] Ibid., c.3 n.4 (Bk 270a12): S.Th., lect.6.
[5] § 4: MG 3,700; S.Th., lect.3.
[6] *De Gen. ad litt.* l.4 c.34: ML 34,319; l.5 c.5: ML 34,325.

impide afirmar que, en cualquier opinión, la formación del firmamento, aun según la substancia, pertenece al segundo día.

Todavía puede entenderse de otro modo: que el firmamento producido el segundo día no sea el firmamento de las estrellas fijas, sino aquella parte del aire en que se condensan las nubes y que se dice "firmamento" por la densidad del aire en esa parte. Pues lo que es denso y sólido suele decirse cuerpo "firme, a diferencia del cuerpo matemático", como dice San Basilio.—Según esta exposición, nada se sigue que contradiga a ninguna opinión. Y San Agustín recomienda esta opinión, diciendo: "Esta exposición la reputo muy digna de alabanza, pues lo que dice no va contra la fe y puede aceptársela con la sola lectura del texto".

Soluciones. Según San Crisóstomo, Moisés resume la obra de Dios cuando dice: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra", y después la va explicando por partes. Como si uno dijese: "Tal arquitecto ha hecho esta casa". Y luego prosiguiera: "Primero puso los cimientos, luego levantó las paredes y, por fin, los techos". Y así no hay que entender un cielo cuando se dice: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra", y otro cuando se cuenta: El segundo día fué hecho el firmamento.

También puede decirse que el cielo creado al principio es distinto del que se lee hecho el día segundo. Y esto se puede entender de diversos modos. Según San Agustín, el cielo que se dice hecho antes del primer día es la naturaleza espiritual informe, y el cielo hecho el segundo día es el cielo corpóreo. — Según Beda y Estrabón, el cielo hecho el

[7] *In Hexaem.* hom.3: MG 29,64.
[8] C.4: ML 34,266.
[9] *In Gen.* hom.2: MG 53,30; cf. S.Th., *De pot.* q.4 a.1 ad 15.
[10] *De Gen. ad litt.* l.1 c.1.3.4.9: ML 34,247-253.
[11] *Hexaem.* l.1 super Gen. 1,2: MG 91,13; super Gen. 1,6: MG 91,18.
[12] *Glossa ordin.* super Gen. 1: ML 113,69

primer día es el cielo empíreo, y el firmamento del día segundo es el cielo sidéreo.—Conforme al Damasceno, el cielo del primer día es un cielo esférico, sin estrellas, al que llaman los filósofos la novena esfera y primer móvil, que se mueve con movimiento diurno, y el firmamento del segundo día es el cielo sidéreo.

Según otra opinión, que menciona San Agustín, el cielo hecho el primer día es también el cielo de las estrellas; pero el firmamento del día segundo es el espacio del aire, en que las nubes se condensan, y que en sentido equívoco se llama "cielo". Por eso, para indicar este equívoco, dice el texto: "Dios llamó al firmamento cielo", como antes había dicho: "Llamó a la luz día", porque el "día" es también el espacio de veinticuatro horas. Y lo mismo se ha de pensar de los otros días, como nota Rabí Moisés.

La solución a la segunda y tercera dificultad es clara por lo que queda dicho.

quod legitur primo die factum, est caelum empyreum: firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est caelum sidereum.—Secundum vero Damascenum [13], caelum quod legitur prima die factum, est quoddam caelum sphaericum sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphaeram et mobile primum, quod movetur motu diurno: per firmamentum vero factum secunda die, intelligitur caelum sidereum.

Secundum autem aliam expositionem quam Augustinus tangit (cf. nt.8), caelum prima die factum, est etiam ipsum caelum sidereum: per firmamentum vero secunda die factum, intelligitur spatium aëris in quo nubes condensantur, quod etiam «caelum» aequivoce dicitur. Et ideo, ad aequivocationem designandam, signanter dicitur: «Vocavit Deus firmamentum Caelum»; sicut et supra dixerat: «Vocavit lucem Diem» (quia «dies» etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur). Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit [14].

Ad secundum et tertium patet solutio ex supra dictis (in c).

ARTICULO 2

Utrum aquae sint supra firmamentum [a]

Si hay aguas sobre el firmamento

Dificultades. Parece que no hay aguas encima del firmamento.

1. El agua es por su naturaleza pesada, y el sitio propio de las cosas pesadas no es arriba, sino abajo. Luego no hay agua sobre el firmamento.

2. El agua por su naturaleza es flúida. Pero lo flúido no puede detenerse sobre un cuerpo redondo, como consta por la experiencia. Luego no hay agua sobre el firmamento.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aquae non sint supra firmamentum.

1. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

2. Praeterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

[a] *Sent.* 2 d.14 a.1; *De pot.* q.4 a.1 ad 5; *Quodl.* 4 q.2 a.2.

[13] *De fide orth.* l.2 c.6: MG 94,880

[14] *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30.

3. El agua, que es uno de los cuatro elementos, se ordena a la formación de los cuerpos mixtos, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pero sobre el firmamento no hay lugar para estas mezclas. Luego en vano estaría sobre el firmamento. Pero en las obras de Dios no hay nada inútil. Luego no hay agua sobre el firmamento.

3. Praeterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "Dividió las aguas que estaban sobre el firmamento de las que estaban bajo el firmamento".

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,7, quod «divisit aquas quae erant supra firmamentum, ab his quae erant sub firmamento».

Respuesta. Empecemos alegando a San Agustín, que dice: "Mayor es la autoridad de esta Escritura que la capacidad de cualquier entendimiento. Por esto, de cualquier modo que sea y cualesquiera que sean estas aguas, no debemos dudar de que existen allí". Ahora bien, cuáles sean estas aguas no hay uniformidad en explicarlo. Orígenes dice que tales aguas son las substancias espirituales, de las cuales se dice: "Las aguas que están sobre los cielos alaben al Señor"; y "Bendecid al Señor las aguas todas que están sobre los cielos".—Pero a esto responde San Basilio en el "Hexámeron" que no se dice porque sean criaturas racionales, sino porque "su consideración de parte de los prudentes y sensatos eleva la mente a la glorificación del Creador". Por esto se dice lo mismo del fuego y del granizo y de otras tales cosas que consta no son criaturas racionales.

Hay, pues, que decir que son corporales. Pero cuáles sean, depende del concepto que se tenga del firmamento. Si suponemos que el firmamento es el cuerpo sidéreo compuesto de los cuatro elementos, habremos de creer que las aguas que están sobre los cielos son asimismo las aguas elementales.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, II «Super Gen. ad litt.» [15], «maior est Scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quomodo et quales aquae ibi sint, eas tamen ibi esse, minime dubitamus». Quales autem sint illae aquae, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit [16] quod aquae illae quae super caelos sunt, sunt spirituales substantiae: unde in Psalmo 148,4-5, dicitur: «Aquae quae super caelos sunt, laudent nomen Domini»; et Dan. 3,60: «Benedicite, aquae omnes quae super caelos sunt, Domino». — Sed ad hoc respondet Basilius, in III «Hexaem.», quod hoc non dicitur eo quod aquae sint rationales creaturae; sed quia «consideratio earum, prudenter a sensum habentibus contemplata, glorificationem perficit Creatoris». Unde ibidem dicitur idem de igne et grandine et hulusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturae.

Dicendum est ergo quod sunt aquae corporales. Sed quales aquae sint, oportet diversimode definire, secundum diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligitur caelum sidereum quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquae quae super caelos sunt, eiusdem naturae poterunt credi cum elementaribus aquis.

[15] C.5: ML 34,267.

[16] *In Gen.* hom.1: MG 12,147.

Pero si se entiende por firmamento el cielo sidéreo y que no está compuesto de los cuatro elementos, entonces tampoco serán de la naturaleza de éstos las aguas que están sobre el firmamento. Mas, así como Estrabón llama cielo empíreo al ígneo por su resplandor, así también se puede decir cielo acuoso por su diafanidad al otro cielo que está encima del sidéreo.—Y aun si suponemos que el firmamento es de otra naturaleza que la de los cuatro elementos, todavía se puede hablar de la división de las aguas, si por éstas se entiende no los elementos del agua, sino la materia informe de los cuerpos, como quiere San Agustín, pues en este caso cuanto existe entre los cuerpos divide unas aguas de otras.

Ahora que, si por firmamento se entiende aquella parte del aire en que se condensan las nubes, entonces las aguas que están sobre el firmamento son los vapores acuosos, que se elevan a esa región del aire y se resuelven luego en lluvia.—Pero que los vapores acuosos se eleven sobre el cielo sidéreo, según la opinión de algunos que menciona San Agustín, es totalmente imposible, ya por la densidad del cielo, ya por la región media del fuego, que consumirá tales vapores; ya porque los cuerpos leves y gaseosos sólo se elevan por debajo de la concavidad del orbe de la luna, y porque, como se puede observar, tales vapores ni siquiera se elevan hasta la cumbre de ciertos montes.—Lo que algunos dicen del enrarecimiento de los cuerpos hasta el infinito, fundados en que el cuerpo es divisible hasta el infinito, carece de fundamento. El cuerpo natural ni se divide ni se enrarece hasta el infinito, sino sólo hasta cierto límite.

Si autem per firmamentum intelligatur caelum sidereum quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquae illae quae sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum: sed sicut, secundum Strabum [17], dicitur caelum empyreum, idest igneum, propter solum splendorem; ita dicetur aliud caelum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra caelum sidereum. — Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturae praeter quatuor elementa, adhuc potest dici quod aquas divisit, si per aquam non elementum aquae, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit, «Super Gen. contra Manich.» [18]: quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur pars aëris in qua nubes condensantur, sic aquae quae supra firmamentum sunt, sunt aquae quae, vaporabiliter resolutae, supra aliquam partem aëris elevantur, ex quibus pluviae generantur. — Dicere enim quod aquae vaporabiliter resolutae eleventur supra caelum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II «Super Gen. ad litt.» [19], est omnino impossibile. Tum propter soliditatem caeli. Tum propter regionem ignis mediam, quae huiusmodi vapores consumeret. Tum quia locus quo feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunae. Tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorundam montium.—Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum dividitur aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

[17] *Glossa ordin.* super Gen. 1,1: ML 113,69.
[18] L.1 c.7: ML 34,179.
[19] C.4: ML 34,266.

Ad primum ergo dicendum quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc, quod aquae, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super caelos continentur. — Sed hanc solutionem Augustinus excludit, II lib. «Super Gen. ad litt.» [20], dicens quod «nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quaerere; non quid in eis ad miraculum suae potentiae velit operari».

Unde aliter dicendum est quod, secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento, patet solutio ex praemissis (in c).— Secundum autem primam opinionem, oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat [21]; ut quaedam aquae spissae sint circa terram, quaedam vero tenues circa caelum; ut sic se habeant illae ad caelum, sicut istae ad terram.—Vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est (in c).

Ad secundum etiam patet solutio ex praemissis (ibid.), secundum duas ultimas opiniones.—Secundum vero primam, respondet Basilius [22] dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum secundum convexum. Secundo, quia aquae quae sunt supra caelos, non sunt fluidae; sed quasi glaciali soliditate circa caelum firmatae. Unde et a quibusdam dicuntur caelum «crystallinum».

Ad tertium dicendum quod, secundum tertiam opinionem, aquae sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatae propter utilitatem pluviarum.—Secundum vero secundam opinionem, aquae sunt supra firmamentum, idest caelum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam [23] ponunt primum mobile, quod revolvit totum caelum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis: sicut cae-

[20] C.1: ML 34,263.
[21] *De caelo* l.2 c.4 n.9 (BK 287a32): S.TH., lect.6 n.5.
[22] *In Hexaem.* hom.3: MG 29,60.
[23] *De Gen. ad litt.* l.2 c.5: ML 34,267.

Soluciones. 1. Quieren algunos resolver esa dificultad diciendo que las aguas, aunque por naturaleza graves, se conservan sobre el cielo por la virtud divina.—Pero San Agustín rechaza tal solución, diciendo que "lo que aquí nos interesa es saber cómo organizó Dios el orden natural, no lo que quiere obrar milagrosamente por la virtud de su omnipotencia".

La solución ha de buscarse por otro camino, y la hallamos en las dos postreras soluciones dadas anteriormente sobre las aguas y el firmamento.—Según la primera, habría que poner en los elementos un orden distinto del que pone Aristóteles: que unas aguas densas rodeasen la tierra y otras más ligeras el cielo, estando en la misma proporción con el cielo que aquéllas con la tierra.—También se puede entender por aguas la materia de los cuerpos, como atrás se dijo.

2. En lo que queda dicho sobre las dos últimas opiniones, aparece la solución.—Según la primera, da San Basilio dos respuestas. Una, que no es necesario que lo que está por fuera de una cavidad que vemos esférica haya de ser siempre redondo; y otra, que las aguas de los cielos no son flúidas, sino gélidas y, por tanto, sólidas. Por lo que algunos las llaman cielo "cristalino".

3. Según la tercera sentencia, las aguas se elevan al cielo en forma de vapor por la utilidad de las lluvias.—En la segunda opinión, las aguas están sobre el firmamento, esto es, sobre el cielo diáfano no estrellado, que sería el primer móvil, el cual hace girar todo el cielo con movimiento diurno, para realizar de este modo la continuidad de la generación; como el cielo estrellado causa por el

movimiento zodiacal la diversidad de la generación y corrupción, bien acercándose o alejándose, bien por las diversas virtudes de las estrellas.—Pero, según la primera sentencia de San Basilio, las aguas están en el cielo para templar el calor de los cuerpos celestes. Señal de esto sería lo que, según San Agustín, dicen algunos: que la estrella Saturno es frigidísima por la vecindad de las aguas superiores.

lum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum Zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum.—Secundum vero primam opinionem, aquae sunt ibi, ut Basilius dicit (l.c.) ad contemperandum calorem caelestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit [24], quod stella Saturni, propter vicinitatem aquarum superiorum, est frigidissima.

ARTICULO 3

Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis

Si el firmamento divide unas aguas de otras

Dificultades. Parece que el firmamento no desvía unas aguas de otras.

1. A cada cuerpo le corresponde un lugar natural según su especie. Pero "las aguas son todas de la misma especie", según dice el Filósofo. Luego no deben distinguirse por el lugar.

2. Si alguno dijera que las aguas superiores son de otra especie, objetaríamos que las cosas diversas por su especie no necesitan de otra cosa que las distinga. Si, pues, las aguas superiores y las inferiores se distinguen ya por su especie, no necesitan del firmamento para su distinción.

3. Lo que separa unas aguas de otras debe estar en contacto con el agua por ambas partes, como una pared que se levanta en medio del río. Pero las aguas inferiores están muy lejos del firmamento. Luego éste no divide unas aguas de otras.

Por otra parte, se dice: "Haya un firmamento en medio de las aguas y divida unas aguas de otras".

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis.

1. Unius enim corporis secundum speciem, est unus locus naturalis. Sed «omnis aqua omni aquae est eadem specie», ut dicit Philosophus [25]. Non ergo aquae ab aquis sunt distinguendae secundum locum.

2. Si dicatur quod aquae illae quae sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quae sunt sub firmamento, contra: Ea quae sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquae superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Praeterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquae inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,6: «Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis».

[24] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.14 a.2; d.15 a.3; *In Metaph.* II tr.2 c.24.
[25] *Topic.* 1 c.4 n.4 (BK 103a19).

Respondeo dicendum quod aliquis, considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere, secundum quorundam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam [26] aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine «abyssi», cum dicitur quod «tenebrae erant super faciem abyssi». Ponebant etiam quod istud caelum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed est infinitum aquarum corpus supra caelum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum caeli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, idest ab omnibus corporibus quae infra caelum continentur, quorum principium aquam ponebant.

Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturae. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aër autem non percipitur ab omnibus esse corpus: intantum quod etiam quidam philosophi aërem dixerunt nihil esse, plenum aëre vacuum nominantes [27]. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam: aërem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aërem, significans ipsum quasi aquae annexum, cum dicit quod «tenebrae erant super faciem abyssi»; per quod datur intelligi super faciem aquae esse aliquod corpus diaphanum, quod est subiectum lucis et tenebrarum.

Sic igitur sive per firmamentum intelligamus caelum in quo

Respuesta. Pudiera ocurrir que alguno, considerando a la ligera las palabras del Génesis, se dejara llevar de la imaginación de algunos antiguos filósofos, que enseñaban que el agua era un cuerpo infinito y principio de todos los otros cuerpos. Esta inmensidad de las aguas estaría significada por el nombre de "abismo", donde dice el texto: "Las tinieblas cubrían la haz del abismo". Añadían a esto que el cielo que vemos no contiene debajo de sí todos los cuerpos, sino que sobre el cielo está una masa inmensa de aguas. Conforme a esto, pudiera decirse que el firmamento del cielo divide las aguas exteriores de las interiores, es decir, de todos los cuerpos que están debajo del cielo y cuyo principio creían ser el agua.

Pero semejante sentencia se demuestra ser falsa por evidentes razones, y así no se puede sostener que responda al sentido de la Sagrada Escritura. Conviene considerar que Moisés, hablando a un pueblo rudo, se acomodaba a su cortedad, y así no les propuso sino aquellas cosas que están manifiestas a los sentidos. Todos, por rudos que sean, se dan cuenta de que el agua y la tierra son cuerpos. Del aire no se puede decir otro tanto, y hasta hubo filósofos que afirmaron que el aire era nada, y al espacio que el aire llena llamaban vacío. Por esto Moisés hace expresa mención de la tierra y del agua, pero no del aire, para no hablar a los ignorantes de cosa a ellos desconocida. Sin embargo, a fin de dar a conocer a los más capaces la verdad, les sugiere la idea del aire, representándolo como contiguo al agua, cuando dice: "Las tinieblas cubrían la haz del abismo", dando a entender que sobre la haz de las aguas había un cuerpo diáfano conteniendo la luz y las tinieblas.

Así, pues, sea que entendamos por firmamento el cielo sidéreo, sea el

[26] THALES.—Cf. ARIST., *Metaph.* 1 c.3 n.4 (BK 983b20).
[27] Cf. ARISTOTELEM, *Phys.* 4 c.6 n.2 (BK 213a27); S.TH., lect.9 n.4.

espacio nebuloso del aire, está bien dicho que divide unas aguas de otras, ya se entienda por aguas la materia informe, ya se entiendan todos los cuerpos diáfanos. Pues el cielo sidéreo separa los cuerpos diáfanos inferiores de los superiores; y el aire nebuloso distingue la región superior del aire, en que se engendran las lluvias y otros tales fenómenos, de la región inferior del aire, que está contigua a las aguas y se designa con el nombre de éstas.

Soluciones. 1. Si por firmamento se entiende el cielo de las estrellas, las aguas superiores no son de la misma especie que las inferiores.—Si por firmamento se significa el aire nebuloso, unas y otras aguas serán de la misma especie, y habrá que decir que, por distinto motivo, se les asignan lugares distintos: a unas el superior, como lugar de la generación de las aguas; a otras el inferior, como lugar de su reposo.

2. Si se supone que las aguas son específicamente distintas, diremos que el firmamento las divide únicamente como término de ambas.

3. A causa de la invisibilidad del aire y de otros cuerpos semejantes, Moisés comprende bajo el nombre de aguas todos estos cuerpos. Y así queda explicado que hay aguas de una y otra parte del firmamento como quiera que éste se entienda.

sunt sidera, sive spatium aëris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur; vel secundum quod omnia corpora diaphana sub nomine aquarum intelliguntur. Nam caelum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus. Aër vero nubilosus distinguit superiorem aëris partem, in qua generantur pluviae et huiusmodi impressiones, ab inferiori parte aëris, quae aquae conectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum quod, si per firmamentum intelligátur caelum sidereum, aquae superiores non sunt eiusdem speciei cum inferioribus.—Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aër, tunc utraque aquae sunt eiusdem speciei. Et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum quod, si accipiantur aquae diversae secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem; sed sicut termimus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum quod Moyses, propter invisibilitatem aëris et similium corporum, omnia huiusmodi corpora sub aquae nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti, qualitercumque accepti, sunt aquae.

ARTICULO 4

Utrum sit unum caelum tantum [a]

Si el cielo es uno solo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sit unum caelum tantum.

1. Caelum enim contra terram dividitur, cum dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram». Sed terra est una tantum. Ergo et caelum est unum tantum.

2. Praeterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantum. Sed caelum est huiusmodi, ut probat Philosophus in I «De caelo» [28]. Ergo caelum est unum tantum.

3. Praeterea, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures caeli, «caelum» dicitur univoce de pluribus: quia si aequivoce, non proprie dicerentur plures caeli. Oportet ergo, si dicuntur plures caeli, quod sit aliqua ratio communis, secundum quam caeli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quod sint plures caeli.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 148,4: «Laudate eum, caeli caelorum».

Respondeo dicendum quod circa hoc videtur esse quaedam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus [29] non esse nisi unum caelum; et quod pluraliter dicitur, «caeli caelorum», hoc est propter proprietatem linguae hebraeae in qua consuetum est ut caelum solum pluraliter significetur; sicut sunt etiam multa nomina in latino quae singulari carent. Basilius autem [30], et Damascenus [31]

Dificultades. Parece que no hay más que un cielo

1. El cielo se contrapone a la tierra, cuando se dice: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra". Pero no hay más que una tierra. Luego tampoco hay más que un cielo.

2. Lo que consta de toda su materia es uno solo. Pero el cielo es así, como prueba el Filósofo. Luego no hay más que un cielo.

3. Lo que se atribuye a muchos unívocamente, se les atribuye según una razón común. Ahora bien, si hay muchos cielos, este concepto de cielo se les ha de atribuir unívocamente; pues si fuera en sentido equívoco, no se podría decir con propiedad que eran muchos. Luego, si fueran muchos, tendría que existir esa razón común que no hallamos por ninguna parte. De manera que no hay muchos cielos.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Alabadle, los cielos de los cielos".

Respuesta. Sobre este punto hay diversidad de pareceres entre San Basilio y San Crisóstomo. Porque San Crisóstomo dice que no hay más que un cielo, y que la pluralidad contenida en la expresión "los cielos de los cielos" es un modismo de la lengua hebrea, que expresa el único cielo por un plural, como ocurre en latín con muchos nombres que carecen de singular. Pero San Basilio y el Damasceno, que le sigue, sos-

[a] *Sent.* 2 d.14 a.4; *In II Cor.* 12 lect.1; *In Io.* 6 lect.4.
[28] C.9 n.8 (Bk 279a7): S.Th., lect.20 n.9.
[29] *In Gen.* hom.4: MG 53,41.
[30] *In Hexaem.* hom.3: MG 29,56.
[31] *De fide orth.* l.2 c.6: MG 94,880

tienen que hay varios cielos.—Pero tal diversidad de opiniones más está en las palabras que en la realidad. Pues San Crisóstomo llama cielo único todo el cuerpo que cubre la tierra y el agua, según lo cual las aves que vuelan en el aire se dicen "aves del cielo". Mas, como en este cuerpo celeste hay lugar para muchas distinciones, por esto pone San Basilio muchos cielos.

Para darse cuenta de esta distinción de los cielos, conviene advertir que en la Sagrada Escritura la palabra "cielo" tiene tres acepciones. Unas veces se dice en sentido propio y natural, y así se llama cielo un cuerpo alto y luminoso en acto o en potencia y por naturaleza incorruptible. Conforme a esto se ponen tres cielos: el primero,, totalmente luminoso, que llaman "empíreo"; el segundo, totalmente diáfano, que llaman "acuoso" o "cristalino", y al tercero, que es en parte diáfano y en parte luminoso, llaman "cielo sidéreo", el cual se divide en ocho esferas, a saber: la de las estrellas fijas y las siete de los planetas, con las cuales podemos contar ocho cielos.

En segundo lugar se llama "cielo" lo que participa de alguna propiedad del cuerpo celeste, a saber: la altura o la luminosidad actual o potencial. Conforme a esto, todo el espacio que media entre las aguas y el orbe de la luna lo llama el Damasceno cielo, el cielo "aéreo". Y así pone él tres cielos: el aéreo, el sidéreo y un tercero, más alto, del cual hablaría el Apóstol, cuando dice: "Fué arrebatado hasta el tercer cielo". — Mas, como este espacio abarca dos elementos, el del fuego y el del aire, y en uno y otro hay una región superior y otra inferior, Rábano la divide en cuatro, y llama a la región superior del fuego "cielo ígneo"; a la inferior, "cielo olímpico", por la altura de cierto monte llamado Olimpo. A la suprema región del aire llama "cielo etéreo", y "cielo aéreo"

sequens cum, dicunt plures esse caelos.—Sed haec diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum caelum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam: nam etiam aves, quae volant in aëre, dicuntur propter hoc «volucres caeli». Sed quia in isto corpore sunt multae distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures caelos.

Ad distinctionem ergo caelorum sciendam, considerandum est quod «caelum» tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie et naturaliter. Et sic dicitur caelum corpus aliquod sublime, et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam. Et secundum hoc, ponuntur tres caeli. Primum totaliter lucidum, quod vocant «empyreum». Secundum totaliter diaphanum, quod vocant «caelum aqueum» vel «crystallinum». Tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant «caelum sidereum»; et dividitur in octo sphaeras, scilicet in sphaeram stellarum fixarum, et septem sphaeras planetarum; quae possunt dici octo caeli.

Secundo dicitur «caelum» per participationem alicuius proprietatis caelestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunae, Damascenus (l.c.) ponit unum caelum, nominans illud «aëreum». Et sic, secundum eum, sunt tres caeli: aëreum, sidereum, et aliud superius, de quo intelligit quod Apostolus legitur (II Cor. 12,2) raptus «usque ad tertium caelum».—Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aëris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud caelum Rabanus [32] distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans «caelum igneum»; inferiorem vero regionem, «caelum olympium», ab altitudine cuiusdam montis qui vocatur Olympus; supremam vero regionem aëris vocavit «caelum aethereum», propter inflammationem; inferiorem vero regionem, «caelum aëreum». Et sic, cum isti quatuor caeli tribus superioribus connumerantur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem caeli corporei.

Tertio dicitur «caelum» metaphorice. Et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur caelum, propter eius spiritualem sublimitatem et lucem. De quo caelo exponitur diabolum dixisse (Is. 14,13): «Ascendam in caelum», idest ad aequalitatem Dei.—Quandoque etiam spiritualia bona in quibus est Sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, caeli nominantur; ubi dicitur (Mt. 5,12; Lc. 6,23): «Merces vestra multa est in caelis», ut Augustinus exponit [33].—Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariae e intellectualis tres caeli nominantur. De quibus Augustinus exponit [34] quod Paulus est raptus usque ad tertium caelum.

Ad primum ergo dicendum quod terra se habet ad caelum, ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multae circumferentiae. Unde una terra existente, multi caeli ponuntur.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de caelo, secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum caelum tantum.

Ad tertium dicendum quod in omnibus caelis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis (in c) patet.

[32] Cf. BEDAM, In *Pentat.* l,1 super Gen. 1,1; ML 91,192.

a la región inferior. Y si a estos cuatro se añaden los tres anteriores, tenemos en total siete cielos corpóreos, según Rábano.

En tercer lugar, se emplea la palabra "cielo" metafóricamente. Y así algunas veces se llama cielo la Santísima Trinidad, por razón de su espiritual sublimidad y de su luz. De este cielo se entienden aquellas palabras del diablo: "Subiré al cielo", es decir, me haré igual a Dios.—También se llaman cielo, por razón de su excelencia, los bienes espirituales en que consiste el premio de los santos. Así se explican, según San Agustín, las palabras: "Vuestra recompensa es grande en los cielos".—Se llaman asimismo cielos los tres géneros de visiones sobrenaturales, la corporal, la imaginaria y la intelectual, de las cuales expone San Agustín aquellas palabras de San Pablo: "Fué arrebatado al tercer cielo".

Soluciones. 1. Es la tierra respecto del cielo lo que el centro a la circunferencia. Y como un punto puede ser centro de muchas circunferencias, así la tierra de muchos cielos.

2. Esa razón se funda en el concepto de cielo, en cuanto abarca el conjunto de las criaturas corpóreas. En este sentido no hay más que un cielo.

3. En todos los cielos se halla ese general concepto de sublimidad. y asimismo alguna luminosidad, como resulta de lo dicho.

[33] *De serm. Dom. in Monte* l.1 c.5: ML 34,1236.
[34] *De Gen. ad litt.* l.12 c.28.29: ML 34,478.479.

INTRODUCCION A LA CUESTION 69

El día tercero abarca dos obras: la primera, de distinción; la segunda, de ornato. A la general división de las aguas primitivas en superiores e inferiores síguese la reunión de éstas en un lugar para darlo a la formación de la tierra, en que se desarrollará principalmente la vida humana. La reunión de esas aguas forma los mares, que los antiguos concebían rodeando toda la tierra.

Los caldeos concebían la tierra a modo de un casquete esférico sostenido sobre las aguas, que a la vez la rodeaban. El Salmista se inspira en esta concepción, con que pretendían explicar el brotar continuo de las fuentes, cuando dice: *Yavé es quien fundó el orbe sobre los mares, y sobre las olas lo estableció* (24,2).

Y con esto se termina la obra de distinción, que va de lo más general a lo más particular, de la luz y las tinieblas, que abarca todo el universo, hasta la tierra seca y el océano.

La obra del ornato empieza por lo más imperfecto, por el reino vegetal. Bajo el imperio divino, las plantas brotan de la tierra, de la que viven y cuyo adorno forman. El autor sagrado las divide en tres grupos, fáciles de distinguir: la hierba, que nace en el campo sin el trabajo del hombre, de que se alimentan los rebaños, que son toda la riqueza de los nómadas. Luego, las plantas que el hombre cultiva para su alimento, como el trigo, la cebada, las hortalizas, etc. Finalmente, los árboles frutales, como el olivo, la higuera, la vid, etc., que eran otra fuente de riqueza para los hebreos.

La gentilidad, después de olvidar al Dios que hizo el cielo y la tierra, convirtió en dioses todos los elementos creados, sobre todo aquellos que creía más necesarios para su vida, e inventó una divinidad que era causa de la fertilidad del suelo, y con esto la fuente de la riqueza humana. Los nombres de esta divinidad pueden ser varios aun en la misma nación, pero la realidad que expresan es una misma, a la cual rendían un culto fervoroso. El autor sagrado quiere poner ante los ojos de los hebreos que sólo Dios, el Dios único, creador del cielo y de la tierra, era el autor de los bienes que de la tierra recibían, y que sólo a El debían adorar por ellos. Y esta lección era a sus ojos mucho más importante que toda la ciencia botánica.

SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
de NUESTRA SEÑORA (Sta. Fe)

CUESTION 69

(In duos articulos divisa)

De opere tertiae diei

De la obra del día tercero

Deinde considerandum est de opere tertiae diei (cf. q.67 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: de congregatione aquarum.

Secundo: de productione plantarum.

Vengamos ahora a tratar de la obra del tercer día.

Y sobre ésta investigaremos dos cosas:

Primera: de la congregación de las aguas.

Segunda: de la producción de las plantas.

ARTICULO 1

Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die [a]

Si está bien dicho que la reunión de las aguas tuvo lugar el día tercero

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die.

1. Ea enim quae facta sunt prima et secunda die, verbo «factionis» exprimuntur; dicitur enim: «Dixit Deus; Fiat lux», et «Fiat firmamentum». Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiae diei debuit exprimi verbo «factionis», et non solum verbo «congregationis».

2. Praeterea, terra prius undique erat aquis cooperta: propter hoc enim «invisibilis» dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquae congregari possent.

3. Praeterea, quae non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquae habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquae congregatae in unum locum.

Dificultades. Parece que no está bien dicho que la reunión de las aguas tuvo lugar el día tercero.

1. Las obras de los días primero y segundo se expresan por el verbo "hacer", como se ve: "Dijo Dios: Hágase la luz; Hágase el firmamento". Pero el día tercero forma grupo con los dos primeros. Luego la obra en él realizada debió expresarse con el verbo "hacer", no con el de "congregar".

2. La tierra estaba al principio toda cubierta por las aguas, por lo cual se decía invisible. Luego no quedaba ningún lugar de la tierra en el cual pudieran congregarse las aguas.

3. Las cosas que no están juntas no pueden ocupar un solo lugar. Pero las aguas no están todas juntas. Luego no pueden estar reunidas en un solo lugar.

---

[a] *Sent.* 2 d.14 a.5; *De pot.* q.4 a.1 ad 17ss.

4. La reunión se realiza por el movimiento local. Pero las aguas naturalmente fluyen y corren al mar. Luego no fué necesario para ello un mandato divino.

5. Ya en el principio de la creación, la "tierra" recibe este nombre, cuando se dijo: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra". Luego sin razón se dice que se le impuso el nombre el día tercero.

Por otra parte, basta en contrario la autoridad de la Sagrada Escritura.

Respuesta. La respuesta será distinta, según que atendamos a la exposición de San Agustín o a la de otros Padres. En efecto, San Agustín no pone orden de duración, sino de origen y naturaleza; pues, según él, fué creada primero la naturaleza espiritual informe y luego la corporal, también privada de forma. Y esto es lo que se halla significado con los nombres de tierra y agua, no que el estado informe haya precedido a la formación en tiempo, sino sólo en origen. Ni tampoco una formación precedió a la otra en tiempo, sino en orden de naturaleza. Conforme a esto, era natural que se pusiera primero la formación de la naturaleza suprema, o sea de la espiritual; por eso se dice que la luz fué hecha el día primero. — Y como la naturaleza espiritual aventaja a la corporal, así, entre las corporales, las superiores aventajan a las inferiores. Por esto se pone en segundo lugar la formación de los cuerpos superiores, cuando se dice: "Hágase el firmamento", en lo cual se entiende la impresión de la forma celeste en la materia informe, realizada no con antelación de tiempo, sino de origen.—Y en tercer lugar se pone la impresión de las formas elementales en la materia informe, anterior no

4. **Praeterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquae naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum praeceptum adhiberi.**

5. **Praeterea, «terra» etiam in principio suae creationis nominatur, cum dicitur: «In principio creavit Deus caelum et terram». Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen «terrae» impositum.**

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae (Gen. 1,9ss).

Respondeo dicendum quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini, et aliorum Sanctorum. Augustinus enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturae. Dicit enim[1] primo creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma (quam dicit[2] primo significari nomine terrae et aquae), non quia haec informitas formationem praecesserit tempore, sed origine tantum (cf. nt.2). Neque una formatio, secundum eum[3], praecessit aliam duratione; sed solum naturae ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremae naturae, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta.— Sicut autem spiritualis natura praeeminet corporali, ita superiora corpora praeeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur, «Fiat firmamentum»; per quod intelligitur impressio formae caelestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum.— Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine praecedentem. Unde per hoc quod dicitur: «Congregentur aquae et appareat arida», intelligitur quod materiae corporali impressa est forma substantialis aquae per quam competit sibi talis motus; et forma substantialis terrae, per quam competit sibi sic videri[4].

Sed secundum alios sanctos (cf. q.66), in his operibus etiam ordo durationis attenditur: ponunt enim quod informitas materiae tempore praecessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiae, secundum eos, non intelligitur carentia omnis formae, quia iam erat caelum et aqua et terra (quae tria nominantur tanquam manifesto sensu perceptibilia): sed intelligitur informitas materiae carentia debitae distinctionis, et consummatae cuiusdam pulchritudinis.—Et secundum haec tria nomina, posuit Scriptura tres informitates. Ad caelum enim, quod est superius, pertinet informitas «tenebrarum»: quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aqua, quae est media, significatur nomine «abyssi»: quia hoc nomen significat quandam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit, «Contra Faustum»[5]. Informitas vero terrae tangitur in hoc quod dicitur, quod terra erat «invisibilis» vel «inanis», per hoc quod erat aquis cooperta.

Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die. Et quia tempus sequitur motus caeli, tempus autem est numerus motus supremi corporis; per huiusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei.—Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quandam distinctionem et ordinem (ita quod sub nomine «aquae» etiam alia comprehenduntur, ut supra (q.68 a.3) dictum est.— Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per

[1] *De Gen. ad litt.* l.1 c.1,3,4: ML 34,247-49; c.9: ML 34,257; l.5 c.15: ML 34,33-5.
[2] O.c. l.15: ML 34,257; *De Gen. contra Manich.* l.1 c.7: ML 34,179.
[3] *De Gen. ad litt.* l.4 c.34: ML 34,319; l.5 c.5: ML 34,325.

[4] Ibid., l.2 c.11: ML 34,273.
[5] L.22 c.11: ML 42,405.

en duración, sino en origen. Así, cuando se dice: "Reúnanse las aguas y aparezca lo seco", se entiende la impresión en la materia corporal de la forma substancial del agua, en virtud de la cual le es propio el correr hacia abajo, y la forma substancial de la tierra, de la cual le viene aparecer seca.

Mas, según la sentencia de los otros Padres, en todas estas obras se ha de atender también al orden de duración. Ponen ellos que el estado informe de la materia precedió en tiempo a su formación, y una formación a otra. Pero ese estado informe no se ha de entender, según ellos, de la carencia de toda forma, pues ya había cielo, y agua, y tierra (tres cosas que nombran como perceptibles manifiestamente por los sentidos), sino que se entiende por este estado informe la carencia de la debida distinción y de belleza consumada.—Y, conforme a estos tres nombres, pone la Escritura tres estados informes: al cielo, que está alto, donde tiene origen la luz, le corresponde el de las "tinieblas"; a las aguas, que ocupan un lugar medio, corresponde el nombre de "abismo", que significa la inmensidad de las aguas alborotadas, como dice San Agustín. El estado informe de la tierra queda indicado cuando se dice que la tierra estaba "confusa y vacía" o "invisible", por cuanto se hallaba cubierta de las aguas.

Según esta sentencia, la formación del cuerpo supremo se realizó el día primero. Y porque el tiempo es consiguiente al movimiento del cielo, pues el tiempo es la medida del movimiento del cuerpo supremo, por su formación vino la distinción del tiempo en días y noches.—El día segundo se formó el cuerpo medio, a saber, el agua, que recibió del firmamento cierta distinción y orden, y bajo el nombre de "agua" se comprenden otras cosas, según arriba se

dijo.—El tercer día fué formado el cuerpo último, la tierra, al quedar libre de las aguas, y así se realizó la distinción, aquí abajo, entre la tierra y el mar. Muy bien, pues, se expresa su formación al decir: "Apareció lo seco", como se había expresado su estado informe con las palabras: "La tierra estaba invisible" o "vacía".

Soluciones. 1. Según San Agustín, no emplea la Sagrada Escritura el verbo "hacer" en la obra del tercer día como en las precedentes, para significar que las formas superiores, a saber, las espirituales de los ángeles y las de los cuerpos celestes, son perfectas y estables en su ser, mientras que las formas de los cuerpos inferiores son imperfectas y mudables. Y así, por la reunión de las aguas y la aparición de lo seco se significa la impresión de tales formas. "El agua—dice él—es inconsistente y flúida; la tierra, firme y estable".—Según los otros Padres, la obra del tercer día es perfecta sólo en cuanto al movimiento local. Y por esto no convino que empleara la Escritura el verbo "hacer".

2. Según la sentencia de San Agustín, la solución es clara. No era bien decir que la tierra estaba primero cubierta por las aguas y luego que éstas se habían congregado, sino que fueron producidas en el acto de reunirse.

Pero, según los otros santos, se responde de tres maneras, como el mismo San Agustín dice: Una, que las aguas se elevaron a mayor altura en el sitio en que están congregadas, pues, en efecto, el mar está más alto que la tierra, como por experiencia se comprobó en el mar Rojo, según dice San Basilio.—Segunda, "que el agua enrarecida, como la de las nieblas, cubría las tierras y que luego se condensó al reunirse".—

hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quae dicitur terrae et maris. Unde satis congrue, sicut informitatem terrae expresserat dicens quod terra erat «invisibilis» vel «inanis», ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit, «et appareat arida».

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum (l.c. nt.4), ideo in opere tertiae diei non utitur Scriptura verbo «factionis», sicut in praecedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formae, scilicet spirituales angelorum, et caelestium corporum, sunt perfectae in esse et stabiles; formae vero inferiorum corporum sunt imperfectae et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridae, impressio talium formarum designatur: «aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa», ut ipse dicit in II «Super Gen. ad litt.» (ibid.). — Secundum vero alios, dicendum est quod opus tertiae diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo «factionis».

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum [6]: quia non oportet dicere quod terra primo esset cooperta aquis, et postmodum sint aquae congregatae; sed quod in tali congregatione fuerunt productae.

Secundum vero alios, tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit, I «Super Gen. ad litt.» [7]. Uno modo, ut aquae in maiorem altitudinem sint elevatae in loco ubi sunt congregatae. Nam mare esse altius terra experimento compertum est in Mari Rubro, ut Basilius dicit [8].—Secundo, ut dicatur quod «rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quae congregatione densata est».—Tertio

[6] *De Gen. contra Manich.* l.1 c.12: ML 34,181; *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272.
[7] C.12: ML 34,255.
[8] *In Hexaem.* hom.4: MG 29,84.

modo, ut dicatur quod «terra potuit aliquas partes praebere concavas, quibus confluentes aquae reciperentur».—Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum quod omnes aquae unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquae congregari in unum locum.—Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparationem ad locum terrae siccae; ut sit sensus: «Congregentur aquae in unum locum», idest, «seorsum a terra sicca». Nam ad designandam pluralitatem locorum aquae, subdit quod «congregationes aquarum appellavit Maria».

Ad quartum dicendum quod iussio Dei naturalem motum corporibus praebet. Unde dicitur (Ps. 148,8) quod suis naturalibus motibus «faciunt verbum eius».—Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aër undique est circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantae essent super terram, oportuit quod aliqua pars terrae esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis, per elevationem vaporum desiccantis terram [9]. Sed sacra Scriptura attribuit hoc potestati divinae, non solum in Genesi, sed etiam in Iob 38,10, ubi ex persona Domini dicitur: «Circumdedi mare terminis meis»; et Ier. 5,22: «Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari?»

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum [10], per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima: nunc autem intelligitur ipsum elementum terrae.—Vel potest dici, secundum Basilium [11], quod primo nominabatur terra secundum na-

Tercera, "que la tierra tendría algunas partes cóncavas en las que se podían juntar las aguas".—De estas tres explicaciones, la primera parece la más probable.

3. Todas las aguas, por manifiestos u ocultos caminos, tienen un punto de confluencia, que es el mar. Por esto se dice que las aguas "se reúnen en un lugar".—O dice un lugar, no en absoluto, sino por comparación a la tierra seca, de manera que "reúnanse las aguas en un lugar" quiere decir aparte de la tierra seca. Por lo cual, para designar la multitud de los lugares de las aguas, añade que "llamó mares a las reuniones de las aguas".

4. El mandato divino imprime a los cuerpos su movimiento natural, por lo cual se dice que con sus movimientos naturales "cumplen sus órdenes".—Puede también decirse ser natural al agua extenderse por todas partes alrededor de la tierra, como el aire se extiende en torno del agua y de la tierra. Pero por razón al fin, es decir, para que los animales y las plantas viviesen sobre la tierra, fué necesario que una parte de la tierra quedase libre de las aguas. Lo cual atribuyen algunos filósofos a la acción del sol, que eleva los vapores y seca la tierra. Pero la Sagrada Escritura atribuye esto al poder divino, no sólo en el Génesis, sino también en Job, donde se introduce el Señor, diciendo: "¿Quién cercó con puertas el mar?" Y en Jeremías: "¿A mí no temeréis, que de arena he hecho un muro para el mar?"

5. En opinión de San Agustín, se entiende por la tierra, de que se hace primeramente mención, la materia primera, y ahora se habla del elemento de la tierra.—También se puede decir, según San Basilio, que primero se nombra la tierra según

[9] Vide ARISTOTELEM, *Meteor.* 2 c.1 n.3 (BK 353b5); S.TH., lect.1 n.4.
[10] *De Gen. contra Manich.* l.c. in nt.2 et 6.
[11] In *Hexaem.* hom.4: MG 29,89.

su propia naturaleza y ahora por su principal propiedad, que es la sequedad; por lo cual se dice que a la "parte seca llamó tierra".—Puede también decirse, en opinión de Rabí Moisés, que, siempre que se dice "llamó", se emplea un vocablo equívoco. Y así antes dice que "llamó a la luz día", por cuanto se llama también "día" el espacio de veinticuatro horas, según aquello: "Fué tarde, fué mañana, el día primero". Igualmente, al "firmamento", esto es, al aire, "llamó cielo", cuando "cielo" se llama también la primera creación. Así se puede decir también que "llamó tierra" aquella porción exenta de las aguas para contraponerla al mar, aunque, con un nombre común, se llame "tierra" tanto la que está cubierta por las aguas como la que está libre de ellas.—Siempre que dice "llamó", se ha de entender que le "dió la naturaleza o las propiedades, de manera que pueda con razón ser llamada con ese nombre".

turam suam: nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quae est siccitas. Unde dicitur quod «vocavit aridam, Terram».—Vel potest dici, secundum Rabbi Moysen [12], quod ubicumque dicitur «vocavit», significatur aequivocatio nominis. Unde prius dictum est quod «vocavit lucem, Diem», propter hoc quod etiam «dies» vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur, «Factum est vespere et mane dies unus». Similiter dicitur quod «firmamentum», idest aërem, «vocavit Caelum»; quia etiam «caelum» dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur hic quod «aridam», idest illam partem quae est discooperta aquis, «vocavit Terram», prout distinguitur contra mare: quamvis communi nomine «terra» vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta.—Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur «vocavit», idest, «dedit naturam vel proprietatem ut possit sic vocari».

ARTICULO 2

Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur [a]

Si la producción de las plantas estuvo bien hecha el día tercero

Dificultades. Parece que la producción de las plantas no debió ser contada el día tercero.

1. Las plantas tienen vida como los animales. Pero la producción de los animales se cuenta entre las obras de ornato, no entre las de distinción. Luego tampoco la producción de las plantas debió narrarse el tercer día, que pertenece a la obra de distinción.

2. Lo que fué maldecido con la tierra no debió ser contado con la formación de la tierra. Pero la formación de ciertas plantas fué mal-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur.

1. Plantae enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quae pertinet ad opus distinctionis.

2. Praeterea, illud quod pertinet ad maledictionem terrae, non debuit commemorari cum formatione terrae. Sed productio quaedam plantarum pertinet ad maledictionem terrae; secundum illud Gen. 3,17-18: «Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi». Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quae pertinet ad formationem terrae.

3. Praeterea, sicut plantae adhaerent terrae, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terrae formatione. Ergo nec plantae fieri debuerunt tertia die.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,12: «Protulit terra herbam virentem»; et postea sequitur (v.13): «Factum est vespere et mane dies tertius».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, in tertia die informitas terrae removetur. Duplex autem informitas circa terram describebatur: una, quod erat «invisibilis» vel «inanis», quia erat aquis cooperta; alia, quod erat «incomposita» sive «vacua», idest non habens debitum decorem, qui acquiritur terrae ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur: prima quidem, per hoc quod aquae congregatae sunt in unum locum, et apparuit arida; secunda vero, per hoc quod protulit terra herbam virentem.

Sed tamen circa productionem plantarum, aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantae productae sunt actu in suis speciebus in hac tertia die, secundum quod superficies litterae sonat. Augustinus autem, V «Sup. Gen. ad litt.» [13], dicit quod «causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, idest producendi accepisse virtutem». Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae. Dicitur enim Gen. 2,4-5: «Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo Deus fecit

[a] Infra q.102 a.1 ad 5; *Sent.* 2 d.14 a.4 ad 6.7.

[12] *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30.

decida con la tierra, según aquello: "Maldita será la tierra en tu labor; espinas y cardos será lo que para ti producirá". Luego la producción de todas las plantas no debió ser contada en el tercer día, que pertenece a la formación de la tierra.

3. Como las plantas están adheridas a la tierra, también las piedras y los metales, de los cuales no se hace mención en la formación de la tierra. Luego tampoco las plantas debieran ser producidas el día tercero.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "Y produjo la tierra hierba verde", etc. Y luego sigue: "Fué tarde y fué mañana, el día tercero".

Respuesta. Como atrás se dijo, en el tercer día se elimina el estado informe de la tierra, que es doble: Primero, que era "invisible" o "vacía", porque estaba cubierta de las aguas. Segundo, que estaba "desordenada" o "confusa", es decir, que carecía del debido ornato, el cual a la tierra le viene de las plantas de que se viste. Una y otra imperfección queda eliminada con la obra del tercer día. La primera, por cuanto las aguas se reunieron en un lugar, dejando ver la tierra seca. La segunda, por la producción de la hierba verde.

Mas, sobre la producción de las plantas, la sentencia de San Agustín difiere de la de otros Padres. Dicen éstos que las plantas fueron producidas en acto y según sus especies este tercer día, conforme suena la letra del texto sagrado. Pero San Agustín dice que "fueron producidas en su causa la hierba y los árboles, es decir, que la tierra recibió la virtud de producirlas". Y confirma esto con la autoridad de la Escritura, que dice: "Este es el origen de los cielos y de la tierra cuando fueron creados. Al tiempo de hacer Dios la tierra y los cielos no había aún arbusto al-

[13] C.4: ML 34,325; cf. l.8 c.3: ML 34,374.

guno en el campo ni germinaba hierba la tierra". Luego antes de que brotasen de la tierra fueron producidas en sus causas.—Y esto se confirma por la siguiente razón: en aquellos primeros días produjo Dios las criaturas en cuanto a su origen, es decir, en sus causas, de cuya obra luego descansó, aunque prosigue "hasta el presente" en su labor de administración de las cosas creadas. La producción de las plantas, del seno de la tierra, pertenece a la obra de la propagación. Según esto, las plantas no fueron producidas en acto el día tercero, sino solamente en sus causas.

No obstante, se puede afirmar, según otros, que el primer origen de las especies pertenece a la obra de los seis días, pero la propagación de las mismas pertenece a la de administración. Y esto es lo que expresa la Escritura diciendo: "antes que naciese sobre la tierra" o "antes que germinase", es decir, antes que las cosas produjesen otras semejantes a sí, como ahora vemos que sucede en la naturaleza por medio de las semillas. Por lo cual terminantemente dice la Escritura: "Haga brotar la tierra hierba verde, hierba con semilla", pues las especies de las plantas fueron producidas en su perfección y de ellas nacieron las semillas de otras plantas. Ni viene al caso dónde tengan el poder germinativo, si en la raíz, en el tronco o en el fruto.

Soluciones. 1. La vida en las plantas es oculta, pues carece de movimiento local y de sensación, en lo cual se distinguen los seres animados de los inanimados. Y como viven inmóviles, adheridas a la tierra, por eso se considera su producción como cierta formación de la misma.

2. Antes de aquella maldición, las espinas y los cardos habían sido producidos o en potencia o en acto; pero no habían sido producidos para aflicción del hombre, de suerte que la tierra, por él cultivada para obtener

caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret». Ante ergo quam orirentur super terram, factae sunt causaliter in terra. — Confirmat autem hoc etiam ratione. Quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter vel causaliter, a quo opere postmodum requievit: qui tamen postmodum, secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis, «usque modo operatur» (Io. 5,17). Producere autem plantas ex terra, ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productae sunt plantae in actu, sed causaliter tantum.

Quamvis, secundum alios, dici possit quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet: sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit, «antequam oriretur super terram», vel «antequam germinaret»; idest, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: «Germinet terra herbam virentem et facientem semen»: quia scilicet sunt productae perfectae species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam: utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum quod vita in plantis est occulta, quia carent motu locali et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distingultur. Et ideo, quia immobiliter terrae inhaerent, earum productio ponitur quasi quaedam terrae formatio.

Ad secundum dicendum quod etiam ante illam maledictionem, spinae et tribuli producti erant vel virtute vel actu. Sed non erant producti homini in poenam; ut scilicet terra quam propter cibum coleret, infructuosa quaedam et noxia germinaret. Unde dictum est: «germinabit tibi».

Ad tertium dicendum quod Moyses ea tantum proposuit quae in manifesto apparent, sicut iam (q.68 a.3) dictum est. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terrae. Et iterum, non habent manifestam distinctionem a terra, sed quaedam terrae species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

el alimento, le resultase estéril y molesta. Por esto dice: "Hará brotar para ti".

3. Moisés no se propuso contar sino las cosas que están a la vista, según ya se dijo. Y como los minerales se producen en las entrañas de la tierra, y además no es manifiesta su distinción de la tierra misma, antes algunos parecen especies de ésta, por esto Moisés no hizo mención de ellos.

INTRODUCCION A LA CUESTION 70

La obra del día cuarto es el ornato del cielo, en el cual coloca Dios los astros para que iluminen la tierra. La descripción de esta obra divina corresponde a la concepción que antes hemos visto del firmamento, y que Dios llamó *cielo*. El autor sagrado insiste mucho en los fines que Dios señaló a los astros, todos en provecho del hombre. Son éstos hacer una separación más perfecta entre el día y la noche, servir de señales de los días, meses y años; iluminar la tierra y dominarla. La religión caldea era, sobre todo, una religión astral. En los profetas de las épocas asiria y babilónica hallamos condenados el culto de la reina del cielo y de la milicia celeste, a quien los hebreos rendían culto fervoroso. Moisés, en Deut. 4,19, previene a Israel de que alzando los ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas y a todo el ejército de los cielos, no se deje engañar adorándolos y dándolos culto, cuando es Yavé, el Dios de Israel, quien los ha dado a todos los pueblos que hay bajo el cielo. Aquí tenemos bien claramente expresada la intención del autor sagrado, muy en armonía con la misión que de Dios había recibido, de enseñar a su pueblo, y por él a todos los otros, la verdad de Dios. Las antiguas concepciones de los Padres y de los filósofos son las que han movido al Angélico a plantearse otras cuestiones, como la del artículo tercero, sobre la vida de los astros. No sabiendo explicar el movimiento de éstos, tan regular y tan continuo, supusieron que estaban animados o que eran impulsados por los ángeles. A estas teorías antiguas, la ciencia moderna ha sustituído la teoría de la gravitación universal. Otra de tantas misteriosas palabras como la ciencia inventa cada día para paliar la limitación de sus alcances.

CUESTION 70

(In tres artículos divisa)

De opere ornatus, quantum ad quartam diem

De la obra de ornato, propia del cuarto día

Síguese que tratemos de la obra del ornato, primeramente de cada uno de los días de por sí y después de todos los seis días en conjunto. En cuanto a lo primero, trataremos de la obra del día cuarto; luego, de la obra del quinto día; en tercer lugar, de la del día sexto, y, por último, de lo que toca al día séptimo.

Consequenter considerandum est de opere ornatus (cf. q.65 introd.). Et primo, de singulis diebus secundum se; secundo, de omnibus sex diebus in communi (q.74). Circa primum ergo, considerandum est primo de opere quartae diei; secundo, de opere quintae (q.71); tertio, de opere sextae (q.72); quarto, de iis quae pertinent ad septimum diem (q.73).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: de productione luminarium.

Secundo: de fine productionis eorum.

Tertio: utrum sint animata.

Sobre lo primero investigaremos:

Primero: de la producción de los astros.

Segundo: del fin de esta producción.

Tercero: si están animados.

ARTICULO 1

Utrum luminaria debuerint produci quarta die [a]

Si los astros debieron ser producidos el día cuarto

Ad primum sic proceditur. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die.

1. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis, ante omnem diem. Ergo et eorum formae. Non ergo sunt facta quarta die.

2. Praeterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, et non quarta.

3. Praeterea, sicut plantae fixae sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento: unde Scriptura dicit quod «posuit ea in firmamento». Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terrae, cui inhaerent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni, secunda die, cum productione firmamenti.

4. Praeterea, sol et luna et alia luminaria sunt causae plantarum. Sed naturali ordine causa praecedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel ante.

5. Praeterea, multae stellae, secundum astrologos, sunt luna maiores. Non ergo tantum sol et

Dificultades. Parece que los astros no debieron ser producidos el día cuarto.

1. Los astros son cuerpos por naturaleza incorruptibles, y, por tanto, su materia no puede existir sin la forma. Pero esta materia fué producida por creación antes del primer día. Luego también su forma. No fueron, pues, hechos los astros en el día cuarto.

2. Son los astros como recipientes de luz. Pero la luz fué creada el día primero. Luego los astros debieron ser creados ese mismo día y no el día cuarto.

3. Como las plantas están fijas en la tierra, así los astros en el firmamento; por lo cual dice el texto: "Los puso en el firmamento". Pero la producción de las plantas se describe junto con la de la tierra a que están adheridas. Luego la producción de los astros debió ponerse el día segundo con la producción del firmamento.

4. El sol, la luna y los demás astros son causa de las plantas. Pero naturalmente la causa precede en orden al efecto. Luego los astros no debieron ser producidos el día cuarto, sino el tercero o antes.

5. Según opinión de los astrólogos, muchas estrellas son mayores que la luna. Luego no debieron ser

[a] *Sent.* 2 d.15 q.3 a.1.

nombrados solamente el sol y la luna como "dos grandes lumbreras".

Por otra parte, es terminante la autoridad de la Escritura.

Respuesta. En la recapitulación de las obras divinas, dice la Escritura: "Así fueron acabados los cielos y la tierra con todo su ornato". En cuyas palabras podemos distinguir tres cosas: la obra de la "creación", por la cual fueron producidos los cielos y la tierra, pero informes; la obra de la "distinción", por la que fueron acabados los cielos y la tierra, bien sea por las formas substanciales atribuídas a la materia totalmente privada de forma, como quiere San Agustín, bien sea destituída de su hermosura y orden, como opinan los otros santos. A estas dos obras se añade la tercera, la del "ornato", el cual es cosa distinta de la perfección, pues la perfección del cielo y de la tierra parecen pertenecer a su constitución intrínseca, mientras que el ornato es de las cosas distintas del cielo y de la tierra; así como el hombre se constituye por sus propias partes y formas y se adorna con los vestidos. Ahora bien, la distinción de algunas cosas se echa de ver principalmente por el movimiento local, por el que unos cuerpos se separan de otros. Por tanto, a la obra de ornato pertenece la producción de las cosas móviles, tanto del cielo como de la tierra.

Según queda dicho, tres cosas son mencionadas en la creación, a saber: el cielo, el agua y la tierra. Y estas tres cosas quedaron formadas mediante la obra de distinción de los tres primeros días. El primer día, el cielo; el segundo se separan las aguas; el tercer día se verifica en la tierra la distinción del mar y de la tierra seca. E igualmente en la obra de ornato: el primer día, que corresponde al cuarto, son producidos los astros, que se mueven en el cielo y luna debuerunt poni «duo magna luminaria».

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae (Gen. 1,14ss.).

Respondeo dicendum quod in recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit (ibid. 2,1): «Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum». In quibus verbis triplex opus intelligi potest: scilicet opus «creationis», per quod caelum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus «distinctionis», per quod caelum et terra sunt perfecta: sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, ut Augustinus vult [1], sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt. Et his duobus operibus additur «ornatus». Et differt ornatus a perfectione. Nam perfectio caeli et terrae ad ea pertinere videtur quae caelo et terrae sunt intrinseca: ornatus vero ad ea quae sunt a caelo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo et in terra.

Sicut autem supra (q.69 a.1) dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de caelo et aqua et terra. Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis tribus diebus: primo die, caelum; secundo die distinguuntur aquae; tertio die fit distinctio in terra maris et aridae. Et similiter in opere ornatus, primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quae moventur in caelo, ad ornatum ipsius. Secundo die, qui est

[1] *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272.

quintus, aves et pisces, ad ornatum medii elementi: quia habent motum in aëre et aqua, quae pro uno accipiuntur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quae habent motum in terra, ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis. Dicit enim [2] luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum: non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit: «Producat firmamentum luminaria»; sicut dicit: «Germinet terra herbam virentem».

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum [3], nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit successionem temporis in istis operibus: et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma.— Secundum etiam eos qui ponunt caelestia corpora ex natura quatuor elementorum (cf. q.68 a.1), nulla difficultas accidit: quia potest dici quod sunt formata ex praeiacenti materia, sicut animalia et plantae. — Sed secundum eos qui ponunt corpora caelestia esse alterius naturae ab elementis et incorruptibilia per naturam (ibid.), oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur; non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit [4], ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

son su ornamento; el segundo, que es el quinto, las aves y los peces para adorno del elemento medio, que comprenden el aire y el agua, donde se mueven; el tercer día, que es el sexto, son producidos los animales que se mueven en la tierra y son su adorno.

Y es de advertir que en cuanto a la producción de los astros no discuerdan San Agustín y los otros santos. Dice, en efecto, el primero que los astros fueron producidos en acto, y no sólo virtualmente, pues no tiene el firmamento poder para producir los astros, como lo tiene la tierra para producir las plantas. Por eso no se dice: "Produzca los astros el firmamento"; como se dice: "Produzca la tierra hierba verde".

Soluciones. 1. Con la teoría de San Agustín no hay aquí dificultad ninguna, pues no poniendo él sucesión de tiempo en estas obras, no es necesario que la materia de los astros existiera bajo otra forma. — Tampoco hay dificultad en la opinión de los que afirman que los astros se componen de los cuatro elementos, pues se puede decir que fueron formados de la materia preexistente, como los animales y las plantas. — Pero en la sentencia de los que consideran los astros como de otra materia distinta de la de los cuatro elementos e incorruptibles por naturaleza, habrá que decir que la substancia de los astros fué creada desde el principio; pero que al principio estaba informe y ahora formada, no por la forma substancial, sino por la impresión de alguna virtud especial. Y por esto no se hace mención de ellos desde el comienzo, sino en el cuarto día, según dice San Crisóstomo, a fin de apartar al pueblo de la idolatría, mostrando que los astros no son dioses, ya que no existen desde el principio.

[2] Ibid., l.5 c.5: ML 34,320.
[3] Ibid., l.4 c.34: ML 34,319; cf. nt.2.
[4] *In Gen.* hom.6: MG 53,58.

2. Tampoco existe aquí ninguna dificultad, según la opinión de San Agustín, pues la luz que se dice creada el día primero es la luz espiritual, mientras que ahora se trata de la corporal.—Si se dijera que la luz creada el día primero es la luz corporal, habría que decir que en el primer día fué producida en su común naturaleza de luz, y en el cuarto le fué conferida virtud para causar determinados efectos, cuales vemos que producen los rayos del sol y los de la luna, etc. Por esto dice Dionisio que la luz del sol, que el primer día era informe, luego, en el día cuarto, recibió su forma.

3. Según Tolomeo, los astros no están fijos en las esferas, antes tienen un movimiento distinto del de éstas. Por eso dice San Crisóstomo que no se dice que Dios los puso en el firmamento porque estén fijos en él, sino porque "les mandó que estuviesen allí"; como puso al hombre en el paraíso para que lo habitase.—Mas, según la opinión de Aristóteles, las estrellas están fijas en sus esferas y no se mueven sino con el movimiento de las mismas, aunque a nuestra vista no se perciba el movimiento de las esferas, sino sólo el de las estrellas. Moisés, adaptándose a la rudeza del pueblo, siguió las apariencias sensibles, como se dijo antes.

Si dijéramos que el firmamento creado el segundo día es distinto por naturaleza de aquel en que fueron colocados los astros, aunque los sentidos no lo distingan, y Moisés se atiene a ellos, como queda dicho, desaparece toda objeción. El firmamento sería hecho el día segundo sólo en su parte inferior; pero donde son colocados los astros el día cuarto es en la parte superior. Y todo se toma por una misma cosa, según aparece a los sentidos.

Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum [6], nulla sequitur difficultas quia lux de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis.—Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam: quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus; secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis, dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [6], quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

Ad tertium dicendum quod, secundum Ptolomaeum [7], luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Unde Chrysostomus dicit (l.c.) quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa; «sed quia iusserit ut ibi essent»; sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset.—Sed secundum opinionem Aristotelis [8], stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium, secundum rei veritatem. Tamen motus luminarium sensu percipitur: non autem motus sphaerarum. Moyses autem, rudi populo condescendens, secutus est quae sensibiliter apparent, ut dictum est (q.68 a.3).

Si autem sit aliud firmamentum quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturae, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est; cessat obiectio. Nam firmamentum factum est secunda die, quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quarta die, quantum ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

[6] *De Gen. ad litt.* l.1 c.9: ML 34,252.
[6] § 4: MG 3,700; S.TH., lect.3.
[7] Vide *Almagesti* l.3 c.3.
[8] *De caelo* l.2 c.8 n.4 (BK 289b32): S.TH., lect.11ª.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Basilius [9], praemittitur productio plantarum luminaribus, ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantae a luminaribus. Quamvis, ut Chrysostomus dicit (l.c.), sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum quod, sicut Chrysostomus [10] dicit, dicuntur «duo luminaria magna» non tam quantitate, quam efficacia et virtute. Quia etsi aliae stellae sint maiores quantitate quam luna, tamen effectus lunae magis sentitur in istis inferioribus.—Et etiam secundum sensum maior apparet.

4. Dice San Basilio que la creación de las plantas se antepone a la de los astros para excluir la idolatría. Los que toman los astros por dioses dicen que las plantas deben su primer origen a los astros, aunque, según San Crisóstomo, los astros cooperan a la producción de las plantas con sus movimientos como el hombre con su labor.

5. Según San Crisóstomo, no se dicen "grandes esas dos lumbreras" por razón de su volumen, sino por la eficacia de su virtud, pues, aunque haya estrellas mayores en volumen que la luna, ésta hace sentir más aquí abajo sus efectos.—Además, es mayor según la apariencia sensible.

ARTICULO 2

Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur

Si está bien descrita la producción de los astros

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur.

1. Dicitur enim Ier. 10,2: «A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent». Non ergo luminaria «in signa» facta sunt.

2. Praeterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quae hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Praeterea, distinctio temporum et dierum incoepit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria «in tempora et dies et annos», idest in horum distinctionem.

4. Praeterea, nihil fit propter vilius se: quia «finis est melior iis quae sunt ad finem» [11]. Sed luminaria sunt meliora quam ter-

Difficultades. Parece que no está bien descrita la producción de los astros.

1. En Jeremías se dice: "No temáis los meteoros, que a los gentiles producen temor". Luego los astros no han sido hechos para señales.

2. La señal se contrapone a la causa. Pero los astros son causa de lo que aquí abajo se hace. Luego no son señales.

3. La distinción de los tiempos y de los días comenzó el día primero. Luego los astros no han sido hechos para "señalar las estaciones, los días y los años".

4. Nada se hace para obtener algo de valor inferior a uno mismo, pues "el fin es mejor que lo que a él se ordena". Pero los astros son

[9] *In Hexaem.* hom.5: MG 29,26.
[10] Vide BASILIUM, in *Hexaem.* hom.6: MG 29,137.
[11] ARISTOTELES, *Top.* 3 c.1 n.14 (BK 116b22).

mejores que la tierra. Luego no han sido hechos "para iluminar la tierra".

5. La luna no preside a la noche cuando está en su primera fase, en la que es probable que fuese creada, pues por ella empiezan a contar los hombres. Luego no fué hecha "para iluminar la tierra".

Por otra parte está, y basta, la autoridad de la Escritura.

Respuesta. Según dejamos dicho atrás, una criatura corporal podemos decir que fué hecha, o para el ejercicio de sus propios actos, o para otra criatura, o por el conjunto del universo, o por la gloria de Dios. Pero Moisés, para apartar al pueblo de la idolatría, sólo menciona una causa, la utilidad del hombre. Por esto se dice en el Deuteronomio: "No sea que, alzando tus ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes adorándolos y dándoles culto, pues es Yavé, tu Dios, quien los ha creado para servicio de todos los pueblos".

Este ministerio es el que se explica en el principio del Génesis, señalando primero la gran utilidad que reciben los hombres de los astros, que los alumbran y dirigen en sus obras y sobre todo les dan a conocer las cosas. Esto se enuncia en aquellas palabras: "Para que brillen en el firmamento e iluminen la tierra".—Segundo, para señalar las mudanzas de los tiempos, con que se quita el fastidio, se conserva la salud y se producen las cosas necesarias para la vida, lo que no ocurriría si siempre fuese estío o invierno. Por esto se dice: "Sean para señalar las estaciones, y los días, y los años".—En tercer lugar, para facilidad de los negocios y de los trabajos, por cuanto de los astros proceden las señales del tiempo lluvioso o sereno, que son a propósito para las diversas ocupaciones, y por esto se dice en el texto: "Sean para señales".

ra. Non ergo facta sunt «ut illuminent terram».

5. Praeterea, luna non praecst nocti quando est prima. Probabile autem est quod luna facta fuerit prima: sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta «ut praesit nocti».

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae (Gen. 1,14ss.).

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra (q.65 a.2), creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deut. 4,19: «Ne forte, elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea et colas, quae creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus».

Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res. Et quantum ad hoc, dicit: «ut luceant in firmamento, et illuminent terram».—Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quae non essent, si semper esset aut aestas aut hiems. Et quantum ad hoc, dicit: «ut sint in tempora et dies et annos».—Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus caeli accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni, quae sunt apta diversis negotiis. Et quantum ad hoc dicit: «ut sint in signa».

Ad primum ergo dicendum quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum: non autem eorum quae dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso. Unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit «signa» quam «causas», ut occasionem idololatriae tolleret.

Ad tertium dicendum quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius caeli; qui potest intelligi incoepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum; qui possunt intelligi quarto die incoepisse.

Ad quartum dicendum quod in illuminatione terrae intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam praefertur corporibus luminarium.—Nihil tamen prohibet dici quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

Ad quintum dicendum quod luna, quando est perfecta, oritur vespere et occidit mane, et sic praecst nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena; sicut et herbae factae sunt in sua perfectione, «facientes semen», et similiter animalia et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto.—Augustinus tamen hoc non asserit, quia dicit [12] non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quae postmodum ipse perfecit.

Soluciones. 1. Los astros son señales de las mudanzas corporales, no de aquellas que penden del libre albedrío.

2. Por las causas sensibles venimos a veces en conocimiento de los efectos ocultos y viceversa, y así nada impide que una causa sensible venga a ser señal. Y se dicen más bien "señales" que "causas", para no dar ocasión a la idolatría.

3. El día primero fué hecha la común distinción del día y de la noche mediante el movimiento diurno, que es común a todo el cielo, y que podemos entender haber empezado el primer día. Pero las especiales distinciones de los días y de las estaciones, v. gr., que los días sean más o menos cálidos, que una estación lo sea más que otra o un año más que otro, esto depende de los movimientos especiales de las estrellas, y esto se entiende haber comenzado el día cuarto.

4. En la iluminación de la tierra se entiende la utilidad del hombre, que por razón de su alma aventaja a los astros.—Sin embargo, nada impide que una criatura más digna que otra sea hecha para ésta, no en cuanto se la mira en sí misma, sino en cuanto se ordena a la integridad del universo.

5. La luna llena nace a la tarde y se pone a la mañana, y así preside la noche. Y es bastante probable que la luna fué creada llena, como las plantas fueron creadas en su perfección, lo mismo que los animales y el hombre. Pues aunque, siguiendo el proceso natural, las cosas van de lo imperfecto a lo perfecto, sin embargo, hablando absolutamente, lo perfecto es antes que lo imperfecto.—No obstante, San Agustín no lo asegura, pues dice no haber inconveniente en que Dios empiece haciendo las cosas imperfectas para perfeccionarlas después.

[12] *De Gen. ad litt.* l.2 c.15: ML 34,276.

ARTICULO 3

Utrum luminaria caeli sint animata [a]

Si los astros están animados

Dificultades. Parece que los astros tienen vida.

1. Los cuerpos superiores deben estar adornados de las dotes más nobles. Pero las dotes de los cuerpos inferiores son precisamente que están animados, v. gr., los peces, las aves, los animales terrestres. Luego también deben estarlo los astros, que son el ornato del cielo.

2. La forma más noble debe ser la de los cuerpos más nobles. Pero el sol, la luna y los demás astros son más nobles que los cuerpos de las plantas y de los animales; por tanto, han de tener forma más noble. Ahora bien, la forma más noble es el alma, que es principio de vida, pues, como dice San Agustín, "toda substancia viviente es preferida por ley natural a la que carece de vida". Luego los astros del cielo están animados.

3. La causa es más noble que el efecto. Pero el sol, la luna y los demás astros son causa de la vida, como es patente, sobre todo, en los animales engendrados de la putrefacción, que por la influencia del sol y de las estrellas reciben la vida. Luego mucho más los cuerpos celestes han de estar vivos y animados

4. Los movimientos del cielo y de los cuerpos celestes son naturales, como es evidente. Pero el movimiento natural procede de un principio intrínseco, y como el principio del movimiento de los cuerpos celestes sea una substancia aprehensiva, que es movida como el que desea por la cosa deseada, según se dice en los

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod luminaria caeli sint animata.

1. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quae pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata; scilicet pisces, aves et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quae pertinent ad ornatum caeli.

2. Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quae est principium vitae: quia, ut Augustinus dicit in libro «De vera relig.» [12], «qualibet substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi». Ergo luminaria caeli sunt animata.

3. Praeterea, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitae: ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quae virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora caelestia vivunt et sunt animata.

4. Praeterea, motus caeli et caelestium corporum sunt naturales, ut patet in I «De caelo» [14]. Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus caelestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quae movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in XII «Metaph.» [15]; videtur quod

[a] *Sent.* 2 d.14 q.1 a.3; *De verit.* q.5 a.9 ad 14; *Cont. Gent.* 2,70; *De pot.* q.6 a.6; *De spirit. creat.* a.6; *Q. de anima* a.8 ad 3.4.5; *Quodl.* 12 q.6 a.2; *De caelo* 2 lect.3.13

[12] C.29: ML 34,145.
[14] C.2 n.10 (BK 269a30): S.TH., lect.3 n.11; lect.4 n.1.
[15] XI c.7 n.2 (BK 1072a26): S.TH., lect.7 n.2519.

principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus caelestibus. Ergo sunt animata.

5. Praeterea, primum mobile est caelum. In genere autem mobilium, primum est movens seipsum, ut probatur in VIII «Phys.» [16]: quia «quod est per se, prius est eo quod est per aliud». Sola autem animata movent seipsa, ut in eodem libro [17] ostenditur. Ergo corpora caelestia sunt animata.

Sed contra est quod Damascenus dicit in libro II [18]: «Nullus animatos caelos vel luminaria aestimet: inanimati enim sunt et insensibiles».

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert lib. XVIII «De civ. Dei» [19], «factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse deum», vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora caelestia animata [20].—Similiter etiam apud Doctores fidei, fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim [21] posuit corpora caelestia animata. Hieronymus [22] etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccle. 1,6: «Lustrans universa, per circuitum pergit spiritus». Basilius vero [23], et Damascenus [24], asserunt corpora caelestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in II «Supra Gen. ad litt.» [25]; et in «Enchirid.» [26], ubi etiam

"Metafísicos", parece que el principio aprehensivo sea un principio intrínseco a los cuerpos celestes. Luego éstos están animados.

5. El primer móvil es el cielo. Ahora bien, en el orden de los móviles, el primero se mueve a sí mismo, como se prueba en los "Físicos", pues "lo que es por razón de sí mismo, es primero que lo que es por razón de otro". Mas, como se prueba en el mismo libro, sólo las cosas animadas se mueven a sí mismas. Luego los cuerpos celestes están animados.

Por otra parte, dice el Damasceno: "Nadie piense que los cielos y los astros están animados. Son inanimados e insensibles".

Respuesta. Muy diversas han sido sobre esta materia las sentencias de los filósofos. Anaxágoras, según refiere San Agustín, "se hizo reo de muerte en Atenas por haber dicho que el sol era una piedra incandescente y haber negado que fuera dios ni cosa animada". En cambio, los platónicos sostenían que los cuerpos celestes estaban animados.—Asimismo, aun entre los doctores cristianos hubo opiniones diversas. Porque Orígenes defendió que los astros estaban animados. También San Jerónimo parece adherirse a la misma sentencia al exponer aquellas palabras: "Tira el viento al mediodía, gira al norte, va siempre dando vueltas y retorna a sus giros". Pero San Basilio y el Damasceno aseguran que los cuerpos celestes no están animados. Cuanto a San Agustín, deja la cuestión sin resolver, no inclinándose

[16] C.5 n.2 (BK 256a21): S.TH., lect.9 n.13
[17] C.4 n.3 (BK 255a6): S.TH., lect.7 n.1
[18] *De fide orth.* c.6.: MG 94,885.
[19] C.41: ML 41,601.
[20] Vide *Timaeum* c.12.14; *Leges* l.10 c.8-10.
[21] *Peri Archon.* l.1 c.7: MG 11,173
[22] *In Eccl.* super 1,6: ML 23,1016
[23] *In Hexaem.* hom.3: MG 29,76.
[24] *De fide orth.* l.2 c.6: MG 94,885.
[25] C.18: ML 34,279.
[26] C.58 ML 40,259.

por ninguna de las partes, como resulta de estas palabras: "Si los cuerpos celestes están animados, sus almas pertenecen a la sociedad de los ángeles".

Siendo tanta la diversidad de opiniones, para que la verdad se ponga algún tanto en claro, conviene advertir que la unión del alma con el cuerpo no es por el cuerpo, sino por el alma. No es la forma por la materia, sino al contrario. La naturaleza y el poder del alma se colige de sus operaciones, que son en cierto modo su razón de ser. Es necesario el cuerpo para algunas operaciones del alma que se ejercen mediante el cuerpo, cuales son las operaciones del alma sensitiva y nutritiva. Por esto es preciso que tales almas estén unidas a un cuerpo. Pero hay también operaciones en el alma que ésta no ejerce mediante el cuerpo, pero a las cuales presta el cuerpo alguna ayuda; por ejemplo, los fantasmas, que son necesarios para la intelección. De donde se sigue que tales almas necesitan unirse al cuerpo para sus operaciones, aunque puedan existir separadas del cuerpo.

Es evidente que el alma de los cuerpos celestes no puede poseer las operaciones del alma nutritiva, que son nutrir, crecer y engendrar, porque tales operaciones no competen a los cuerpos incorruptibles por naturaleza. Tampoco poseen las operaciones del alma sensitiva, que se fundan en el tacto, el cual aprehende las cualidades de los elementos. Todos los órganos de las potencias sensitivas exigen determinada proporción de los elementos, que los cuerpos celestes están lejos de poseer.

Resulta, pues, que de las operaciones del alma ninguna puede poseer la de los cuerpos celestes sino dos, entender y mover, pues el apetecer es consiguiente a la aprehensión del sentido o del entendimiento y con uno y otro se junta. La operación del entendimiento, que no se ejerce por el cuerpo, no la necesita sino en cuanto los sentidos le suministran

dicit quod, si sunt animata caelestia corpora, pertinent ad societatem angelorum eorum animae.

In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animae et corporis non est propter corpus sed propter animam: non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animae deprehenditur ex eius operatione, quae etiam quodammodo est finis eius. Invenitur autem corpus necessarium ad aliquam operationem animae, quae mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animae sensitivae et nutritivae. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animae, quae non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animae humanae phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari.

Manifestum est autem quod anima caelestis corporis non potest habere operationes nutritivae animae, quae sunt nutrire, augere et generare: huiusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animae sensitivae corpori caelesti conveniunt: quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora caelestia ponuntur remota.

Relinquitur ergo quod de operationibus animae nulla potest competere animae caelesti nisi duae, intelligere et movere: nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectualis autem operatio, cum non exerceatur per

corpus, non indiget corpore, nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivae animae corporibus caelestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic igitur propter operationem intellectualem, anima caelesti corpori non uniretur.

Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, libro VIII «Phys.», postquam ostendit [27] quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota; assignans quomodo hae duae partes uniantur, dicit [28] quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus.—Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili [29]. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora caelestia animata, nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiae spirituales uniuntur corporibus caelestibus ut motores mobilibus.

Quod autem corpora caelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit: quod in motu corporum caelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente.—Augustinus etiam dicit, III «De Trin.» [30], «corpora omnia» administrari a Deo «per spiritum vitae».

Sic igitur patet quod corpora caelestia non sunt animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes

los fantasmas. En cuanto a las operaciones sensitivas, no son propias de los cuerpos celestes, como queda dicho. En resumen: que el alma no se une a los cuerpos celestes por razón de operación alguna intelectual.

No queda sino que se una por la sola moción. Mas para esto no es necesario que se le una como forma, basta que se le junte como motor al móvil, por virtud de su contacto. Por esto Aristóteles, después de haber probado que el primer ser que se mueve a sí mismo debe constar de dos partes, la una que mueve y la otra que es movida, investigando cómo se unen estas partes, dice que por contacto, bien sea de dos que se tocan mutuamente, si ambos son cuerpos, bien sea de una que toca a la otra y no al contrario, si uno es cuerpo y otro es algo que no es cuerpo.—Los platónicos enseñaban que las almas no se unen a los cuerpos sino por contacto de su energía, como el motor con el móvil, y, según esto, lo que Platón afirma que los cuerpos celestes están animados, equivale a esto: que las substancias espirituales se unen a los cuerpos celestes como motores a sus móviles.

Que los cuerpos celestes son movidos por una substancia aprehensiva y no sólo por la naturaleza, como los cuerpos graves y los leves, resulta patente por esto: que la naturaleza no mueve sino a un término, y, una vez conseguido, descansa, cosa que no se echa de ver en el movimiento de los cuerpos celestes. Resulta, pues, que éstos no son movidos sino por una substancia que aprehende.—San Agustín dice "que todos los cuerpos son gobernados por Dios mediante un espíritu de vida".

En conclusión: que los cuerpos celestes no están animados a la manera que las plantas y los animales, sino de una manera equívoca. De suerte que entre los que ponen estar animados y los que defienden estar

[27] C.5 n.8 (Bk 257a33): S.Th., lect.10 n.3ss.
[28] C.5 n.11 (Bk 258a20): S.Th., lect.11 n.3.
[29] Vide *Timaeum* c.15; *Leges* l.10 c.8-10.
[30] C.4; ML 42,873.

inanimados, la diferencia es pequeña o ninguna: más que real es verbal.

Soluciones. 1. Hay cosas que pertenecen al ornato en virtud de su propio movimiento. Y en esto los astros convienen con las otras cosas que son del ornato del universo, porque son movidas por una substancia viviente.

2. Nada impide que una cosa sea en absoluto más noble y que, sin embargo, lo sea menos en algo. La forma del cuerpo celeste, aunque no sea en todo más noble que el alma del animal, lo es, sin embargo, por razón de la forma, pues perfecciona totalmente la materia y la deja privada de potencia para recibir otras formas, lo cual no hace el alma.—Además, en lo que toca a su movimiento, son movidos por motores más nobles.

3. El cuerpo celeste, que es motor movido, tiene razón de instrumento, que obra en virtud del agente principal. Y así, por la virtud de su motor, que es substancia viva, puede producir la vida.

4. El movimiento del cuerpo celeste es natural, no por razón de su principio activo, sino del pasivo, pues en su naturaleza tiene aptitud para ser movido por un entendimiento.

5. Del cielo se dice que se mueve a sí mismo en cuanto se compone de motor y móvil, no como materia y forma, sino por razón de su contacto, como queda dicho.—De este modo se puede decir también que el motor es el principio intrínseco, y por esto el movimiento del cielo puede decirse natural por parte del principio activo, como el movimiento voluntario se dice natural al animal en cuanto es animal, como se dice en los "Físicos".

ca inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

Ad primum ergo dicendum quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et quantum ad hoc, luminaria caeli conveniunt cum aliis quae ad ornatum pertinent: quia moventur a substantia vivente.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo caelestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formae: perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam; quod anima non facit.—Quantum etiam ad motum, moventur corpora caelestia a nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum quod corpus caeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum quod motus corporis caelestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum: quia scilicet habet in sua natura aptitudinem ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum quod caelum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est (in corp.).—Et hoc etiam modo potest dici quod eius motor est principium intrinsecum: ut sic etiam motus caeli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali inquantum est animal, ut dicitur in VIII «Phys.» [31].

[31] C.4 n.1 (Bk 254b14).

INTRODUCCION A LA CUESTION 71

La obra del día quinto es la que menos dificultades ofrece. La idea de juntar en uno los animales del agua y del aire no implica ningún misterio, sobre todo para la ciencia moderna. La observación vulgar echa, desde luego, de ver la analogía que existe entre los animales acuáticos y los del aire; la paleontología moderna extiende esta analogía a los orígenes. A la voz de Dios, las aguas producen los animales que en ellas viven, y las aves pueblan el aire. A todas confiere Dios la facultad de multiplicarse mediante su bendición.

Tres son los grupos en que el autor sagrado divide esta porción del reino animal. El primero lo forman los monstruos del agua. Los grandes cetáceos, como la ballena y el cachalote, etc., que son propios de los mares boreales, eran seguramente desconocidos del autor sagrado, que conocería, sin embargo, el delfín y el tiburón entre los peces, y de los otros el cocodrilo, el hipopótamo, etc., que viven mucho en el agua. A este primer grupo se añaden el de los peces y luego el de las aves. Una nueva consagración del número tres. Lo que dijimos del sentido teológico que tiene la creación de las plantas tiene perfecta aplicación a esta porción del reino animal, en que tanto resplandece el poder y la fecundidad del Creador. El misterio de la vida, que tanta parte tiene en las religiones paganas, debía tenerla también en la religión mosaica, que considera los vivientes como un beneficio otorgado al hombre por Dios.

CUESTION 71

ARTICULO UNICO

De opere quintae diei

De la obra del quinto día

Deinde considerandum est de opere quintae diei (cf. q.70 introd.).

Et videtur quod inconvenienter hoc opus describatur.

1. Illud enim aquae producunt, ad cuius productionem sufficit virtus aquae. Sed virtus aquae non sufficit ad productionem omnium piscium et avium: cum videamus plura eorum generari ex

Ahora hemos de considerar la obra del quinto día.

Dificultades. Parece que no está bien narrada esta obra.

1. Se puede decir que es producido por las aguas aquello para lo cual basta la virtud de éstas. Pero tal virtud no es suficiente para la producción de los peces y de las aves.

pues vemos que muchos son engendrados "ex semine". Luego no está bien dicho: "Produzcan las aguas animales que vivan en ellas y aves que vuelen sobre la tierra".

2. No parece que las aves y los peces sean producidos sólo del elemento agua, ya que en su composición parece dominar más el elemento tierra que el de agua, pues sus cuerpos naturalmente se mueven hacia la tierra y en ella descansan como en su centro. Luego no está bien dicho que los peces y las aves sean producidos del agua.

3. Como los peces se mueven en las aguas, así las aves en el aire. Si, pues, los peces son producidos del agua, parece que las aves debieran serlo del aire y no de las aguas.

4. No todos los peces se mueven en las aguas, pues algunos que tienen pies caminan por la tierra, como los becerros marinos. Luego no está suficientemente descrita la producción de los peces diciendo: "Produzcan las aguas reptiles animados que vivan en ellas".

5. Los animales terrestres son más perfectos que las aves y los peces, ya que tienen los miembros más diferenciados y un modo de engendrar más perfecto, pues engendran a sus hijos, mientras que los peces y las aves producen sólo los huevos. Ahora bien, las cosas más perfectas deben preceder según el orden natural. Luego no debieron ser producidos los peces y las aves antes que los animales terrestres.

Por otra parte, basta la autoridad de la Sagrada Escritura.

Respuesta. Como se dijo arriba, la obra de ornato se corresponde con la de distinción. Pues bien, como en los tres días destinados para la obra de distinción, el segundo lo está para el elemento medio, que es el agua, así también, en los tres días diputados para el ornato, el segundo, que es el quinto, se destina para el ornato del mismo elemento por la

semine. Non ergo convenienter dicitur: «Producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram».

2. Praeterea, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua: quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram; unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aqua produci.

3. Praeterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita et aves in aëre. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aëre.

4. Praeterea, non omnes pisces reptant in aquis: cum quidem habeant pedes, quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur: «Producant aquae reptile animae viventis».

5. Praeterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus. Quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem: generant enim animalia, sed pisces et aves generant ova. Perfectiora autem praecedunt in ordine naturae. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves, ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae (Gen. 1,20ss.).

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.70 a.1) dictum est, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, quae est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquae; ita inter tres dies deputatos ad opus ornatus, media, idest quinta, deputatur, ad ornatum medii corporis, per productionem avium

et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primae, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento caeli, ut designet quod quinta dies respondet secundae.

Sed sciendum est quod, sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu: Augustinus autem dicit, V «Super Gen. ad litt.» [1]**, quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.**

Ad primum ergo dicendum quod Avicenna posuit [2]**: omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturae.— Sed hoc videtur inconveniens. Quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus: unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari.**

Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium, principium activum est virtus formativa quae est in semine, in iis quae ex semine generantur; loco cuius virtutis, in iis quae ex putrefactione generántur, est virtus caelestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione, est aliquod elementum vel elementatum.—In prima autem rerum institutione, fuit principium activum Verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia vel in actu, secundum alios Sanctos; vel virtute, secundum Augustinum (l.c.). Non quod aqua aut terra habeat

producción de las aves y de los peces. De modo que Moisés habla en el cuarto día de los astros y de la luz, para que este día se corresponda con el primero, en que fué creada la luz, y en el quinto menciona las aguas y el firmamento, para que el quinto día responda al segundo.

Conviene, sin embargo, notar que, igual que en la producción de las plantas no opinan lo mismo San Agustín y los otros Padres, así tampoco en la producción de los peces y de las aves. Los últimos sostienen que en el día quinto los peces y las aves fueron producidos en acto, mientras que San Agustín defiende que en este día las aguas recibieron la virtud de producir los peces y las aves.

Soluciones. 1. Defendió Avicena que los animales podían ser engendrados naturalmente, sin semen, de alguna mezcla de los cuatro elementos.—Pero esto no parece razonable, pues la naturaleza llega a sus fines por caminos determinados, de suerte que aquellos seres que, según ley natural, son producidos del semen, no pueden ser producidos sin él.

Y así hemos de decir que, como en la generación natural de los animales, el principio activo es la virtud formativa del semen en aquellos que de él son engendrados, así, en aquellos otros que son producidos de la putrefacción, la virtud formativa está en los cuerpos celestes. Pero, en uno y otro caso, el principio material es alguno de los cuatro elementos o un preparado de ellos.—En el origen primero de las cosas fué elemento activo el Verbo de Dios, que de la materia elemental produjo los animales, bien sea en acto, según opinión común de los Padres, o bien en potencia, según la opinión de San Agustín. Ni esto significa que el agua y la tierra tengan virtud para

[1] C.5: ML 34,326.
[2] Vide *De anima* p.1ª c.5; p.5ª c.7; *De animalibus* l.15 c.1.

producir todos los animales, como Avicena sostiene, sino que la misma materia elemental que produce, por la virtud del semen o de las estrellas, los animales, los produce por la virtud que le fué concedida en su origen.

2. Los cuerpos de las aves y de los peces se pueden considerar de dos maneras: una, en sí mismos, y así debe dominar más en ellos el elemento tierra, pues para que en el cuerpo del animal estén templados los elementos es preciso que abunde el elemento menos activo, la tierra.— Pero si se considera la facultad y el modo de sus movimientos, tienen afinidad con el ambiente en que se mueven, y así se describe aquí su producción.

3. El aire no se deja sentir, y por eso no se cuenta por sí, sino con los otros, sea con el agua, en la que toca a la parte inferior, que se hace más densa por la evaporación del agua; sea con el cielo por lo que toca a la parte superior. Las aves se mueven en la parte inferior del aire, y por eso se dice de ellas que vuelan "bajo el firmamento", aun tomando por firmamento la región nebulosa del aire. Por esto se atribuye al agua la producción de las aves.

4. La naturaleza va de un extremo a otro pasando por el medio. Por esto, entre los animales celestes y los acuáticos hay algunos intermedios, que participan de la condición de ambos y son contados con aquellos con los que más semejanza tienen, en razón de esta semejanza, y no con ninguno de los más distanciados. Sin embargo, para incluir entre los peces los que tienen algo de singular, después que dijo Moisés: "Produzcan las aguas animales",

in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit: sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari, virtute seminis vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum quod corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum se. Et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur: quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quatitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. — Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur. Et sic eorum generatio hic describitur.

Ad tertium dicendum quod aër, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis: partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quae exhalationibus aquae ingrossatur; partim etiam cum caelo, quantum ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aëris: et ideo «sub firmamento caeli» volare dicuntur, etiam si firmamentum pro nebuloso aëre accipiatur. Et ideo productio avium aquae adscribitur.

Ad quartum dicendum quod natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter terrestria et aquatica animalia sunt quaedam media, quae communicant cum utrisque; et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant; non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia huiusmodi quae habent aliquid speciale inter pisces, subiungit, postquam dixerat: «Producant aquae reptile

animae viventis: «Creavit Deus cete grandia», etc.

Ad quintum dicéndum quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quae eis ornantur, secundum propriam dignitatem. Et tamen, in via generationis, ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

añade: "Creó Dios los grandes cetáceos", etc.

5. La producción de estos animales se ordena según el orden de los cuerpos que de ellos se adornan, más que según su propia dignidad. Sin embargo, en el modo de la generación se llega a los perfectos por los imperfectos.

INTRODUCCION A LA CUESTION 72

De las dos obras que abarca el sexto día, Santo Tomás se fija sólo en la primera, la creación de los animales terrestres. El hombre, que es la obra segunda, ocupa un lugar aparte y exige ser tratado más de propósito. Igual que las plantas brotaron de la tierra y los peces del agua, los animales terrestres brotan de la tierra en que viven, en virtud del mandato omnipotente de Dios. No se menciona la bendición divina, que les confiere la fecundidad, porque se los supone incluídos en la obra del día precedente. Esta segunda porción del reino animal abarca, como la primera, tres grupos: los reptiles, los ganados y las fieras. Y así en seis grupos incluye el autor sagrado todo el reino animal, fuera del hombre.

CUESTION 72

ARTICULO UNICO

De opere sextae diei

De la obra del sexto día

Tratamos ahora de la obra del sexto día.

Dificultades. No parece que esté bien narrada esta obra.

1. Porque, como las aves y los peces tienen alma viviente, así también los animales terrestres, pues no son su misma alma. Luego no está bien dicho: "Produzca la tierra almas vivientes"; antes debió decir: "Produzca la tierra cuadrúpedos de alma viviente".

2. No se contradividen el género y la especie. Pero los ganados y las fieras se computan entre los cuadrúpedos. Luego no está bien el juntar los cuadrúpedos con los ganados y las fieras.

Deinde quaeritur de opere sextae diei (cf. q.70 introd.).

Et videtur quod inconvenienter describatur.

1. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria; non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: «Producat terra animam viventem»; sed debuit dici: «Producat terra quadrupedia animae viventis».

2. Praeterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed «iumenta» et «bestiae» sub «quadrupedibus» computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur iumentis et bestiis [1].

[a] Supra q.70 a.1.

[1] Iuxta vers. 70 interpr.

3. Praeterea, sicut animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum dicitur, «in genere suo», vel «specie sua».

4. Praeterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Praeterea, quaedam animalia generantur ex putrefactione, quae est corruptio quaedam. Corruptio autem non convenit primae institutioni rerum. Non ergo animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Praeterea, quaedam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo huiusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor: vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae (Gen. 1,24ss.).

Respondeo dicendum quod, sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundae diei, ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium, et respondet tertiae diei. Unde utrobique fit mentio de terra.—Et hic etiam, secundum Augustinum [2], animalia terrestria producuntur potentialiter; secundum vero alios sanctos, in actu.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Basilius dicit [3], diversus gradus vitae qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturae colligi potest. Plantae enim habent imperfec-

3. Como los otros animales están en un género y una especie determinada, lo mismo el hombre. Pero en la creación del hombre no se hace mención del género ni de la especie. Luego tampoco en la de los otros animales se debió mencionar el género ni la especie, y, sin embargo, se dice "en su género" o "en su especie".

4. Los animales terrestres son más parecidos al hombre, bendecido de Dios, que las aves y los peces. Pues, si son bendecidas las aves y los peces, con mayor razón debió decirse esto de los otros animales.

5. Algunos animales son engendrados de la putrefacción, que es una corrupción. Pero la corrupción no conviene al origen primero de las cosas. Luego tampoco debieron ser producidos tales animales en la primera formación de las cosas.

6. Hay animales venenosos y dañinos al hombre. Pero antes del pecado nada debía de haber nocivo para el hombre. Luego estos animales, o no debieron ser producidos por Dios, que es autor de todo bien, o no debió producirlos antes del pecado.

Por otra parte, está y es suficiente la autoridad de la Escritura.

Respuesta. Así como en el día quinto recibe su ornato el elemento medio, que responde al día segundo, así en el sexto lo recibe el último elemento, la tierra, con la producción de los animales terrestres, que responde al tercer día. Por eso en uno y otro lugar se hace mención de la tierra.—Y también aquí, según San Agustín, estos animales son producidos en potencia, mientras que, según los otros santos, lo son en acto.

Soluciones. 1. Dice San Basilio que del mismo modo de hablar que emplea la Escritura podemos colegir los diferentes grados de vida de los varios animales. Tienen las plantas

[2] *De Gen. ad litt.* 1.5 c.5: ML 34,326.
[3] *In Hexaem.* hom.8: MG 29,165.

una vida muy imperfecta y oculta, y por eso en su producción no se menciona la vida, sino sólo la generación, pues ésta es el acto vital que hay en ellas, ya que la nutritiva y aumentativa se ordenan a aquélla, como se dirá abajo.—Entre los animales, por lo común, son los terrestres más perfectos que las aves y los peces, no porque éstos carezcan de memoria, como dice San Basilio y desaprueba San Agustín, sino por la mayor perfección de los miembros y el modo más perfecto de su generación, pues cuanto a otras habilidades, aun algunos animales imperfectos, como la abeja y la hormiga, les aventajan. Por esto no llama a los peces "alma viviente", sino "reptiles de alma viviente", mientras que a los animales terrestres llama "almas vivientes", por la perfección de vida que hay en ellos; como si los peces fuesen cuerpos que tienen algo de alma y los animales terrestres fuesen almas que dominan los cuerpos por la perfección de la vida que gozan.—El grado más perfecto de vida es el del hombre, y por eso no se dice, como de los otros animales, que es producido de la tierra, sino que es producido por Dios.

2. Por "ganados" se entienden los animales domésticos, que en alguna manera sirven al hombre. Por "fieras" se entienden los animales salvajes, como los osos o los leones. Por "reptiles", los que del todo carecen de pies con que elevarse de la tierra, como las serpientes, o que los tienen cortos, como los lagartos, las tortugas y otros. Y porque hay animales que no quedan comprendidos en ninguna de las dichas categorías, como el ciervo y la cabra montés, añade un nuevo grupo, el de "cuadrúpedos".—Pudiera también decirse que puso primero los "cuadrúpedos", como género, y añadió luego los otros como especie, pues hay reptiles que andan en cuatro pies, como los lagartos y las tortugas.

tissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione: quia secundum hanc solum invenitur actus vitae in eis; nutritiva enim et augmentativa generativae deserviunt, ut infra (q.78 a.2) dicetur. — Inter animalia vero, perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus: non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit (l.c.); et Augustinus improbat [4], sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis (quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicae). Et ideo pisces vocat, non «animam viventem», sed «reptile animae viventis»: sed terrena animalia vocat «animam viventem», propter perfectionem vitae in eis: ac si pisces sint corpora habentia aliquid animae, terrestria vero animalia, propter perfectionem vitae, sint quasi animae dominantes corporibus. — Perfectissimus autem gradus vitae est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a Deo.

Ad secundum dicendum quod per «iumenta», vel «pecora», intelliguntur animalia domestica, quae homini serviunt qualitercumque. Per «bestias» autem intelliguntur animalia saeva, ut ursi et leones. Per «reptilia» vero, animalia quae vel non habent pedes quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertae et tortucae et huiusmodi. Sed quia sunt quaedam animalia quae sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et caprae, ut etiam ista comprehenderentur, addidit «quadrupedia».—Vel «quadrupedia» praemisit quasi genus, et alia subiunxit quasi species: sunt enim etiam quaedam reptilia quadrupedia, ut lacertae et tortucae.

[4] *De Gen. ad litt.* l.3 c.8: ML 34,284.

Ad tertium dicendum quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationes similium ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur: quia quod praemissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest.—Vel quia animalia et plantae producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota: homo autem dicitur formatus «ad imaginem et similitudinem Dei».

Ad quartum dicendum quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quae primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur.—In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quaedam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum: et «ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum» [5].—Plantae vero «nullum habent propagandae prolis affectum, ac sine nullo sensu generant: unde indignae iudicatae sunt benedictionis verbis» (ibid.).

Ad quintum dicendum quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primae rerum institutioni. Unde animalia quae generantur ex corruptione rerum inanimatarum vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quae generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I «Super Gen. contra manichaeos» [6], «si in alicuius opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum causas ignorat: et si multum est insipiens, superflua putat. Iam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut

[5] Ibid., c.13: ML 34,288.
[6] C.16: ML 34,185.

3. En otros animales y plantas se mencionan el género y la especie para designar su generación de padres semejantes; pero en el hombre no fué necesario decir esto, pues lo que ya se dijo de otros, bien se puede decir de él.—También se pudiera decir que los animales y las plantas son producidos según su género y especie, como alejados de la semejanza divina, mientras que el hombre se dice "formado a imagen y semejanza de Dios".

4. La bendición de Dios confiere la virtud de multiplicarse por generación, y por esto se dijo de las aves y peces, los primeros que se presentaron. Después de éstos ya no fué necesario repetirlo de los otros, porque ya se sobrentendía.—Pero sí se dice de los hombres, por la razón especial de su multiplicación, que es el completar el número de los elegidos, y "para cortar el paso a quien dijere que había pecado en el deber de engendrar hijos".—En cambio, las plantas "no sienten afecto ninguno por propagar su especie y engendran sin darse cuenta de ello, y así no aparecieron merecedoras de bendición".

5. Como la generación de una cosa provenga de la corrupción de otra, no repugna que en el origen primero de las cosas se engendren las más nobles de las más viles. Por consiguiente, muy bien pudo ser que de la corrupción de las cosas inanimadas o de las plantas se engendrasen los animales. Pero no pudieron ser producidos sino en potencia los que se engendran de la corrupción de los animales

6. Dice San Agustín que "si un ignorante entrase en el taller de un artista y encontrara allí muchos instrumentos, cuyo oficio desconoce, tal vez, llevado de su ignorancia, los creería inútiles. Si por incauto cae en el horno o se hiere con un instrumento agudo, acaso los juzgue dañosos.

mientras que el artesano, que conoce el uso de cada cosa, se reirá de su ignorancia. Así acaece en el mundo, donde algunos se atreven a censurar cosas que desconocen. Muchas cosas hay también en nuestra casa que no son necesarias, con las cuales, sin embargo, se completa y perfecciona el conjunto de ella". Antes del pecado hubiera el hombre usado rectamente de las cosas del mundo, y así los animales venenosos no le serían nocivos.

ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa: quorum usum quia novit artifex, insipientiam eius irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident: multa enim, etsi domui nostrae non sunt necessaria, eis tamen completur universitatis integritas». Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa et noxia non fuissent.

INTRODUCCION A LA CUESTION 73

Concluídas las ocho obras divinas en los seis días, dice así el texto sagrado: *Y rematada en el día sexto toda la obra que había hecho, descansó Dios el séptimo día de cuanto había creado y hecho* (Gen. 2,2). Esto nos pone más de relieve la concepción del autor sagrado en todo este capítulo. A pesar de la alta idea que nos muestra de Dios, que crea todas las cosas con sola su omnipotente palabra y con su sabiduría ejecuta una maravilla tan sabiamente ordenada, el autor sagrado no renuncia a hacer de su relato la base de una de las instituciones religiosas y sociales más importantes de Israel: la de la semana. Por esto, después de mostrarnos a Dios trabajando seis días, nos lo presenta el séptimo descansando, y con su descanso santificando el día séptimo, para que el hombre aprenda a hacer lo mismo. En efecto, el cuarto precepto del decálogo está formulado así: *Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo día es día de descanso, consagrado a Yavé, tu Dios...; pues en seis días hizo Yavé los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yavé el día del sábado y lo santificó* (Ex. 20,8-1). Más compendiosamente dice lo mismo en Ex. 31,16s: *Los hijos de Israel guardarán el sábado y lo celebrarán por sus generaciones, ellos y sus descendientes, como alianza perpetua..., pues en seis días hizo Yavé los cielos y la tierra, y el séptimo día cesó en su obra y descansó.*

Semejantes textos eran alegados el siglo pasado como una prueba de la exégesis literalista del capítulo primero del Génesis. Sería verdaderamente infantil pensar que Dios había seguido en la creación del mundo el plan que el texto sagrado nos presenta para dar origen a una institución humana, de la que luego la Iglesia cristiana mostró tan poco aprecio al substituir el sábado por el domingo. Más razonable es pensar que, para instruir a los rudos hebreos sobre la santidad de la semana, el autor sagrado les ofrece esta especie de parábola al contarles la creación del cielo y de la tierra por Dios.

El artículo primero, "si Dios acabó su obra el *día séptimo*", está motivado, al parecer, por una incorrección textual, que exige leer, con la versión griega, el *día sexto,* en el que Dios acabó su obra.

CUESTION 73

(In tres articulos divisa)

De iis quae pertinent ad septimum diem

De lo que toca al séptimo día

Trataremos luego de lo que toca al séptimo día, y sobre esto investigaremos tres cosas:

Primera: de la conclusión de las obras divinas.

Segunda: del descanso de Dios.

Tercera: de la bendición y santificación del día séptimo.

Deinde considerandum est de iis quae pertinent ad septimum diem (q.70 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: de completione operum.

Secundo: de requie Dei.

Tertio: de benedictione et sanctificatione huius diei.

ARTICULO 1

Utrum completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi [a]

Si se ha de atribuir al día séptimo la conclusión de las obras divinas

Dificultades. Parece que la conclusión de las obras divinas no debe atribuirse al día séptimo.

1. A tales obras pertenece todo cuanto se realiza en la serie de los siglos. La consumación de éstas será al fin del mundo. Y aun la encarnación de Cristo es en cierto modo la consumación del tiempo, y por eso se llama la "plenitud de los tiempos"; y el mismo Cristo dijo al morir: "Se acabó", como refiere San Juan. Luego no parece que la conclusión de las obras divinas pertenezca al día séptimo.

2. El que acaba una obra, hace algo de ella en aquel día. Pero no leemos que Dios haya hecho nada en el día séptimo, antes se dice que descansó de todo su trabajo. Luego parece que la conclusión de las obras divinas no pertenece al día séptimo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi.

1. Omnia enim quae in hoc saeculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed «consummatio saeculi» erit in fine mundi, ut habetur Mt. 13,37 sqq. Tempus etiam incarnationis Christi est cuiusdam completionis tempus: unde dicitur «tempus plenitudinis», Gal. 4,4. Et ipse Christus moriens dixit: «Consummatum est», ut dicitur Io. 19,30. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Praeterea, quicumque complet opus sum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse: quinimo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Praeterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi forte sint illa superflua: quia «perfectum» dicitur cui nihil deest eorum quae debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta: et productio multorum individuorum; et etiam quarumdam novarum specierum, quae frequenter apparent, praecipue in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit Incarnationis opus, de quo dicitur Ier. 31,22: «Novum faciet Dominus super terram». Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. 36,6: «Innova signa et immuta mirabilia». Innovabuntur etiam omnia in glorificatione Sanctorum, secundum illud Apoc. 21,5: «Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia». Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

3. No se dice acabada una cosa cuando a ella se añaden muchas más, con tal que éstas no sean superfluas, porque "perfecto" se llama aquello a que nada le falta de lo que debe tener. Ahora bien, muchas cosas se han hecho después del día séptimo, como la producción de muchos individuos, la de muchas especies, que con frecuencia van apareciendo, sobre todo de animales engendrados de la putrefacción, y, finalmente, la creación continua de las almas. Nueva fué también la obra de la encarnación, de la cual se dice en Jeremías: "Una cosa nueva hará Dios sobre la tierra". Nuevos son también los milagros, de los que se dice: "Renueva los milagros y repite los portentos". Muchas cosas se renovarán también en la glorificación de los santos, según aquello del Apocalipsis: "Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que renuevo todas las cosas". Luego la conclusión de las obras divinas no pertenece al séptimo día.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,2: «Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat».

Por otra parte, dice el texto: "Acabó Dios el día séptimo todas las obras que se había propuesto realizar".

Respondeo dicendum quod duplex est rei perfectio: prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit.—Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare: vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit.—Prima autem perfectio est causa secundae: quia forma est principium operationis.

Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et haec deputatur septimo diei.

Respuesta. La perfección de las cosas es doble. La primera es la perfección de su substancia, o sea la forma del todo, que resulta de la integridad de sus partes.—Es la segunda la perfección del fin, que es la operación, como el fin del citarista es tocar la cítara; o algo que se logra mediante la operación, como el fin del arquitecto es la casa que edifica con su trabajo.—De estas dos perfecciones, la primera es causa de la segunda, porque la forma es principio de la operación.

La última operación, el fin de todo el universo, es la bienaventuranza de los santos, que llegará con el acabamiento del mundo. Pero la primera perfección, que consiste en la integridad del universo, se realizó en su primer origen, y ésta se atribuye al día séptimo.

---

[a] *Sent.* 2 d.15 q.3 a.1.

Soluciones. 1. Como acabamos de decir, la perfección primera es causa de la segunda. Ahora bien, dos cosas son necesarias para alcanzar la bienaventuranza: la naturaleza y la gracia. La perfección de la bienaventuranza llegará con el fin del mundo, pero a ésta precede como causa, en el orden natural, la obra de la creación de las cosas, y en el orden de la gracia, la encarnación de Jesucristo, pues "la gracia y la verdad nos vino por Jesucristo". Así, pues, el día séptimo se realizó la consumación de la naturaleza; en la encarnación de Jesucristo, la de la gracia; y en el fin del mundo, la de la gloria.

2. El día séptimo hizo Dios alguna cosa, no creando algo nuevo, sino administrando lo que había creado y moviéndolo a sus propias operaciones. Esto es ya en algún modo cierta incoación de la perfección segunda. Y así, según nuestra versión, la conclusión de las obras divinas se atribuye al día séptimo, aunque, según la versión griega, se atribuye al día sexto. Y de una y otra manera se puede entender, porque la conclusión, en cuanto se refiere a la integridad del universo, pertenece al día sexto; pero en cuanto a las operaciones de sus partes, ésa pertenece al día séptimo.

Puede también decirse que, en el movimiento continuo, mientras una cosa puede proseguir su movimiento, no se dice que esté perfecta hasta que está en reposo; pues el reposo es lo que demuestra que el movimiento está acabado. Ahora bien, Dios podía crear muchas otras cosas fuera de las que hizo en los seis días; pero, por lo mismo que cesó de crear cosas nuevas, se dice que acabó su obra.

3. Nada de cuanto hizo Dios después de los seis días es totalmente nuevo; siempre hay en ello algo de lo creado antes. Unas cosas precedieron materialmente, como cuando Dios formó la mujer de la costilla de Adán; otras preexistieron en las obras de los seis días no sólo materialmente, sino también en su causa, como los individuos que ahora son engendrados, los cuales preexistieron en los primeros de su especie. Las especies nuevas, si es que algunas aparecen, existieron en ciertas virtudes activas, como los animales engendrados de la putrefacción son producidos por la influencia de las estrellas y de los elementos, que éstos recibieron desde el principio, aunque de ellos procedan luego nuevas especies. También otros nacen de la unión de animales de diversas especies, como el mulo nace de la unión del asno con la yegua; pero éstos ya existieron en sus causas en la obra de los seis días.—Otras cosas precedieron en sus semejantes, como las almas que ahora son creadas. Asimismo la obra de la encarnación, pues según dice San Pablo, "el Hijo de Dios se hizo a semejanza de los hombres". La gloria espiritual precedió en su semejanza en la gloria de los ángeles; la gloria corporal, en el cielo, sobre todo en el cielo empíreo.—Por esto se dice: "Nada hay nuevo debajo del sol...; ya existió en los siglos que nos precedieron".

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est (in c), perfectio prima est causa secundae. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est (in c). Sed ista consummatio praecessit causaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum institutione: quantum ad gratiam vero, in incarnatione Christi, quia «gratia et veritas per Iesum Christum facta est», ut dicitur Io. 1,17. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae; in incarnatione Christi, consummatio gratiae; in fine mundi, consummatio gloriae.

Ad secundum dicendum quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo: quod iam aliqualiter pertinet ad inchoationem quandam secundae perfectionis. Et ideo consummatio operum, secundum nostram translationem, attribuitur diei septimae. Sed secundum aliam translationem [1], attribuitur diei sextae. Et utrumque potest stare. Quia consummatio quae est secundum integritatem partium universi, competit sextae diei: consummatio quae est secundum operationem partium, competit septimae.

Vel potest dici quod in motu continuo, quandiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem: quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere, praeter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeextiterunt materialiter: sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem.—Quaedam vero praeextiterunt in operibus sex dierum, non solum materialiter, sed etiam causaliter: sicut individua quae nunc generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novae, si quae apparent, praeextiterunt in quibusdam activis virtutibus: sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum quas a principio acceperunt, etiam si novae species talium animalium producantur. Animalia etiam quaedam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus: et haec etiam praecesserunt causaliter in operibus sex dierum.—Quaedam vero praecesserunt secundum similitudinem; sicut animae quae nunc creantur. Et similiter Incarnationis opus: quia, ut dicitur Phil. 2,7, Filius Dei est «in similitudinem hominum factus». Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in angelis: corporalis vero in caelo, praecipue empyreo.—Unde dicitur Eccle. 1,0: «Nihil sub sole novum; iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos».

[1] Iuxta vers. 70 interpr.

ARTICULO 2

Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo [a]

Si Dios descansó de todas sus obras al séptimo día

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere.

1. Dicitur enim Io. 5,17: «Pater meus usque modo operatur, et ego operor». Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. Praeterea, requies motui opponitur; vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter, et absque labore sua

Dificultades. Parece que Dios no descansó de todas sus obras al séptimo día.

1. Dice Jesús: "Mi Padre sigue obrando hasta ahora y yo obro con El". Luego no cesó de obrar el día séptimo.

2. El descanso se contrapone al movimiento y al trabajo, que a veces es producido por el movimiento. Pero Dios obra todas las cosas sin

[a] *Sent.* 2 d.15 q.3 a.2; *In Heb.* 4 lect.1

movimiento ni fatiga. Luego no está bien dicho que descansó el día séptimo de todos sus trabajos.

3. Si alguno dijese que Dios descansó el día séptimo porque en él "impuso al hombre el descanso", se le puede objetar que el descanso se contrapone a la obra. Pero lo que se lee: "Dios creó o hizo esto o lo otro", no se puede entender que "Dios hizo al hombre crear o hacer". Luego no es razonable la exposición de que Dios descansó porque impuso al hombre el descanso.

Por otra parte, se dice: "Descansó Dios el día séptimo de todas las obras que había hecho".

Respuesta. El descanso se contrapone al movimiento y, por consiguiente, al trabajo, que es efecto del movimiento. Y aunque el movimiento en sentido propio se diga de los cuerpos, también se extiende a las cosas espirituales, de dos maneras: la primera, en el sentido en que se dice movimiento todo lo que sea operación. Y en este sentido la misma bondad divina se mueve en cierto modo y tiende hacia las cosas en cuanto a ellas se comunica, según dice Dionisio. También el deseo se dice un movimiento que tiende a otra cosa.—De aquí se sigue que el reposo puede tomarse también en dos sentidos: el primero, por cese de las obras, y el segundo, por satisfacción del deseo.

Y de ambos modos se dice que Dios descansó el día séptimo. Primero, porque cesó de crear cosas nuevas, pues nada hizo después que de algún modo no estuviera en las obras precedentes, como atrás se dijo.—De otro modo, en cuanto que El no necesita de las cosas creadas, siendo feliz por sí mismo.—Y así no se dice que después de la creación de las cosas "descansó en ellas" como si de ellas necesitara para su felicidad, sino que "descansó de ellas",

opera produxit. Non ergo dicendum est septima die a suo opere requievisse.

3. Si dicatur quod Deus requievit die septima, quia «fecit hominem requiescere», contra: Requies contraponitur eius operationi. Sed quod dicitur: «Deus creavit vel fecit hoc vel illud», non exponitur quod Deus «hominem fecit creare aut facere». Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,2: «Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat».

Respondeo dicendum quod quies proprie opponitur motui; et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen «motus» etiam ad spiritualia derivatur dupliciter. Uno modo, secundum quod omnis operatio motus dicitur: sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit, 2 cap. «De div. nom.» [2]**. Alio modo, desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur.—Unde et requies dupliciter accipitur: uno modo, pro cessatione ab operibus; alio modo, pro impletione desiderii.**

Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem, quia die septima cessavit novas creaturas condere: nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus, ut dictum est (a.1 ad 3).—Alio modo, secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est.—Unde post conditionem omnium operum, non dicitur quod «in suis operibus requievit», quasi eis ad suam beatitudinem indigens: sed «ab eis requievit», utique in seipso, quia ipse sufficit sibi et implet desiderium suum. Et quamvis ab aeterno in seipso requie-

[2] § 4: MG 3,640: S.Th., lect.2ss.

verit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit, «Super Gen. ad litt.» [3].

Ad primum ergo dicendum quod Deus usque modo operatur, conservando et administrando creaturam conditam: non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum quod requies non opponitur labori sive motui: sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendenti, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod, sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est haec sola ponenda: sed alia expositio (in c) est principalior et prior.

pero descansó en sí mismo, porque El a sí mismo se basta y El mismo llena todos sus deseos. Y aunque desde la eternidad descansó en sí mismo, sin embargo, el descanso en sí mismo después de terminadas estas obras pertenece al día séptimo. Y esto es cesar de sus obras, según San Agustín.

Soluciones. 1. Dios obra todavía conservando y gobernando las criaturas, no creando otras nuevas.

2. El descanso aquí no se contrapone al trabajo o al movimiento, sino a la producción de cosas nuevas y al deseo que tiende a otra cosa, como se dijo arriba.

3. Como Dios descansa en sí mismo y sólo en sí mismo es bienaventurado, así nosotros con sola la fruición de Dios alcanzamos la bienaventuranza. Del mismo modo nos hace El descansar en sí mismo de sus trabajos y de los nuestros. Es, pues, razonable esta exposición: que Dios descansó, porque nos hizo descansar. Pero no es la única, antes la otra es la primera y la principal.

ARTICULO 3

Utrum benedictio et sanctificatio debeatur diei septimae [a]

Si la bendición y la santificación son propias del día séptimo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimae.

1. Tempus enim aliquod consuevit dici «benedictum» aut «sanctum», propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit; aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimae.

Dificultades. Parece que la bendición y la santificación no son propias del séptimo día.

1. Un tiempo suele decirse "bendito" o "santo" por algún bien que en él se realizó o por un mal que se evitó. Mas para Dios no hay ganancias ni pérdidas, trabaje o cese de trabajar. Luego parece que no hay razón para que el día séptimo se diga bendito y santo.

[a] *Sent.* 2 d.15 q.3 a.3.

[3] L.1 c.15: ML 34,306.

2. Bendición se deriva de "bondad". Mas el bien es comunicativo y tiende a difundirse, según dice Dionisio. Luego con más razón debieran decirse benditos los días en que Dios produjo las criaturas que aquellos en que cesó de producirlas.

3. Todas las criaturas pueden decirse bendecidas en aquellas palabras que de cada obra se dicen: "Vió Dios que era bueno". Luego no había por qué se bendijera el día séptimo terminada la producción de todas las cosas.

Por otra parte, se dice en el texto sagrado: "Bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó de todos sus trabajos".

Respuesta. Según arriba dejamos dicho, de dos maneras se entiende el descanso divino en el día séptimo: primero, en cuanto que Dios cesó de crear cosas nuevas, pero sin excluir la conservación y el gobierno de las creadas; segundo, en cuanto que, después de sus obras, descansó en sí mismo.—En cuanto a lo primero corresponde al día séptimo la bendición, que trae consigo la multiplicación, por donde se dice a las criaturas bendecidas: "Creced y multiplicaos". Tal multiplicación se realiza por el gobierno de las criaturas, mediante el cual, unas criaturas engendran a sus semejantes.—Pertenece al día séptimo la santificación, porque la santificación de una cosa implica un descanso en Dios; por lo cual se dicen "santas" las cosas dedicadas a Dios.

Soluciones. 1. No se dice que el día séptimo es santificado porque de él pueda obtener Dios algunas ganancias o tener pérdidas, sino por lo que ganan las criaturas mediante la multiplicación y el descanso en Dios.

2. En los primeros días fueron producidas las criaturas en sus primeras causas, y luego, por la virtud de esas causas, se multiplican y se conservan, lo cual procede también de la bondad de Dios, cuya perfección se muestra principalmente en que Él descansa en su misma bondad y en ella descansamos nosotros gozando de ella.

3. El bien que se menciona en cada día pertenece a la primera producción de las cosas, pero la bendición del día séptimo toca a la propagación natural de ellas.

2. Praeterea, benedictio a bonitate» dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium[4]. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

3. Praeterea, superius in singulis creaturis quaedam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: «Vidit Deus quod esset bonum». Non oportuit igitur quod post omnium productionem, dies septima benediceretur.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,3: «Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primo quidem, quantum ad hoc, quod cessavit a novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo, secundum quod post opera requievit in seipso.—Quantum ergo ad primum, competit septimae diei benedictio. Quia, sicut supra (q.72 ad 4) dictum est, benedictio ad multiplicationem pertinet: unde dictum est creaturis quas benedixit: «Crescite et multiplicamini». Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturae, secundum quam ex similibus similia generantur.—Quantum vero ad secundum, competit septimae diei sanctificatio. Maxime enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit: unde et res Deo dedicatae «sanctae» dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere: sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

Ad secundum dicendum quod in primis sex diebus productae sunt res in suis primis causis. Sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur: quod etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cuius etiam perfectio in hoc maxime ostenditur, quod in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus, ea fruentes.

Ad tertium dicendum quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturae institutionem: benedictio autem diei septimae pertinet ad naturae propagationem.

[4] *De div. nom.* c.4 § 20: MG 3,693; S.TH., lect.1,5.

INTRODUCCION A LA CUESTION 74

En esta cuestión se viene a sintetizar todo lo dicho en las precedentes. El punto principal está en el artículo segundo, sobre si el mundo fué creado en seis días o en uno solo; o de otro modo, si los siete días se reducen a uno solo, pues el relato termina así: *Este es el origen del cielo y de la tierra,* EN EL DÍA *en que fueron creados* (Gen. 2,4). Que más concretamente podemos traducir *cuando fueron creadas,* y se resolvería llanamente la cuestión.

También se alega a este propósito un texto del Eclesiástico (18,1) que dice: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul.* Lo que no quiere decir *creó todas las cosas de una vez,* sino *creó todas las cosas sin excepción,* como dice San Juan: *Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada de cuanto fué hecho* (1,3).

Pero, fuera de estos argumentos, había otros a los cuales eran más sensibles los filósofos, como Filón y San Agustín, que los oradores populares, como San Juan Crisóstomo. Dios, eterno, ni vive en el tiempo ni tampoco obra en el tiempo. Es, pues, un absurdo decir que Dios emplea un día de tarde y mañana, o sea de veinticuatro horas, en realizar ninguna de sus obras. Cuando Dios dice: *Haya luz,* esa palabra humana significa un mandato eterno, que tiene su efecto en el momento señalado por Dios. Si nos atenemos al sentido obvio del texto, habrá que decir que, ejecutada *in instanti* la producción de la luz, Dios dejó pasar las veinticuatro horas del día primero antes de pronunciar el mandato segundo, y así de los demás días. Una inteligencia filosófica no encuentra esto razonable. Como tampoco encontraría otra solución: que Dios produjera la luz lentamente, por partes, hasta cubrir las veinticuatro horas, en que diera por acabada la obra de cada día. He aquí por qué Filón, Orígenes, Clemente de Alejandría y San Agustín no pueden acomodarse a esta interpretación del texto bíblico y buscan caminos para explicarlo de otra manera. En cambio, San Juan Crisóstomo, San Basilio, San Ambrosio, oradores que exponen el texto sagrado al pueblo, no sienten estos escrúpulos filosóficos, y allanándose a la condición de sus fieles, como había hecho Moisés, hablan de las obras ejecutadas por Dios en los seis días, y con ayuda de sus conocimientos naturales les dan a conocer la obra divina, al mismo tiempo que refutan los errores de los paganos y de los filósofos contra la fe. Su exégesis, con ser más superficial, es decir, más acomodada a la superficie de la letra, se acerca más a la mente del autor sagrado que la otra, más sabia, de los expositores filósofos. El error de los primeros, y sobre todo de sus sucesores, estuvo en dos cosas: en olvidarse de las preocupaciones catequísticas, digámoslo así, del autor sagrado, y en querer dar carácter científico a lo que en el texto no tiene otro oficio que el de servir a la descripción de las obras divinas. De esto último nació en el siglo XIX el conflicto entre la ciencia nueva y la Biblia mal interpretada; de lo primero, el perder la clave para penetrar la intención principal del autor sagrado.

CUESTION 74

(In tres articulos divisa)

De omnibus septem diebus in communi

De todos los días en común

Deinde quaeritur de omnibus septem diebus in communi (cf. q.70 a.1).

Et quaeruntur tria.

Primo: de sufficientia horum dierum.

Secundo: utrum sint unus dies, vel plures.

Tertio: de quibusdam modis loquendi quibus Scriptura utitur, enarrando opera sex dierum.

Finalmente, hemos de tratar de los siete días en común. Acerca de lo cual inquirimos tres cosas:

Primera: de la suficiencia de estos días.

Segunda: si los siete días son uno solo o muchos.

Tercera: de ciertas expresiones que emplea la Escritura al contar la obra de los seis días.

ARTICULO 1

Utrum sufficienter isti dies enumerentur [a]

Si estos días son suficientes para contar la obra de la creación

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur.

1. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam haec duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Praeterea, aër et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquae, et alius distinctioni terrae. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aëris.

3. Praeterea, non minus distant volucres et pisces, quam volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quam alia quaecumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni pis-

Dificultades. Parece que no son bastantes estos siete días para contar toda la obra de la creación.

1. En efecto, no menos se distingue la obra de la creación de las obras de distinción y ornato que estas dos entre sí. Pero como se asignan unos días para la distinción y otros para el ornato, también debían destinarse otros para la creación.

2. El aire y el fuego son mejores elementos que la tierra y el agua. Pero se destina un día para la distinción del agua y otro para la distinción de la tierra. Luego también debían destinarse otros para la distinción del aire y del fuego.

3. No es menor la diferencia entre las aves y los peces que entre las aves y los animales terrestres. El hombre se diferencia también de los animales más que muchos animales entre sí; y puesto que se des-

[a] Supra q.70 a.1; *In Heb.* 4 lect.1.

tina un día para la producción de los peces del mar y otro para la producción de los animales terrestres, también debía asignarse uno para la producción de las aves del cielo y otro para la producción del hombre.

Por otra parte, parece que algunos días son superfluos. Por ejemplo, la luz es a los astros lo que un accidente a su sujeto; pero el accidente es producido juntamente con su sujeto. Luego no hay por qué se asigne a un día la producción de la luz y a otro la de los astros.

Además, estos días están destinados a narrar el primer origen del mundo. Pero en el séptimo día nada fué creado. Luego no debió contarse con los seis primeros el día séptimo.

Respuesta. Por lo dicho se puede entender bien la razón de la distinción de estos días. Ante todo se comienza por distinguir las partes del mundo, y luego se trata del ornato de ellas por los moradores que las pueblan. Según los Padres, fuera de San Agustín, en el mundo material se distinguen tres partes: la primera, que es denominada con la palabra "cielo"; la media, que se llama "agua", y la inferior, que se significa con la palabra "tierra". Así se obtiene aquella perfección que, según los pitagóricos, consta de "principio, medio y fin". La primera parte queda distinta el día primero y adornada el cuarto; la media queda distinta el día segundo y adornada el quinto; finalmente, la ínfima quedó distinta el día tercero y adornada el sexto.

San Agustín conviene con estos Padres en los tres últimos días, pero difiere en los otros tres; pues, según él, en el primer día fué formada la criatura espiritual, y la corporal, en los dos siguientes: los cuerpos superiores en el segundo día, los inferiores en el tercero. De

cium maris, et alius productioni animalium terrae. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium caeli, et alius productioni hominis.

Sed contra, videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subiectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

Praeterea, dies isti deputantur primae institutioni mundi. Sed in septima die nihil primitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

Respondeo dicendum quod ratio distinctionis horum dierum ex praemissis (q.70 a.1) potest esse manifesta. Oportuit enim primo distingui partes mundi; et postmodum singulas partes ornari, per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios sanctos, in creatura corporali tres partes designantur: prima, quae significatur nomine «caeli»; media, quae significatur nomine «aquae»; et infima, quae significatur nomine «terrae». Unde et secundum pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, «principio, medio et fine», ut dicitur in I «De caelo» [1]. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta; media distinguitur secunda die, et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta.

Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis [2]. Quia secundum eum, in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio

[1] C.1 n.2 (Bk 268a10): S.TH., lect.2 n.4.
[2] Cf. q.70 a.1; q.71,72.

divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul iunctis; quae quidem partes sunt «unum, duo, tria». Una enim dies deputatur formationi creaturae spiritualis, duae formationi creaturae corporalis, et tres ornatui.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiae informis, et naturae spiritualis informis (q.70 a.1). Quae quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in XII «Confess.» [3]: et ideo creatio utriusque ponitur «ante omnem diem».—Sed secundum alios Sanctos, potest dici quod opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturae, quae tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producentis. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum «in die»: creatio autem dicitur facta «in principio», quod sonat aliquid indivisibile.

Ad secundum dicendum quod ignis et aër, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aëris partem; quantum vero ad superiorem, computantur cum caelo, ut Augustinus dicit [4].

Ad tertium dicendum quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur, secundum hanc convenientiam vel differentiam, qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum quod prima die facta est natura lucis in aliquo subiecto. Sed quarto die facta dicuntur luminaria, non

esta suerte se corresponde la perfección de las obras divinas con la del número seis, que consta de sus partes alícuotas seguidas: "uno, dos y tres". Así se asigna un día a la formación de las criaturas espirituales, dos a la formación de las criaturas corporales y tres a su ornato.

Soluciones. 1. Según San Agustín, a la obra de la creación pertenece la producción de la materia informe y de la naturaleza espiritual también informe, las cuales, como él mismo dice, existen fuera del tiempo. Por esto la creación de la una y de la otra se coloca "antes de todos los seis días".—Pero, según los otros santos, puede decirse que la obra de distinción y ornato se considera bajo la razón de algún cambio de la criatura, mensurable por el tiempo. La obra de la creación, por la que se produce la substancia de las cosas, es obra divina y se realiza en un instante. Y así, mientras cada obra de distinción y ornato se dice realizada en "un día", la de la creación se cuenta hecha "al principio", que es algo indivisible.

2. El aire y el fuego, que el vulgo no distingue, no son contados expresamente por Moisés entre las partes del mundo; se entienden incluídos en el elemento medio, que es el agua, sobre todo la parte inferior del aire, pues la superior se cuenta junto con el cielo, según dice San Agustín.

3. La producción de los animales se narra como cosa que toca al ornato del mundo, y por esto los días de la producción de los animales se separan para juntarlos con las partes del mundo a que sirven de ornato.

4. El día primero fué producida la naturaleza de la luz en algún sujeto; pero el día cuarto fueron producidos los astros, no que su subs-

[3] C.12 n.13: ML 30,831-32.
[4] *De Gen. ad litt.* l.2 c.3: ML 34,265; c.13: ML 34,174; l.3 c.7: ML 34,283.

tancia fuera de nuevo producida, sino porque fueron formados de un modo en que no existían, como se dijo arriba.

5. Según San Agustín, después de toda la obra de los seis días, se atribuye al día séptimo que Dios cesó de obrar y descansó en sí mismo. Por eso, después de los seis días debió hacerse mención del séptimo.—Según los otros santos, puede decirse que en el séptimo día obtuvo el mundo cierto estado nuevo, a saber, que no se le añadiese nada, y así, después de los seis días, se añade el séptimo, destinado a la cesación de las obras.

quia eorum substantia sit de novo producta; sed quia sunt aliquo modo formata, quo prius non erant, ut supra dictum est (q.70 a.1 ad 2).

Ad quintum dicendum quod septimae diei, secundum Augustinum [5], deputatur aliquid post omnia quae sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. — Secundum vero alios, potest dici quod in septimo die mundus habuit quendam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima, deputata cessationi ab opere.

ARTICULO 2

Utrum omnes isti dies sint unus dies [a]

Si todos estos días son uno solo

Dificultades. Parece que todos estos días son uno solo.

1. Se lee: "Estos son los orígenes del cielo y de la tierra, cuando fueron creados, el día en que hizo Dios el cielo y la tierra y todo arbusto del campo, antes que naciese en la tierra". Luego es uno el día en que hizo Dios "el cielo y la tierra y todo arbusto del campo". Pero el cielo y la tierra los hizo el primer día, o más bien antes de todo día, y el arbusto lo hizo el día tercero. Luego el día primero y el tercero son uno mismo, e igual hemos de decir de los demás.

2. Se lee en el Eclesiástico: "El que vive eternamente, creó todas las cosas a la vez". Esto no se diría si fueran muchos los días de estas obras, porque varios días no son a la vez. Luego no son muchos días, sino uno solo.

3. Cesó Dios el día séptimo de crear cosas nuevas. Si, pues, el día

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies.

1. Dicitur enim Gen. 2,4-5: «Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra». Unus ergo est dies in quo fecit «caelum et terram et omne virgultum agri». Sed caelum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri, tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius: et pari ratione, omnes alii.

2. Praeterea, Eccli. 18,1 dicitur: «Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul». Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures: quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Praeterea, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit. Quod est inconveniens.

4. Praeterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit: cum in singulis operibus dicatur: «Dixit, et factum est». Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere: quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis, a die operis praecedentis.

Sed contra est quod Gen. 1 dicitur: «Factum est vespere et mane dies secundus», et «dies tertius», et sic de aliis. «Secundum» autem et «tertium» dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

Respondeo dicendum quod in hac quaestione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, et «Super Gen. ad litt.» [6], et XI «De civ. Dei» [7], et «Ad Orosium» [8], quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus praesentatus [9].—Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum.

Haec autem duae opiniones, si referantur ad expositionem litterae Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum (l.c.) per «diem» intelligitur cognitio mentis angelicae; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis, secundus dies cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti angelicae. Quae quidem multa simul potest cognoscere, praecipue in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distingultur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum: non secundum successionem co-

[a] *Sent.* 2 d.12 a.2.3; *De verit.* q.8 a.16; *In Heb.* 4 lect.1; *De pot.* q.4 a.2.

[5] Ibid., l.4 c.15; ML 34,306.

[6] L.4 c.26.33: ML 34,314.318; l.5 c.3.23: ML 34,323.328.

[7] C.9: ML 41,324.

[8] *Dial. sexa. quinque quaest.* q.26: ML 40,741.

[9] Cf. q.58 a.6.

séptimo fuera distinto de los otros, seguiríase que no habría sido hecho por Dios, lo cual es inconveniente.

4. La obra atribuída a cada día la acabó Dios en un instante, ya que de cada uno se dice: "El dijo, y fué hecho". Si, pues, dejó para el otro día la siguiente obra, se seguiría que Dios cesó de obrar todo el resto de aquel día, lo que sería superfluo. Luego no es el día de la siguiente obra distinto del día de la obra precedente.

Por otra parte, se dice en el texto: "Se hizo tarde, se hizo mañana, el día primero, el segundo, el tercero", etc. Esto no puede decirse si son todos un mismo día, luego no fué uno solo.

Respuesta. Sobre esta cuestión difieren San Agustín y los otros expositores. Opina San Agustín que todos los siete días son uno solo, siete veces representado por razón de las cosas.—Creen los otros expositores que fueron siete días distintos y no uno solo.

Estas dos sentencias, si miramos a la letra del Génesis, difieren mucho entre sí. En efecto, según San Agustín, por "día" se entiende el conocimiento de la mente angélica; y así el primer día es el conocimiento de la obra primera; el segundo, el de la segunda, etc. Y se dice que cada cosa fué hecha en algún día, porque nada produjo Dios en la naturaleza que no lo imprimiese en la mente de los ángeles, los cuales pueden conocer a la vez muchas cosas, sobre todo en el Verbo, en quien se completa y perfecciona todo el conocimiento angélico. Conforme a esto, los días se distinguen según el orden natural de las cosas conocidas, no por la sucesión en que son conocidas o producidas. El conocimiento de los ángeles se puede llamar con toda propie-

dad "día", puesto que la luz, causa del día, se da, según San Agustín, en las cosas espirituales.—Según los otros expositores, con estos días se significan la sucesión de los días en el tiempo y en la producción de las cosas.

Pero, si consideramos estas dos sentencias con relación al modo de ser producidas las cosas, la diferencia no es grande. Y esto por los dos principios diferentes de que parten en su exposición San Agustín y los otros, como arriba está declarado. Primero, porque San Agustín entiende por la tierra y el agua creados al principio la materia totalmente informe. Por la producción del firmamento, la reunión de las aguas y la aparición de la parte seca, entiende la impresión de las formas en la materia corporal. Los otros santos entienden por tierra y agua los mismos elementos del mundo, existentes bajo sus propias formas, y por las obras siguientes, alguna distinción en los cuerpos ya de antes existentes, como arriba se dijo.—Difieren también en lo que toca a la producción de las plantas y de los animales, en que unos ponen haber sido producidos en acto en la obra de los seis días, y San Agustín opina que sólo fueron producidas en potencia.

Pero al decir San Agustín que las obras de los seis días fueron realizadas a la vez, viene a coincidir con los otros en el modo de la producción de las cosas. Todos afirman que en la primera producción de las cosas fué producida la materia bajo la forma substancial de los elementos y que no existieron en acto los animales y las plantas.—La diferencia está en cuatro cosas; pues en la sentencia de los otros santos, después de la primera producción de las cosas, hubo un tiempo en que no existió luz ni existía el firmamento formado, en que la tierra no estaba libre de las aguas y en que no estaban formados los astros del cielo. En cambio, todas estas cosas existían, según la opinión de San Agustín.

Antes de inclinarnos por una de estas sentencias, preferimos dar solución a los argumentos de cada una.

Soluciones. 1. En el día en que Dios creó el cielo y la tierra, creó también los arbustos, no en acto, sino en potencia, es decir, "antes que naciesen sobre la tierra". Esto San Agustín lo atribuye al tercer día; los otros, al primer origen de las cosas.

2. Dios creó todas las cosas a la vez, cuanto a la substancia de las mismas, informes; pero cuanto a su formación, mediante la distinción y el ornato, no fueron hechas a la vez. Por eso emplea de propósito la palabra "crear".

3. En el séptimo día cesó Dios de crear cosas nuevas, pero no de propagar algunas de otras. Y a esta propagación pertenece el que después del primer día se sucedan otros.

4. No por impotencia de Dios, ni porque necesitase del tiempo para realizar sus obras, no fueron éstas a la vez separadas y adornadas, sino por seguir un orden en la producción de las cosas. Y así convino que a los diversos estados del mundo se acomodasen días diversos. Por cada nueva obra se añadió al mundo alguna nueva perfección.

5. Según San Agustín, el orden de los días se ha de referir al orden natural de las obras que a cada día se atribuye.

gnitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere «dies» nominari potest: cum lux, quae est causa diei, proprie in spiritualibus, secundum Augustinum [10], inveniatur.—Secundum vero alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum.

Sed si istae duae opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo in quibus, exponendo, diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet. Primo quidem, quia Augustinus per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam corporalem totaliter informem: per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi, sub propriis formis existentia: per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra (q.69 a.1) dictum est.—Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quae alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero potentialiter tantum (cf. q.69 a.2; q.71.72).

In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque, in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum: et secundum utrosque, in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantae in actu.—Sed remanet differentia quantum ad quatuor. Quia secundum alios sanctos, post primam productionem creaturae, fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata caeli luminaria, quod est quartum. Quae non oportet ponere secundum expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiae praeiudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod in die in quo creavit Deus caelum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed «antequam oriretur super terram», idest potentialiter. Quod Augustinus [11] adscribit tertiae diei: alii vero primae rerum institutioni (cf. q.60 a.2).

Ad secundum dicendum quod Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem. Sed quantum ad formationem quae facta est per distinctionem et ornatum, non simul. Unde signanter utitur verbo «creationis».

Ad tertium dicendum quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam ex aliis: ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum quod non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata: sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quae diebus attribuuntur [12].

[10] *De Gen. ad litt.* l.4 c.28: ML 34,315.

[11] Ibid., l.5 c.5: ML 34,326; l.8 c.3: ML 34,374.
[12] Ibid., l.4 c.34.35: ML 34,319-20; l.5 c.5: ML 34,326.

ARTICULO 3

Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum

Si la Sagrada Escritura emplea un lenguaje apropiado para expresar la obra de los seis días

Dificultades. Parece que no se emplea en la Sagrada Escritura un lenguaje apropiado al exponer la obra de los seis días.

1. Como la luz y el firmamento y otras obras como éstas fueron hechas por el Verbo de Dios, también el cielo y la tierra, según que se dice: "Todas las cosas fueron hechas por El" (Verbo). Luego también debió hacerse mención del Verbo de Dios en la creación del cielo y de la tierra, igual que se hace en las otras obras.

2. El agua fué creada por Dios, y no se la menciona entre las cosas creadas. Luego no está suficientemente descrita la creación de las cosas.

3. Como se dice al fin: "Vió Dios que todo cuanto había hecho era muy bueno", así debió decir en cada obra: "Vió Dios que era bueno". Luego sin razón se omite en la obra de la creación y en la del segundo día.

4. El Espíritu de Dios es Dios mismo. Pero Dios ni se mueve ni ocupa lugar. Luego no está bien aquello de que "el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas".

5. Nadie puede hacer lo que ya está hecho. Luego no está bien dicho: "E hizo Dios el firmamento", después de haber dicho: "Hágase el firmamento. Y se hizo así". Y lo mismo ocurre en las demás obras.

6. No está bien dividido el día en tarde y mañana, pues son más las partes del día. Luego no está bien dicho: "Y fué tarde y fué mañana, el día segundo, el tercero".

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

1. Sicut enim lux et firmamentum et huiusmodi opera per Dei Verbum sunt facta, ita caelum et terra: quia «omnia per ipsum facta sunt», ut dicitur Io. 1,3. Ergo in creatione caeli et terrae debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Praeterea, aqua est creata a Deo: quae tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Praeterea, sicut dicitur Gen. 1,31: «Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona». In singulis ergo operibus debuit dici: «Vidit Deus quod esset bonum». Inconvenienter ergo praetermittitur in opere creationis, et in opere secundae diei.

4. Praeterea, Spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod «Spiritus Dei ferebatur super aquas».

5. Praeterea, nullus facit quod iam factum est. Inconvenienter ergo, postquam dictum est: «Dixit Deus: Fiat firmamentum, et factum est ita», subditur: «Et fecit Deus firmamentum» [13]. Et similiter in aliis operibus.

6. Praeterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem: cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod «factum est vespere et mane dies secundus», vel «tertius».

[13] Vide vers. 70 interpr.

7. Praeterea, «secundo» et «tertio» non convenienter correspondet «unum», sed «primum». Debuit ergo dici: «Factum est vespere et mane dies primus», ubi dicitur «dies unus».

Respondeo dicendum ad primum, quod, secundum Augustinum [14], persona Filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione et ornatu; aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quae est in mente artificis, quae potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturae est per Verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo.—In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur: «In principio creavit Deus»: quia per creationem intelligitur productio informis materiae.

Secundum vero alios, qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit [15] quod per hoc quod dicitur: «Dixit Deus», importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quae obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum [16], per «caelum» intelligitur spiritualis natura informis; per «terram» autem materia informis omnium corporum. Et sic nulla creatura est praetermissa.—Secundum Basilium [17] vero, ponuntur caelum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; praecipue quia omnium mediorum motus vel est ad caelum, ut levium, vel ad terram, ut gravium.—Alii [18] vero dicunt quod sub no-

7. Al "segundo" y al "tercer" día no corresponden bien el "día uno", sino el "día primero". Luego debió decir: "Y fué tarde y fué mañana, el día primero", en vez de decir el "día uno".

Soluciones. 1. Dice San Agustín que la persona del Hijo es mencionada tanto en la creación de las cosas como en su distinción y ornato, pero de distinto modo. La distinción y el ornato pertenecen a la formación de las cosas. Ahora bien, como la formación de las obras de arte se realiza mediante la forma artística concebida por el artista, que puede llamarse su verbo inteligible, así la formación de todas las criaturas se realiza por el Verbo de Dios. Y por esto en la obra de distinción y ornato se hace mención del Verbo.—En la obra de la creación se menciona al Hijo como principio, cuando se dice: "En el principio creó Dios", pues que por la creación se entiende la producción de la materia informe.

Según los otros santos, que ponen primero la creación de los elementos en sus propias formas, hay que explicarlo de otra manera. San Basilio dice que en las palabras "Dijo Dios" va significado el mandato divino. Y debió ser creada la criatura que había de obedecer, primero que se hiciese mención del mandato.

2. San Agustín entiende por "cielo" la criatura espiritual todavía informe; por "tierra", la materia informe de todos los cuerpos, y así ninguna criatura quedó omitida.—Pero, según San Basilio, se ponen el cielo y la tierra como los dos extremos, en los cuales se entienden incluídos los intermedios: sobre todo porque el movimiento de éstos, o se dirige al cielo, como el de los cuerpos leves, o a la tierra, como el de

[14] *De Gen. ad litt.* l.1 c.4: ML 34,249.
[15] *In Hexaem.* hom.2: MG 29,45; hom.3: MG 29,53.
[16] *De Gen. ad litt.* l.1 c.1.3.4.9: ML 34,247-52.
[17] *In Hexaem.* hom.1: MG 29,20.
[18] MAGISTER, *Sent.* 2 d.12 c.1; MAIMONIDES, *Doct. perplex.* p.2.ª c.30.

los graves.—Otros dicen que en el nombre "tierra" suele comprender la Sagrada Escritura todos los cuatro elementos. Y así, después de decir: "Alabad al Señor desde la tierra", añade: "El fuego, el granizo, la nieve, el hielo".

3. En la obra de la creación se menciona algo que corresponde a lo que se dice en la obra de la distinción y del ornato: "Vió Dios que esto o aquello era bueno". Para cuya declaración conviene tener presente que el Espíritu Santo es amor. Ahora bien, "por dos motivos—dice San Agustín—ama Dios a sus criaturas: primero, para que existan, y luego, para que permanezcan en el ser".

Pues, para que existiese lo que había de permanecer, se dice que "el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas" (entendiendo por aguas la materia informe, a la manera que el amor del artífice se inclina sobre la materia de donde espera sacar su obra), y "para que permaneciese en el ser lo que había sido creado, se dice: "Vió Dios que lo que había hecho era bueno". En esto va significada la complacencia de Dios, artífice, en su obra de arte, sin que hayamos de pensar que conozca o se complazca Dios más en las criaturas después de hechas que antes de hacerlas.—Y así en una y otra obra, en la de la creación y en la de la formación, está insinuada la Trinidad. En la creación, la persona del Padre se indica por Dios creador; la del Hijo, por el principio, y el Espíritu Santo, por el Espíritu que se cierne sobre las aguas. En la obra de la formación, la persona del Padre, en Dios, que habla; la del Hijo, en la palabra que dice; y el Espíritu Santo, en la complacencia con que Dios ve que es bueno lo que ha hecho.

En la obra del segundo día no se dice "Vió Dios que era bueno", porque la obra de la distinción de las aguas sólo se empieza el día segundo, para acabarla el tercero. Lo que

mine «terrae» comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in Psalmo 148,7, postquam dictum est: «Laudate Dominum de terra», subditur: «Ignis, grando, nix, glacies».

Ad tertium dicendum quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus: «Vidit Deus hoc vel illud esse bonum». Ad cuius evidentiam, considerandum est quod Spiritus Sanctus amor est. «Duo autem sunt», ut Augustinus dicit I «Super Gen. ad litt.» [19], «propter quae Deus amat creaturam suam: scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod Spiritus Dei ferebatur super aquam» (secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus): «ut autem maneret quod fecerat, dicitur: Vidit Deus quod esset bonum». In hoc enim significatur quaedam complacentia Dei Opificis in re facta: non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura iam facta, quam antequam faceret.—Et sic in utroque opere creationis et formationis, Trinitas Personarum insinuatur. In creatione quidem, persona Patris per Deum creantem; persona Filii, per principium in quo creavit; Spiritus Sancti, qui superfertur aquis. In formatione vero, persona Patris in Deo dicente; persona vero Filii, in verbo quo dicitur; persona Spiritus Sancti, in complacentia qua vidit Deus esse bonum quod factum erat.

In opere vero secundae diei non ponitur: «Vidit Deus quod esset bonum», quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur: unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam. — Vel, quia distinctio quae ponitur secunda die, est de his quae non sunt manifesta populo, ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur.—Vel iterum propter hoc, quod per

[19] C.8: ML 34,251.

firmamentum intelligitur aër nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit (l.c. nt.19).—Quidam [20] autem assignant rationem mysticam ex parte numeri. Quia binarius ab unitate recedit: unde opus secundae diei non approbatur.

Ad quartum dicendum quod Rabbi Moyses (l.c.) per «spiritum Domini» intelligit aërem vel ventum, sicut et Plato intellexit [21]. Et dicit quod dicitur «spiritus Domini», secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere.—Sed secundum sanctos, per «Spiritum Domini» intelligitur Spiritus Sanctus. Qui dicitur «superferri aquas», idest materiae informi secundum Augustinum [22], «ne facienda opera sua propter indigentiae necessitatem putaretur Deus amare: indigentiae enim amor rebus quas diligit subiicitur. Commode autem factum est, ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur: non enim superfertur loco, sed praecellente potentia», ut Augustinus dicit I «Super Gen. ad litt.» [23].—Secundum Basilium vero (cf. nt.3), superferebatur elemento aquae; idest, «fovebat et vivificabat aquarum naturam, ad similitudinem gallinae cubantis, vitalem virtutem his quae foventur iniiciens». Habet enim aqua praecipue vitalem virtutem: quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi: unde dicitur Io. 3,5: «Nisi

luego se pone en el día tercero alcanza también al segundo.—O bien porque la distinción del día segundo es de aquellas cosas que no son manifiestas al pueblo, y por eso la Escritura no habla de su aprobación.—También porque por el firmamento se entiende el aire nebuloso, que no pertenece a las partes permanentes o principales del universo. Todas estas razones son de Rabí Moisés.—Aún hay quien alega una razón mística de parte del número, que, siendo binario, se aparta de la unidad. Y por esto la obra del día segundo no recibe aprobación.

4. Rabí Moisés entiende por "espíritu de Dios" el aire o el viento, como lo entendió Platón, y dice que se llama "espíritu de Dios" por ser uso de la Escritura atribuir siempre a Dios el soplo de los vientos.—Pero, según los santos, por "Espíritu de Dios" se ha de entender el "Espíritu Santo", del cual, según San Agustín, se dice que "se cierne sobre las aguas", que es la materia informe, "para no dar lugar a pensar que por indigencia amaba las cosas que iba a hacer. El amor de los indigentes vive esclavizado a las cosas que ama. Fácil fué insinuar primero alguna cosa empezada sobre la que se cerniese. Ni esto se ha de entender de un lugar, sino de la sublimidad de su poder".—Mas otra es la sentencia de San Basilio: "Se cierne sobre el elemento del agua", es decir, "calentaba, vivificaba la naturaleza del agua a semejanza de la gallina, infundiendo su poder vital a las cosas que calentaba". Pues tiene el agua cierto poder vital, como que muchos animales se engendran del agua y todo el semen de los animales es húmedo. Y también por el bautismo del agua se comunica la vida espiritual. Por esto se dice: "El que no vuelva a nacer del agua y

[20] Vide HIERONYMUM, *In Aggaeum* 1: ML 25,1380.
[21] In *Timaeo* c.7; cf. q.66 a.1 ad 2 *in contr.*
[22] *De Gen. contra Manich.* l.1 c.7: ML 34,170.
[23] C.7: ML 34,251.

del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de los cielos".

5. En sentencia de San Agustín, por aquellas tres palabras se indica el triple ser de las cosas. Primero, el ser en el Verbo, cuando dice: "Hágase". Segundo, el ser en la mente angélica, cuando dice: "Y se hizo". Tercero, el ser en su propia naturaleza, cuando dice: "E hizo". Y porque en el primer día se cuenta la formación de los ángeles, no fué necesario añadir: "Hizo".—Según otros, puede explicarse diciendo que en el "Dijo Dios: Hágase", se entiende el mandato divino, y por el "Se hizo", la realización de la obra. Era necesario añadir cómo había sido hecho, sobre todo por causa de aquellos que atribuyen a los ángeles la creación de las cosas visibles. Y para excluir tal error, se añade que "Dios las hizo". Por esto en cada obra, después de "y se hizo", se añade "hizo", o "separó", o "llamó", u otra palabra semejante, que especifica la acción de Dios.

6. Dice San Agustín que por tarde y mañana se entiende el conocimiento matutino y vespertino de los ángeles, como dijimos antes.—Pero San Basilio opina que el tiempo suele denominarse por la parte principal, que es el día, y así dice Jacob: "Los días de mi peregrinación", sin mención alguna de la noche. Tarde y mañana indican los extremos del día, cuyo principio es la mañana, y la tarde, el fin.—También se puede indicar por tarde el principio de la noche, y por mañana, el del día. Natural era que donde se cuenta la primera distinción de las cosas, no se indicase más que el principio de los tiempos. Y se dice primero tarde porque, habiendo empezado el día por la luz, llega primero el fin de ésta, la tarde, que el de las tinieblas y de la noche, la mañana. También se

quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto».

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum [24], per illa tria designatur triplex esse rerum: primo quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit, «fiat»; secundo, esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit, «factum est»; tertio, esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit, «fecit». Et quia in primo die describitur formatio angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, «fecit». — Secundum alios vero, potest dici quod in hoc quod dicit: «Dixit Deus: Fiat», importatur imperium Dei de faciendo. Per hoc autem quod dicit, «factum est», importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit: praecipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta. Et ideo ad hoc removendum, subditur quod ipse «Deus fecit». Unde in singulis operibus, postquam dicitur: «Et factum est», aliquis actus Dei subditur; vel «fecit», vel «distinxit», vel «vocavit», vel aliquid huiusmodi.

Ad sextum dicendum quod, secundum Augustinum [25], per «vespere et mane» intelligitur vespertina et matutina cognitio in angelis: de quibus dictum est supra (q.59 a.6.7).—Vel, secundum Basilium (l.c.), totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die: secundum quod dixit Iacob (Gen. 47.9), «dies peregrinationis meae», nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei; cuius mane est principium, sed vespere finis.—Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit, ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Praemittitur autem vespere, quia, cum a luce dies incoeperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel, secundum Chrysostomum [26], ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad septimum dicendum quod dicitur «unus dies» in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur «unus», praefigitur mensura diei naturalis.—Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum.—Vel quia completo septenario dierum, redit ur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat (l.c. nt.3).

[24] Ibid., l.2 c.8: ML 34,269.
[25] Ibid., l.4 c.22ss: ML 34,312.

puede decir, con San Crisóstomo, que con esto se significa que el día natural no termina en la tarde, sino en la mañana siguiente.

7. Se dice "día uno" en el primer origen del día para significar que el espacio de las veinticuatro horas forma un solo día. Y al decir "uno" se fija la medida del día natural.—O para indicar que el día se completa con la vuelta del sol al mismo punto.—También porque, completo el espacio de siete días, se vuelve al día primero, que es uno mismo con el octavo. Son las tres razones que alega San Basilio.

[26] *In Gen.* hom.5: MG 53,52.

SEMINARIO METROPOLITANO BIBLIOTECA MAESTRA SEC.

ACABOSE DE IMPRIMIR LA TERCERA EDICION DE ESTE VOLUMEN DE LA «SUMA TEOLOGICA» DE SANTO TOMAS DE AQUINO, DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 23 DE ENERO DE 1959, FIESTA DE SAN ILDEFONSO, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATOLICA, S. A., ALFONSO XI, NUM. 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA, 8.ª ed., corregida en el texto y copiosamente aumentada en las notas. Prólogo del excelentísimo y reverendísimo Sr. D. GAETANO CICOGNANI, nuncio de Su Santidad en España. 1958. LXXVI + 1409 págs. en papel biblia.—110 pesetas tela, 155 piel. En piel especial, 200 pesetas.

2 SUMA POETICA, por JOSÉ MARÍA PEMÁN y M. HERRERO GARCÍA. 2.ª edición. 1950. XVI + 800 págs.—(Agotada.)

3 OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON. Edición revisada y anotada por el P. Fr. FÉLIX GARCÍA, O. S. A. 2.ª ed. 1951. XII + 1799 págs. en papel biblia.—(Agotada.)

4 SAN FRANCISCO DE ASIS: *Escritos completos*, las *Biografías* de sus contemporáneos y las *Florecillas*. Edición preparada por los PP. Fr. JUAN R. DE LEGÍSIMA y Fr. LINO GÓMEZ CANEDO, O. F. M. 3.ª ed. 1956. XL + 872 págs., con profusión de grabados.—75 pesetas tela, 120 piel.

5 HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por el P. RIBADENEYRA, S. I. *Vida de los PP. Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja. Historia del Cisma de Inglaterra. Exhortación a los capitanes y soldados de la «Invencible»*. Introducción y notas del P. EUSEBIO REY, S. I. 1945. CXXVI + 1355 págs., con grabados.—(Agotada.)

6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo*. Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. LEÓN AMORÓS, Fr. BERNARDO APERRIBAY y Fr. MIGUEL OROMÍ, O. F. M. 2.ª ed. 1955. XLVIII + 755 págs.—80 pesetas tela, 125 piel.—Publicados los tomos II (9), III (19), IV (28), V (36) y VI y último (49).

7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA, por los Dres. D. LORENZO MIGUÉLEZ, Fr. SABINO ALONSO MORÁN, O. P., y P. MARCELINO CABREROS DE ANTA, C. M. F. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. Fr. JOSÉ LÓPEZ ORTIZ, obispo de Túy. 6.ª ed., 1957. XLVIII + 1102 págs.—110 pesetas tela, 155 piel.

8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de ALASTRUEY. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, arzobispo de Valladolid. 4.ª ed. 1956. XXXVI + 978 págs.—80 pesetas tela, 125 piel.

9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo II: *Jesucristo en su ciencia divina y humana. Jesucristo, árbol de la vida. Jesucristo en sus misterios: 1) En su infancia. 2) En la Eucaristía. 3) En su Pasión*. Edición en latín y castellano, preparada por los PP. Fr. LEÓN AMORÓS, Fr. BERNARDO APERRIBAY y Fr. MIGUEL OROMÍ, O. F. M. 2.ª ed. 1957. XVI + 849 págs.—85 pesetas tela, 130 piel.—Publicados los tomos III (19), IV (28), V (36) y VI (49).

10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo I: *Introducción general y bibliografía. Vida de San Agustín*, por POSIDIO. *Soliloquios. Sobre el orden. Sobre la vida feliz*. Edición en latín y castellano, preparada por el P. Fr. VICTORINO CAPÁNAGA, O. R. S. A. 3.ª ed. 1957. XII + 822 págs.—85 pesetas tela, 130 piel.—Publicados los tomos II (11), III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53), VIII (69), IX (79), X (95), XI (99), XII (121), XIII (139), XIV (165), XV (168) y XVI-XVII (171-172).

11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo II: *Confesiones* (en latín y castellano). Edición crítica y anotada por el P. Fr. ANGEL CUSTODIO VEGA, O. S. A. 3.ª ed. 1955. VIII + 740 págs.—75 pesetas tela, 120 piel.—Publicados los tomos III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53), VIII (69), IX (79), X (95), XI (99), XII (121), XIII (139), XIV (165), XV (168) y XVI-XVII (171-172).

12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES (dos volúmenes). Recopiladas y anotadas por el Dr. D. JUAN JURETSCHKE, profesor de la Facultad de Filosofía de Madrid. 1946. Tomo I: XVI + 953 págs. Tomo II: VIII + 860 págs.—Cada tomo, 70 pesetas en tela.

14 BIBLIA VULGATA LATINA. Edición preparada por el P. ALBERTO COLUNGA, O. P., y D. LORENZO TURRADO, profesores de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Salamanca. 1953. Reimpresión. XXIV + 1592 + 122* págs. en papel biblia.—En tela, 80 pesetas; en piel, 135.

15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ. *Biografía*, por el P. CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D. *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva. Escritos breves y poesías*. Prólogo general, introducciones, revisión del texto y notas por el P. LUCINIO